

PASCAL DUPOND

PLATON

République

COMMENTAIRE DES LIVRES V, VI ET VII

Introduction

1. Le titre de la République

2. Le dialogue

3. Le dialogue

4. Le dialogue

5. Le dialogue

6. Le dialogue

7. Le dialogue

8. Le dialogue

9. Le dialogue

10. Le dialogue

11. Le dialogue

12. Le dialogue

13. Le dialogue

14. Le dialogue

15. Le dialogue

16. Le dialogue

17. Le dialogue

18. Le dialogue

19. Le dialogue

20. Le dialogue

21. Le dialogue

22. Le dialogue

23. Le dialogue

24. Le dialogue

25. Le dialogue

26. Le dialogue

27. Le dialogue

28. Le dialogue

29. Le dialogue

30. Le dialogue

31. Le dialogue

32. Le dialogue

33. Le dialogue

34. Le dialogue

35. Le dialogue

36. Le dialogue

37. Le dialogue

38. Le dialogue

39. Le dialogue

40. Le dialogue

Philopsis éditions numériques
<http://www.philopsis.fr>

philopsis

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illécite.

© Pascal Dupond - Philopsis 2013

SOMMAIRE

<u>LIVRE V</u>	<u>4</u>
SITUATION DU LIVRE V	4
I/ 451C - 457C : EXAMEN DE LA PREMIERE CONDITION DE LA JUSTICE DANS LA CITE : EGALITE DES HOMMES ET DES FEMMES, INTEGRATION DES FEMMES AU CORPS DES GARDIENS (PREMIERE VAGUE)	8
II/ 457C - 471C : EXAMEN DE LA SECONDE CONDITION DE LA JUSTICE DANS LA CITE : LA COMMUNAUTE DES FEMMES ET DES ENFANTS ; EXAMEN DES AVANTAGES DE CETTE COMMUNAUTE (SECONDE VAGUE).	11
<u>LIVRE VI</u>	<u>32</u>
PLAN DU LIVRE	32
I/ 484 A - 487 A : LE PHILOSOPHE EST LE PLUS APTE A GOUVERNER	32
II/ 487B – 502C : OBJECTION D’ADIMANTE : LES PHILOSOPHES PARISSENT INUTILES AU SERVICE DES CITES ET ILS ONT UNE REPUTATION DEPLORABLE. REPOSE DE SOCRATE	37
III/ 502C – FIN DU LIVRE VI : L’EDUCATION DES GOUVERNANTS	47
<u>LIVRE VII</u>	<u>63</u>
I/ INTRODUCTION - L’ARTICULATION DES LIVRES VI ET VII : LIGNE DIVISEE ET ALLEGORIE DE LA CAVERNE	63
II/ 514 A – 517 A : L’ALLEGORIE DE LA CAVERNE	65
III/ 521C-531D : LA FORMATIONS « DIANOETIQUE » DU PHILOSOPHE GOUVERNANT (LES CINQ SCIENCES PROPEDEUTIQUES)	79
IV/ 532A-541B : LE TERME DE L’EDUCATION, LA DIALECTIQUE	83
<u>BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE</u>	<u>93</u>

LIVRE V

SITUATION DU LIVRE V

Au moment où s'ouvre le livre V, plusieurs positions ont été acquises.

1/ Le souci de Socrate est de conduire les interlocuteurs vers l'orientation juste dans la question de la justice. Céphale est le premier interlocuteur de Socrate. Il donne une première définition (extensionnelle) de la justice par l'énumération d'actions justes (dire la vérité, rendre le dépôt qui a été confié, etc.). Puis, au moment où l'insuffisance de la définition extensionnelle devient évidente, Polémarque prend le relais en cherchant ce qui pourrait être le principe commun de toutes les actions justes ; il se réfère au poète Simonide : la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit. Les difficultés rencontrées dans cette première voie exigent une inflexion et une inflexion qui va commander toute la suite du dialogue : la justice doit être cherchée dans l'âme plutôt que dans l'action, elle consiste dans une certaine disposition de l'agent, une certaine excellence de l'âme, qui est recherchée pour elle-même autant que pour ses conséquences et qui donne le bonheur (fin du premier livre). Tout le chemin qui suit ne sert qu'à reprendre, éclaircir, justifier, fonder cette position fondamentale, jusqu'à sa formulation la plus précise en 443c-d.

Pour mesurer l'originalité de cette compréhension de la justice, la comparaison avec Aristote est éclairante : Aristote ne néglige certes pas la justice de l'âme (la justice fait partie des vertus éthiques), mais il entre dans la réflexion sur la justice par l'action (le juste, c'est, dit-il, le légal et l'égal) ; Platon entre dans la réflexion sur la justice en abandonnant le plan de l'action. Cela ne veut assurément pas dire que la justice ne s'exprimerait pas par des actes ; cela veut dire que la pensée est mise sur le chemin de l'essence de la justice quand elle s'intéresse à la source des actes, l'âme, et aux conditions qui en font la « bonté », c'est-à-dire une certaine éducation.

2/ Mais cette première position est ébranlée, dès le début du second livre, par un soupçon dont la figure symbolique est le mythe de Gygès, le soupçon selon lequel l'homme juste ne serait jamais juste que par crainte des conséquences de son injustice (358a) : tout homme, même celui qui passe pour le plus juste, deviendra inévitablement injuste, s'il est dans la même situation que Gygès. D'où le défi lancé à Socrate : prouve nous que l'homme le plus heureux n'est pas l'homme le plus injuste, quand il reste impuni, prouve-nous que la justice doit être cherchée comme le bien de l'âme et non pas comme un moindre mal et qu'il y aurait des raisons d'être juste, même si on possédait l'anneau de Gygès.

3/ Pour relever ce défi, Socrate va s'engager dans une voie indirecte : cette voie indirecte consiste à rechercher la justice dans la cité (où elle est écrite en plus gros caractères que dans l'âme), puis à appliquer à l'âme le résultat de cette recherche en se fondant sur une analogie. Et pour chercher où se trouve la justice et l'injustice dans la cité (369 a), Socrate va se demander quelles sont les conditions nécessaires pour qu'une multiplicité d'individus constituent une cité, il va chercher quelle est la nature d'une cité et, à cette fin, faire naître sous nos yeux une cité. Cette cité est d'abord une sorte de cité minimale, une cité qui se contente de satisfaire les besoins naturels des hommes selon le principe de spécialisation des fonctions ; puis, à partir de 372d (« si tu mets sur pieds une cité de pourceau... »), nous voyons la cité s'amplifier, s'enfler, jusqu'à comprendre ceux qui produisent les

objets de luxe, les imitateurs (373b), les médecins, et enfin une armée, c'est-à-dire des gardiens de la cité.

Ainsi peuvent apparaître les trois fonctions fondamentales de l'Etat, qui vont permettre de penser les vertus de la cité, puis celles de l'âme individuelle : producteurs, guerriers, gardiens proprement dits. Le terme « gardiens » désigne d'abord, sans distinction, ceux qui défendent et dirigent la cité. Mais la classe des gardiens est ensuite divisée et Platon distingue alors les gardiens proprement dits, c'est-à-dire ceux qui dirigent la cité et les auxiliaires des gardiens, c'est-à-dire les guerriers.

Pour introduire les questions concernant la nature et l'éducation des gardiens, Platon esquisse d'abord une cité minimale ou minimaliste, qui est appelée « la cité véritable » (372e) ou bien « la cité saine » (373b) mais qui n'est assurément pas une cité idéale : on peut y trouver en effet l'injustice comme la justice (371e) et en outre, faute de conduire assez loin la spécialisation des fonctions, elle ne permet pas aux aspects les plus élevés de l'œuvre humaine <ergon> de se développer. Puis, à la demande de Glaucon qui juge cette cité saine peu différente d'« une cité de pourceaux » le cité s'enfle, et cette cité qui s'enfle et qui recherche le luxe, qui a une armée, qui éventuellement cherche à s'étendre par la conquête, elle va permettre d'apercevoir (mieux que ne le pouvait la « cité saine ») la naissance de la justice et de l'injustice [« c'est peut-être en examinant une cité de ce genre que nous pourrions saisir comment la justice et l'injustice prennent racine dans les cités à un moment donné »]. Et dès lors l'attention va se porter, se focaliser sur ce qui permet à la cité d'être juste et au premier rang sur la nature, les fonctions et l'éducation des gardiens. Et la cité dont va alors parler Socrate, ce ne sera plus exactement celle dont il vient d'être question, la cité qui s'enfle et où l'on peut voir naître la justice et l'injustice, ce sera plutôt la cité correctement fondée ou « fondée en accord avec la nature » (428e), c'est-à-dire la cité sage, modérée, courageuse et juste.

D'où l'examen de la nature de ces quatre vertus qui font la « bonne cité ».

Les trois premières vertus sont d'abord des vertus d'une partie de la cité et ensuite des vertus de la cité entière. La justice est d'emblée une vertu de la cité entière.

a/ La sagesse des gardiens rend la cité prudente et sage dans ses délibérations et ses décisions (428d). La sagesse est donc à la fois le savoir des gardiens (la connaissance du Bien commun, c'est-à-dire de l'intérêt de la cité dans son ensemble) et la qualité de la cité que dirige la sagesse des gardiens. Il ne suffit pas qu'il y ait des hommes sages dans une cité pour que cette cité soit sage : pour que le cité soit sage, il faut que des hommes sages la dirigent.

b/ Le courage des auxiliaires rend la cité courageuse. Même situation : le courage de la cité, c'est le courage d'une fraction de la cité, non pas de n'importe quelle fraction, mais des auxiliaires, le courage que Platon appelle « politique » en 430c, c'est-à-dire la fermeté, l'invariance du jugement sur les choses qu'il faut craindre, qui sont elles-mêmes déterminées par la loi (430b).

c/ La modération <sophrosunè> exprime un rapport entre les trois classes : elle se trouve là où le plus élevé (de l'individu ou de la cité) domine le moins élevé, là où (431d) « les désirs de la foule ordinaire sont dominés par les désirs et la sagesse qui résident dans la minorité de ceux qui sont le plus respectables » (sur le thème de la domination de l'inférieur par le supérieur, voir 590c). Elle consiste dans un accord concernant ceux qui doivent diriger (432a, fin). Elle se trouve donc à la fois dans ceux qui dirigent et dans ceux qui sont dirigés (elle est de ce point de vue, d'emblée, coextensive à la cité), mais on peut dire aussi qu'elle est par excellence la vertu des dirigés, c'est-à-dire des producteurs, car s'il y a une vertu à re-

connaître que les dirigeants sont la meilleure partie de la cité et sont donc fondés à diriger, cette vertu doit plutôt être attribués aux dirigés qu'aux dirigeants.

Trois classes, trois vertus particulières : la sagesse pour les gardiens, le courage pour les auxiliaires, la modération pour les producteurs, étant admis que la vertu de ces trois groupes permet de qualifier la cité entière comme sage, comme courageuse et comme modérée.

4/ Le statut de la justice est différent de celui des trois premières vertus. Si elle n'est découverte qu'en dernier, c'est parce qu'elle est invisible comme par excès de proximité. Et cette proximité est celle du « sol » ou du fondement sur lequel se tenaient dès le départ les fondateurs de la cité, et faute duquel n'auraient pas été possibles ni la cité ni les trois premières vertus étudiées¹. Et ce sol n'est autre que le principe selon lequel chaque membre des trois classes de la cité doit exercer les fonctions de sa classe à l'exclusion de toute autre². Nous avons déjà rencontré une forme de ce principe : c'était le principe de spécialisation exigeant que chaque métier, à l'intérieur du groupe des producteurs exerce sa propre fonction.

Cette définition de la justice s'écarte notablement de la définition habituelle (que rappelait Polémarque, en se référant à Simonide) ; c'est pourquoi Socrate va entreprendre de la relier à la définition habituelle en montrant que celle-ci peut en quelque sorte s'en déduire.

4/ Puis vient la transposition des résultats obtenus à l'individu. Cette transposition ouvre la grande discussion sur les « parties de l'âme » et les raisons de les distinguer. L'âme dont on distingue ici des parties est moins « l'âme immortelle et plusieurs fois renaissantes » dont traitera le livre X, que l'âme incarnée, c'est-à-dire l'âme principe de vie, de mouvement, de comportement dans la vie de l'homme ici et maintenant. Distinguer des parties de l'âme, c'est souligner les complexités et même les contradictions du comportement humain et c'est soutenir que cette complexité ou ces contradictions sont dues à une multiplicité des sources de l'action. Il y a en nous des motifs d'agir opposés, en conflit, et le conflit suppose que l'homme soit multiple. L'homme qui est en apparence unité est en vérité multiplicité.

Appliquée à l'âme individuelle, la justice trouve sa définition en 443d : elle est ce qui unifie la multiplicité de l'homme.

Quand on rapproche la multiplicité de l'âme et la division de la cité en trois classes, la différence entre celles-ci se précise : ont vocation à être gardiens les hommes dont l'âme est gouvernée par la raison ; ont vocation à être auxiliaires ceux dont l'âme est gouverné par l'ardeur ; ont vocation à être producteurs ceux dont l'âme est gouvernée par le désir.

Cependant la correspondance entre la triplicité de l'âme et la triplicité de la cité ne peut pas être comprise comme une rigoureuse analogie.

Prenons comme paradigme la division de l'âme : chaque partie de l'âme a une identité distincte, elle est elle-même et non les autres. Si la cité était divisée *comme* l'âme, les gardiens ne seraient que raison, les auxiliaires ne seraient que courage, les producteurs ne seraient que désir. Or une telle conséquence n'est pas possible : chaque membre de la cité participe d'une nature humaine commune, comprenant les trois parties de l'âme ; les gardiens participent à l'âme désirante

¹ La formule de 433b : « c'est elle qui procure à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir et, une fois advenues, elle leur procure la force de se maintenir... » a une certaine analogie avec ce que Platon dira ultérieurement de l'idée du Bien qui est principe d'être et de connaissance de toutes les autres idées. C'est le même schème d'un invisible par excès de visibilité.

² 434c : la justice « consisterait pour chaque classe, celle de l'homme d'affaires, celle du militaire auxiliaire, celle du gardien, à exercer ses propres activités dans la cité ».

comme les producteurs à l'âme rationnelle ; tous les membres de la cité participent aux trois dispositions de l'âme : si les producteurs et les auxiliaires ne participaient pas aussi de l'âme rationnelle, il ne serait pas vraisemblable qu'il y ait un accord entre dirigeants et dirigés sur ceux qui doivent diriger.

Prenons comme paradigme, à l'inverse, la division de la cité : les hommes composant la classe des gardiens se distinguent assurément de ceux qui composent la classe des auxiliaires ou la classe des producteurs, mais il n'en ont pas moins une nature commune en ce que tous ont une âme comprenant trois parties. Si l'âme était divisée *comme* la cité, chaque partie de l'âme comprendrait elle-même trois parties et serait indivisiblement désirante, ardente et raisonnable. La division de l'âme n'aurait plus alors de valeur explicative.

De deux choses l'une : ou nous faisons de l'analogie une analogie rigoureuse, comme Platon nous y engage, nous admettons qu'il y a une seule et même Idée de justice, que la justice est une et la même dans l'âme et dans la cité, et nous avons les difficultés mentionnées ci-dessus. Ou bien nous cherchons une correspondance large, mais nous manquons alors au principe de l'unité du Bien (sur ce point, Aristote abandonnera Platon : de même que l'être, le Bien se dit en plusieurs sens).

Au terme du livre IV, la question qui a engagé le long chemin de la fondation de la cité (et qui est rappelée en 445a : « il semble donc qu'il nous reste à examiner s'il est profitable de faire des actions justes, de se consacrer aux belles occupations et d'être juste, que le fait d'être tel passe inaperçu ou non – ou alors de commettre des actes d'injustice et d'être injuste... ») a trouvé sa réponse. Néanmoins Socrate se propose de la reprendre pour porter le jugement à la plus haute clarté possible. Dans ce nouveau départ, on se propose l'examen des constitutions défectueuses sur le plan politique et sur le plan de l'âme. Mais cet examen est différé jusqu'aux livres VIII et IX en raison de l'intervention de Polémarque, exigeant de Socrate la justification d'un propos tenu en 423e – 424, selon lequel, en vertu du principe « tout est commun entre amis », il y aurait chez les gardiens communauté des femmes et des enfants (449c : « tu as cru nous échapper... »). Et c'est donc sur cette relance, à la demande de Polémarque, d'une question antérieurement (mais allusivement traitée) que s'ouvre le livre. On comprend pourquoi cette reprise est nécessaire : Socrate a précisé le rôle des gardiens et l'éducation qu'ils doivent recevoir. Mais il n'a traité des gardiens que « collectivement » : rien n'a été dit sur les rapports entre les membres de cette classe, synchroniques et diachroniques. C'est cette question qui va être traitée, et elle est décisive : tout est commun entre amis doit s'entendre non (seulement) au sens habituel (= en raison de l'amitié) mais en un sens final : la communauté fortifie l'amitié. Il s'agit de régler les rapports entre gardiens (entre hommes, femmes et enfants) de telle sorte qu'il y ait amitié entre eux et unité de leur classe ; la façon dont sont réglés les rapports entre hommes et femmes, la façon dont les enfants sont procréés, élevés puis éduqués, tout cela est subordonné à l'unité, l'harmonie de la classe des gardiens.

Voici d'abord le schéma du livre V.

449a - 451b : Double finalité de cette reprise : l'argumentation doit établir que ce qui est proposé est à la fois *possible* et *le meilleur* : ce qui est possible pourrait ne pas être le meilleur, ce qui est le meilleur pourrait ne pas être possible

451c - 457c : Examen de la première condition de la justice dans la cité : égalité des hommes et des femmes, intégration des femmes au corps des gardiens (première vague)

457c - 471c : Examen de la seconde condition de la justice dans la cité : la communauté des femmes et des enfants ; examen des avantages de cette communauté (seconde vague).

Cette question se subdivise elle-même en plusieurs moments

457d – 458b : La question de la possibilité sera différée : Socrate espérait un accord sans argument sur le caractère bénéfique de la communauté des femmes et des enfants, pour faire porter d'emblée l'examen sur la question de la possibilité. Devant la demande pressante que le premier aspect ne soit pas négligé, il demande la « faveur » d'être déchargé, au moins un moment, d'examiner la question de la possibilité pour aller directement aux avantages qu'on peut en attendre. La question de la possibilité n'est pas pour autant oubliée : elle est un fil discret mais quasi constant de la trame du dialogue (voir par ex. 466d fin) et elle revient au grand jour à partir de 471c.

458c – 461c : Organisation des unions entre hommes et femmes pour la procréation des enfants ; règles établissant les rapports de parenté

462a – 466d : Mise en évidence du bien fondé de cette organisation : l'absence de propriété privée, la communauté des femmes et des enfants produisent une communauté d'intérêts ainsi qu'une communauté de peines et de plaisirs et assure ainsi l'unité du corps des gardiens et, par leur intermédiaire, l'unité de la cité. Dans la trame de ce moment, plusieurs fils s'entrecroisent : la réflexion porte tantôt sur la cité et les citoyens (nom qui appartient en commun aux dirigeants et au peuple, tantôt sur les gardiens, tantôt sur l'unité dans le corps des gardiens, tantôt sur l'unité dans la cité tout entière. Mais ces facteurs vont ensemble : la communauté des femmes et des enfants assure l'unité du corps des gardiens qui assure elle-même l'unité de la cité tout entière [464b : « la cause du plus grand bien pour le cité nous est apparue comme étant la communauté des femmes et des enfants chez les auxiliaires » ; 465b : « Comme ils n'ont aucune dissension entre eux, il n'y a aucun danger que jamais le reste de la cité ne devienne factieuse »]

466c – 471e : La question de la guerre

471 e – 479 d : Retour à la question de la possibilité ou des conditions de réalisation de ce qui a été reconnu comme le plus grand bien de la cité (troisième vague). Plusieurs moments

472b – 473b : La valeur du modèle de la justice n'est pas invalidée par la difficulté d'en établir la possibilité

473c – 474b : Le changement sans lequel les cités ne sauraient recevoir leur meilleure constitution politique consiste dans la mise en coïncidence de la philosophie et du pouvoir politique

474b – fin du livre V : Définition du philosophe ; distinction du philosophe et de l'amateur de spectacle ; distinction de la connaissance et de l'opinion

I/ 451C - 457C : EXAMEN DE LA PREMIERE CONDITION DE LA JUSTICE DANS LA CITE : EGALITE DES HOMMES ET DES FEMMES, INTEGRATION DES FEMMES AU CORPS DES GARDIENS (PREMIERE VAGUE)

451c : « fonction féminine » et « fonction masculine ». Dans la société de Platon, comme dans la nôtre, « masculin » et « féminin » ne désignent pas seulement les deux pôles de la différence sexuelle « naturelle », mais des fonctions ou des rôles (le terme grec est *drama*, qui implique une référence théâtrale, c'est-à-dire une référence à des rôles) ; le masculin et le féminin sont donc l'expression d'une certaine distribution des rôles sociaux. La question est de savoir si la diffé-

rence *naturelle* de l'homme et de la femme doit fonder une distribution différentielle des rôles dans la classe des gardiens.

Que signifie l'analogie avec « les femelles de nos chiens de garde » ? Platon se pose la question suivante : la distribution des rôles sociaux entre hommes et femmes est-elle purement « conventionnelle » ? ou bien a-t-elle, à un degré ou à un autre, une fondation « naturelle », c'est-à-dire une fondation dans les différences naturelles entre l'homme et la femme (du genre de celle que Freud propose, quand il rapporte le rôle dévolu à la femme de gardienne du foyer à la plus grande difficulté pour la femme d'éteindre par la miction la flamme du foyer...) ? ou bien est-elle mixte (à la fois naturelle et conventionnelle) ? La discrimination est difficile en cette matière : la répétition, au fil des générations, de la même distribution des rôles sociaux peut créer chez les uns et les autres comme une seconde nature, difficile à discerner de la première ; et en outre une distribution « conventionnelle » peut chercher à se justifier et à se perpétuer (en particulier quand elle produit des effets d'inégalité et d'injustice) par référence à la nature. L'analogie proposée par Socrate a une certaine ressemblance avec ce que la phénoménologie appelle réduction. On cherche à suspendre ce qui dans la distribution des rôles serait dû aux facteurs culturels, et à cette fin, on va considérer un animal (et si possible un animal qui se prête à l'analogie avec l'homme) : si on voit apparaître une distribution des rôles, elle sera incontestablement due à la nature. Rien de tel n'apparaît (si ce n'est dans la procréation) entre le mâle et la femelle chez les chiens de garde. Cela est un indice que, si la distribution des rôles sociaux peut se justifier, en certains cas, par la nature des choses, la différence sexuelle n'est pas pertinente pour la sélection des gardiens.

Platon a tout à fait conscience que ce qu'il propose, c'est-à-dire le partage entre hommes et femmes des mêmes rôles dans la classe des gardiens, le maniement des armes, l'art de la cavalerie, etc, va prêter à rire, et en particulier la nudité des femmes dans les exercices de gymnastique, parce que cela va contre l'usage. Il va donc s'attacher à montrer que l'usage n'est pas une autorité légitime, comme le laissent présager les variations des usages au fil du temps.

S'il y a un domaine où l'usage varie, c'est bien celui de la nudité et du vêtement. On penserait volontiers que la nudité des corps est du côté de la nature ou d'une civilisation fruste et le vêtement du côté d'une civilisation plus raffinée. Platon renverse les choses : c'est le vêtement qui est du côté d'une civilisation fruste et la nudité (du moins sous certaines conditions) qui est du côté d'une civilisation raffinée. Quand les Lacédémoniens et les Crétois ont commencé à se laisser voir nus, les autres Grecs les ont raillés. Puis tous les Grecs ont adopté la nudité gymnique, et ce sont les barbares qui sont les railleurs. Mais ce sont les railleurs qui sont ridicules et non les raillés.

Quelle est l'importance de la nudité ? Ce ne sont pas des raisons pragmatiques qui interviennent ici (malgré la formule : « il apparut préférable de se dévêtir », qui pourrait signifier : il apparut plus commode de se dévêtir), mais des raisons esthétiques : la nudité exalte la beauté du corps et peut contribuer à la sublimation du désir (Sartre : « l'extrême beauté d'une femme tue le désir que l'on a d'elle »...). La nudité du gymnaste n'est pas la nudité obscène, c'est la nudité de la statue, divine parce qu'elle réalise un parfait équilibre ou une parfaite harmonie entre l'intérieur et l'extérieur

452e (fin) : « ...confier au débat, qu'on désire s'y adonner pour le plaisir de la joute ou qu'on le fasse sérieusement ». Platon distingue ici, comme souvent, éristique et dialogue. « Pour le plaisir de la joute » signifie : pour vaincre son adversaire ; « qu'on le fasse sérieusement » signifie : pour chercher la vérité. La distinction est reprise en 454a et nous reviendrons à la question en lisant ce passage.

453a : « ... la question de savoir si la nature humaine, quand il s'agit de la femelle... ». Les prémisses sont que 1/ homme et femme ont une nature commune, la « nature humaine » (453a) ; 2/ « la nature de la femme est différente de la nature de l'homme » (453 e), comme suffit à le montrer la distribution des fonctions dans la procréation ; qu'est-ce qui doit alors prévaloir ? est-ce la nature commune qui prescrit des rôles communs ou la nature différente qui prescrit des rôles différents ? La question est difficile : il y a, dans la cité grecque où vit Platon une distribution différentielle des rôles ; les hommes vont à l'agora, font du commerce, prennent part aux délibérations publiques, vont à la guerre et les femmes restent au foyer. Or rien ne prouve avant examen que cette distribution « d'usage » soit pertinente. Un examen au cas par cas est nécessaire : une différence de nature peut justifier telle distribution de rôles mais non telle autre. La position de Platon est que la différence de nature entre homme et femme n'est pas pertinente du point de vue des fonctions des gardiens, au sens ici des auxiliaires, c'est-à-dire ceux qui vont au combat pour défendre la cité.

Mais cette idée heurte la représentation que l'on se fait habituellement des rôles de l'homme et de la femme. Un adversaire se présente. Et il faut débattre avec lui. Socrate va lui prêter sa voix, « pour éviter que les positions et les arguments de l'adversaire ne demeurent seuls à subir le siège » (je comprends ainsi : soient privés de la défense à laquelle ils ont droit et qu'ils ne peuvent recevoir que d'une présence vivante au dialogue) ; on ne doit pas compter sur la faiblesse de l'adversaire pour le vaincre, mais au contraire lui donner toute sa force.

L'adversaire en question est peut-être quelqu'un qui a été choqué par le rôle donné à la femme dans la classe des gardiens, mais c'est surtout quelqu'un qui, ayant participé au début du dialogue et accepté ses conclusions, penserait que l'on est à présent en contradiction avec celles-ci (453b : « rien n'exige que d'autres engagent le débat avec vous... » : vous n'avez pas besoin de contradicteurs, vous êtes à vous-mêmes vos propres contradicteurs). La contradiction est résumée en 453 e : « Nous sommes d'accord qu'une nature distincte doit se consacrer à quelque activité distincte... » : si l'homme et la femme ont une nature différente, et si nature différente implique fonctions différentes, comment pourraient-ils avoir à assumer ensemble, en commun, la défense de la cité ?

Socrate répond qu'il n'y a aucune contradiction. Parler de contradiction, c'est s'en tenir à la lettre de l'expression, négliger les nuances de la pensée, les « distinctions selon les espèces », c'est aussi chercher la querelle plutôt que la vérité.

On pourrait, il est vrai, retourner la critique que Socrate oppose à son contradicteur contre Socrate lui-même. Il y a en effet des moments de dialogue où Socrate paraît s'en tenir à l'expression en négligeant les distinctions selon les espèces. Ainsi en 338, quand Thrasymaque affirme que le juste est ce qui est avantageux au plus fort, Socrate lui réplique : alors la justice consiste à manger de la viande de boeuf... On pourrait penser à une situation éristique. Mais il s'agit en vérité de tout autre chose : Socrate ne contredit pas son adversaire, au contraire il acquiesce à son propos. Il tient d'une certaine façon pour vrai ce que son interlocuteur tient pour vrai, et il laisse en suspens ce que l'autre refuse de tenir pour vrai. Socrate n'attaque pas, ne contredit pas, il n'oppose pas une thèse à une autre, le non au oui (ce qui enfermerait les interlocuteurs dans une contradiction spéculaire) et c'est pourquoi l'interlocuteur, qui n'est pas attaqué n'a à pas à se défendre, il n'y a pas de combat. Socrate oppose à l'interlocuteur sa propre parole (« c'est toi qui l'a dit..... »). Il y a donc dans l'ironie un moment d'acquiescement à l'autre - acquiescement simulé, si on veut, puisque la réfutation -l'autoréfutation- s'annonce; mais aussi acquiescement vrai, en raison d'une confiance inaltérable

envers le Logos dont l'autre participe, quoi qu'il dise. Il y a comme un effacement de Socrate pour que le Logos même ait la parole.

On peut distinguer différentes situations de parole selon le rôle que les interlocuteurs y jouent. Une première serait la situation éristique: parole comme dispute et combat; chacun sait toujours mieux que l'autre ce qu'il en est de la vérité; le sujet parlant a son importance maximale, la chose même a son importance minimale. Une seconde consiste dans une transmission du vrai par exposition, instruction, démonstration, en faveur de celui qui écoute avec docilité et respect. Ici la chose même est présente, mais elle *est présentée* plus qu'elle ne *se présente*; et l'argument d'autorité n'est pas absent. Une troisième serait le dialogue proprement dit, qui n'est pas, pour Platon, une forme contingente de la présentation du vrai, mais la forme nécessaire de sa manifestation. Ici, comme chez Hegel, le résultat n'est rien sans son devenir.

Si l'adversaire s'en tient à l'expression et néglige les distinctions selon les espèces, s'il passe ainsi du côté de l'éristique, c'est parce qu'il fait du principe : à natures différentes des fonctions différentes, un usage abstrait, sans se demander si toutes les différences sont des différences de nature et surtout si les éventuelles différences de nature justifient ou non une différence de fonctions : on ne peut pas faire le même cas de la différence entre le chauve et le chevelu et de la différence entre l'homme doué pour la médecine et l'homme doué pour la construction...

Le souci de Platon n'est pas ici de distinguer intrinsèquement les différences de nature et les différences accidentelles, mais de rapporter les différences qui se présentent parmi les humains à la distribution des fonctions : toute différence qui a une pertinence du point de vue de la distribution des fonctions, qui justifie que telle fonction soit confiée à un tel plutôt qu'à un tel sera dite différence de nature. Ainsi si la différence « sexuelle » entre l'homme et le femme ne justifie pas une distribution différentielle des fonctions dans la classe des gardiens, on dira que la différence sexuelle n'est pas une différence de nature du point de vue de la garde de la cité : « il n'existe aucune occupation propre à la femme en ce qui concerne l'administration de la cité » (455b).

Platon pense que si les aptitudes entre hommes et femmes sont différentes, ce ne peut être que par le degré et non pas en nature.

455b : « Et que chez le premier les fonctions du corps se subordonneraient à la pensée » : l'exercice d'une fonction demande une synergie entre la pensée qui conçoit et le corps qui réalise ; une aptitude naturelle se reconnaît à la rapidité d'acquisition de l'habitus du corps, à l'aisance avec laquelle les mouvements du corps accompagnent la pensée dans l'accomplissement de la tâche.

II/ 457C - 471C : EXAMEN DE LA SECONDE CONDITION DE LA JUSTICE DANS LA CITE : LA COMMUNAUTE DES FEMMES ET DES ENFANTS ; EXAMEN DES AVANTAGES DE CETTE COMMUNAUTE (SECONDE VAGUE).

La famille nucléaire est abolie dans la classe des gardiens et la parenté biologique est séparée de la parenté symbolique

457d – 458b : Socrate se proposait de traiter surtout de la possibilité au motif que c'est de ce côté que devrait se trouver la contestation la plus vive ; puis, devant le demande de son interlocuteur de ne pas négliger l'autre question, Socrate inverse le projet initial et il demande qu'on lui permette de procéder « comme les paresseux », c'est-à-dire de mettre entre parenthèses la question de la possibilité pour diriger (et réjouir) la pensée dans la représentation de tous les avantages devant

résulter de la communauté des femmes et des enfants. Que penser de cette inversion ?

Sa « mise en scène » vise à souligner sa signification philosophique. La pensée commune est obnubilée par ce qu'elle appelle « réalité », réalité qu'elle considère comme la mesure de ce qui est possible et ne l'est pas. Quand un projet se propose, avant même de chercher les raisons que nous pouvons avoir de le considérer ou non comme bénéfique, elle se demande si cela est réalisable ou non, compatible ou non avec ce qu'elle appelle la réalité. Et dès le moment où quelque chose lui apparaît comme « impossible », elle s'en désintéresse et le tient pour négligeable. La pensée commune se désintéresse du bien au motif qu'il n'est pas réalisable. Et c'est la raison pour laquelle Socrate envisageait de faire porter tout son effort sur la question de la possibilité. Mais ses interlocuteurs sont philosophes et demandent que l'on cherche aussi les raisons pour lesquelles cette communauté serait bonne. Socrate a ainsi l'occasion de renverser l'ordre initial, de suggérer que la question de la possibilité est seconde et que le philosophe, est d'abord celui qui pense le bien et qui réjouit sa pensée au spectacle du bien. Il y a quelque chose de philosophique dans l'attitude du paresseux qui évite de « s'épuiser en délibérations sur ce qui est réalisable et ne l'est pas » et qui fortifie sa pensée du bien en présence du bien. Cette paresse est apparentée au « loisir » du philosophe (Kant en exprime très justement l'esprit au début de la *Dialectique transcendantale* dans la *Critique de la raison pure* : « *La République* de Platon est devenue proverbiale comme exemple prétendu frappant d'une perfection imaginaire qui ne peut avoir son siège que dans le cerveau d'un penseur oisif... » - PUF, p. 264-265).

458c – 461c : organisation des unions entre hommes et femmes pour la procréation des enfants ; règles établissant les rapports de parenté.

Qui ces règles concernent-elles ? Les dirigeants, les dirigés ou la cité entière ?

Les termes dirigeants et dirigés peuvent s'entendre soit au sens d'une distinction dans la cité (entre les producteurs, dirigés, et les gardiens, dirigeants), soit au sens d'une distinction dans la classe des gardiens (entre dirigeants et auxiliaires), comme c'est le cas en 458c. Les règles de vie énoncées ne concernent pas les producteurs. On peut supposer que les producteurs vivront selon les règles en usage dans la cité grecque. Platon ne dit d'ailleurs presque rien sur la vie des producteurs, si ce n'est qu'ils doivent obéissance aux dirigeants de la cité et obéir non par contrainte mais par consentement. Les producteurs ne contribuent à l'excellence de la cité que négativement : en se limitant au rôle de producteur.

Platon pense qu'il y a deux conditions principales de la vie heureuse dans la cité. La première est la distribution des fonctions selon la qualité de l'âme : chaque âme doit recevoir la fonction correspondant à sa qualité (415 a). La seconde consiste à séparer rigoureusement le pouvoir et la richesse, la classe qui détient le pouvoir et la classe qui possède la richesse. Platon a la conviction que si le pouvoir et la richesse sont dans les mêmes mains, les dirigeants seront les prédateurs des dirigés. Il pense donc qu'une séparation est absolument nécessaire. Les producteurs vivent dans l'*avoir* et doivent renoncer au *pouvoir* : ils seront aussi riches qu'ils le veulent, le cité y est indifférente. L'essentiel est qu'ils n'usurpent pas les fonctions de gardien. Corrélativement les gardiens qui exercent le pouvoir doivent renoncer à l'*avoir*. S'ils doivent être, pour les dirigés, selon une formule de 416 b des « protecteurs bienveillants » et non pas des « tyrans sauvages », ils doivent recevoir, Platon l'a montré, une éducation très élaborée. Mais ils doivent aussi mener une certaine vie, une vie qui est marquée par le renoncement à l'*avoir*. Renoncement à la propriété privée [416 d : « nul bien ne sera la possession privée d'aucun d'entre eux... »], renoncement aux symboles de la puissance sociale (ils ne peuvent ni

posséder, ni utiliser ni même toucher ce qui est en or ou en argent - 416^c et sv), renoncement à l'espace privé de la famille nucléaire, vie en communauté. Vie ascétique.

Pourquoi donner aux unions le caractère le plus sacré possible [458^e] ? Une première raison tient à la nature de la chose : l'enfantement est divin³. Une seconde raison serait davantage politique : ceux qui sont unis et qui vont procréer, comme ceux qui sont témoins de cette union doivent avoir la conscience que, dans cette question, ce n'est pas l'homme qui prend les décisions mais le dieu, que l'homme est le servent d'une volonté divine. Cela favorise le mensonge dont il sera question plus loin.

459 a : Platon rapproche la sélection que les éleveurs pratiquent en contrôlant la reproduction de leurs animaux et la sélection que les dirigeants pratiquent en contrôlant les unions sexuelles des gardiens. Cette comparaison heurte notre conscience de la liberté et de la dignité des personnes. Mais si on veut malgré tout lui donner une signification philosophique, deux choses doivent rester en mémoire.

D'abord on doit, si je puis dire, distinguer le principe et l'application. Le principe : les hommes qui ont la plus haute qualité d'âme doivent non seulement détenir mais aussi transmettre le pouvoir à des hommes qui auront la même qualité d'âme ou peut-être même une qualité d'âme supérieure ; la qualité des gardiens doit s'inscrire dans la durée, traverser la succession des générations et même s'élever. Ce principe n'est pas en lui-même contestable. Il est mis en application de deux façons différentes ; 1/ les gardiens doivent chercher parmi *tous* les enfants ceux qui présentent les plus grandes promesses. Cela n'implique aucun eugénisme ; 2/ en même temps, Platon admet sans discussion que les meilleurs naîtront des meilleurs (III, 415 a : « la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous ») et sans doute aussi que la qualité d'âme acquise par la formation et l'éducation peut se transmettre aux descendants (ce qui ferait une sorte d'hérédité des caractères acquis) ; et ainsi, tout en reconnaissant la part de la contingence dans la filiation, il préconise des règles très contraignantes et eugénistes : les unions seront endogames, si l'on peut dire : entre producteurs, d'un côté, entre gardiens de l'autre, et les unions entre gardiens seront dirigés de telle sorte que la qualité des gardiens s'améliore.

Ensuite Platon pense qu'il y a dans la nature une hiérarchie des êtres et que, dans cette hiérarchie, c'est aux êtres d'un rang supérieur de prendre soin des êtres d'un rang inférieur, dans l'intérêt de ceux-ci. Quand dans le dialogue avec Thrasymaque, le rapport politique entre gouvernants et gouvernés est comparé au rapport entre le berger et son troupeau, Thrasymaque dit : le berger exploite son troupeau, il en est le prédateur, c'est dans son intérêt à lui qu'il l'entretient. Et Socrate lui répond : ce n'est pas vrai, le souci du berger est le soin de son troupeau (Y a-t-il au demeurant vraiment une opposition ? le berger peut avoir pour fin la santé ou la beauté de son troupeau et en même temps en être le prédateur ; le troupeau peut être pour le berger une fin relative, sans être une fin en soi...). Nous sommes ici dans la même situation. L'éleveur d'oiseaux est fondé à régler leur reproduction d'abord parce qu'il est d'un rang supérieur, ensuite parce que c'est dans l'intérêt de sa volière, dans l'intérêt des oiseaux, non pas individuellement mais comme espèce, qu'il le fait, ce n'est pas (ou pas seulement) dans son propre intérêt. Identiquement, les dirigeants règlent et sont fondés à régler les unions sacrées entre les

³ *Banquet*, 206 c : « Une fécondité, vois-tu, Socrate, existe, dit-elle chez tous les hommes : fécondité selon le corps, fécondité selon l'âme et, quand on en est venu à un certain âge, alors notre nature est impatiente d'enfanter. Or cet enfantement est impossible dans la laideur, mais non point dans le beau. L'union de l'homme et de la femme est en effet un enfantement, et dans cet acte, il y a quelque chose de divin ; c'est même, chez ce vivant qui est mortel, un caractère d'immortalité ».

auxiliaires parce qu'ils sont d'un rang supérieur (ou du moins parce qu'ils agissent au nom de ceux qui sont d'un rang supérieur : les dieux) mais aussi parce que c'est dans l'intérêt de la classe des gardiens et de la cité tout entière. Toute cette construction est étrangère à la conscience d'une valeur absolue de la personne, de sa liberté et de sa dignité. Mais on ne peut lui rendre justice qu'en reconnaissant qu'elle s'inscrit dans une conception hiérarchique de l'être selon laquelle la fonction de chacun est de favoriser la diffusion du bien en veillant sur ce qui lui est inférieur.

459c : La procréation des gardiens n'est pas abandonnée à la contingence des choix individuels. Les dirigeants de la cité décident du nombre des enfants à naître pour que la cité reste aussi identique à elle-même que possible et ils désignent les procréateurs, dans un but eugéniste, en favorisant les rencontres des uns et en défavorisant les rencontres des autres, en laissant vivre la progéniture des uns et en supprimant la progéniture des autres. Mais ces décisions et la façon dont elles sont mises en œuvre se font à l'insu des procréateurs, dans une mise en scène qui fait passer pour relevant du hasard ce qui relève de la volonté humaine.

Pourquoi cette mise en scène ? Un homme ne peut pas vivre dans l'estime de soi s'il a la conscience que sa liberté d'agir est soumise à une limite arbitraire, surtout quand l'action se rapporte à ce que nous nous représentons comme notre identité et notre valeur. Or Platon est convaincu que la liberté d'agir des individus doit être limitée en vue du bien commun, et il est aussi convaincu que les limites imposées ne pourront manquer d'apparaître, à un moment ou à un autre, comme arbitraires, surtout si elles sont imposées par une volonté humaine. Le recours est de travestir la volonté humaine qui impose la limite en volonté divine ou en volonté du destin. D'où un tirage au sort truqué, la solennité sacrée donnée aux unions, la relégation des enfants qui naîtraient en dehors des unions décidées par les gardiens.

Concernant les soins et l'éducation des enfants, on constate la même mise à l'écart de la cellule familiale nucléaire. Aucune mère qui allaite ne doit pouvoir reconnaître son enfant biologique (460d). La parenté biologique se réduit à la gestation ; dès que l'enfant est né, les liens du sang sont neutralisés : avoir engendré ou enfanté ne donne aucun droit à la reconnaissance de l'enfant biologique comme « le sien ». C'est pourquoi les nominations de parenté (et le code de relation qui les accompagnent) sont séparées des liens du sang et se font de classe d'âge à classe d'âge, et les parents s'occupent non pas des enfants qui sont nés d'eux mais de tous les enfants appartenant à la même classe d'âge que leurs « propres » enfants. Le but de ces dispositions est exactement le même que celui de l'abolition de la propriété privée. S'il existe une famille nucléaire où les enfants naissent et sont éduqués, les liens du sang se prolongent et se fortifient par les relations symboliques que crée l'éducation, et chacun préférera ses enfants à ceux des autres ou sera jaloux des qualités de ceux des autres. Il y aura inévitablement des dissensions qui nuiront à l'unité de la classe des gardiens. Pour qu'il y ait unité, il faut séparer la parenté biologique (la procréation) et la parenté symbolique (l'éducation, les devoirs réciproques et les dispositions affectives qui se tissent entre deux générations).

Existe-t-il une règle de prohibition de l'inceste ? On en retrouve les linéaments en 461c, mais cette règle est mise en œuvre d'une façon assez restrictive, puisqu'elle ne concerne que les hommes et les femmes qui ont dépassé l'âge d'engendrer.

Pour conclure ce point : l'organisation politique de la procréation et de l'éducation a deux finalités : améliorer la qualité des gardiens et rendre impossible le repli d'une famille nucléaire sur un espace privé dont l'intérêt serait différent de celui de la classe entière des gardiens

De 462a à 466d, Socrate montre que les mesures qui viennent d'être préconisées sont très favorables à l'unité de la cité, unité qui est son plus grand bien.

462c-d : « Et c'est bien cette cité qui se rapproche le plus d'une personne unique » <henos anthropou>. L'unité qui est nécessaire à une cité pour qu'elle soit bonne et heureuse doit se rapprocher autant que possible, dit Platon, de l'unité d'un homme – car un homme souffre « *en entier* » de la lésion d'une partie du corps.

On ne doit pas en conclure que Platon aurait une théorie « organique » ou « organiciste » de l'Etat, que le bien de l'Etat serait différent de celui des individus et supérieur, et que le bien des individus devrait être sacrifié au profit de ce bien supérieur ou subordonné à lui. Interpréter les choses ainsi, ce serait supposer que l'individu peut avoir un bien propre en dehors de la cité et que la cité lui demande d'en retrancher une part à son profit. Or il n'y a pas pour l'individu de véritable bien en dehors de la cité, et le bien de la cité est son propre bien. La seule condition du bonheur de la cité et de tous les citoyens qui la composent est que la finalité du fonctionnement social soit le bien de la cité entière, ou de tous les citoyens qui la composent et non le bien d'une classe ou d'une fraction, ce qui implique que les dirigeants aient toujours conscience que le gouvernement de la cité se fait pour le bien de la cité entière et non pour leur propre bien, et que c'est précisément quand leur but est le bien de la cité entière qu'ils font leur propre bien. Ce qui les maintient dans cette conscience, c'est leur éducation, mais c'est aussi leur style de vie et en particulier leur renoncement à l'ordre de l'avoir, la stricte séparation de l'avoir et du pouvoir. Celui qui manque au principe de cette séparation, celui qui, en raison d'« une conception insensée et juvénile du bonheur », « s'approprie par son pouvoir tous ces biens qui se trouvent dans la cité », ruine son bien et son bonheur en même temps que ceux de la cité.

466d : « En ce qui concerne ceux qui sont engagés dans la guerre... »

Après une brève nouvelle mention de la question de la possibilité, qui sera encore différée, Platon traite de la guerre. Il n'a pas le souci de penser un droit international, un lien cosmopolitique entre des cités justes qui auraient, par ce lien, la garantie d'une paix durable. Il suppose que la cité juste est insérée dans un milieu qui ne diffère pas sensiblement du monde grec et barbare, c'est-à-dire un monde où les cités se font la guerre les unes aux autres et doivent donc avoir une armée capable de les défendre. La fonction d'auto-défense lui apparaît essentielle, sur le plan individuel et collectif. Sur le plan individuel : il n'y a pas, parmi les auxiliaires, de procès pour violences ou voies de fait, car ils sont capables de se défendre eux-mêmes (464e). Sur le plan de la cité entière : la cité se donne par ses auxiliaires un pouvoir d'auto-défense contre ses ennemis, de l'extérieur comme de l'intérieur.

Concernant la guerre, Platon aborde trois questions.

La première concerne la présence au combat des enfants destinés à devenir des gardiens. Platon y est très favorable, à la fois pour la défense de la cité et pour la formation des enfants. Pour la défense de la cité : les combattants seront plus ardents s'ils ont à se battre sous le regard de leurs propres enfants et à susciter leur admiration (467a). Pour la formation des enfants : c'est au moment où leur âme est encore malléable qu'il doivent apprendre à surmonter la peur du danger.

La seconde concerne les sanctions ou les récompenses pour les actes accomplis au combat : abandon à l'ennemi de celui qui s'est rendu, honneurs funèbres pour celui qui est mort au combat.

La troisième concerne les lois de la guerre, les règles que les ennemis devraient respecter à la guerre, afin que soit possible, après la guerre, une réconciliation, c'est-à-dire un état de paix véritable, sans désir de revanche (470e : « ...réfléchir au fait qu'ils finiront par se réconcilier et qu'ils ne seront pas toujours

en guerre »). Ces règles sont énoncées pour les grecs : Platon estime que les grecs sont d'une seule et même race, qu'ils sont par nature amis, et que la guerre entre eux est une maladie (partout où l'unité est « naturelle », comme dans un organisme vivant, la division est « contre nature » et constitue une maladie). En revanche, il estime que barbares et grecs sont d'une race différente et que la guerre est naturelle entre eux. La conséquence est claire : si la guerre est contre-nature, elle doit être soumise à des règles qui rendront possible la restauration de la paix, c'est-à-dire le rétablissement de la nature; si la guerre est conforme à la nature, elle peut et même doit se perpétuer indéfiniment et il n'y a donc pas à prévoir des conditions de réconciliation. Le fondement des lois de la guerre, de la discrimination du permis et du défendu n'est pas cherché dans une analyse des fins de la guerre, ou dans la conscience d'une obligation envers l'homme comme être raisonnable, mais dans la fraternité ou la communauté du sang. Ces lois préconisent de renoncer à tout ce qui peut éveiller une haine durable et compromettre la paix : la réduction en esclavage des vaincus, le non-respect (ou la non restitution) des cadavres, l'offrande aux dieux des armes des vaincus, la dévastation des terres

471c. Au moment de présenter à ses interlocuteurs l'organisation de la classe des gardiens, Socrate a demandé que la question de la possibilité soit différée et qu'on s'occupe d'abord des effets bénéfiques de cette organisation. Ces effets bénéfiques sont présentés jusqu'en 472a, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'un des interlocuteurs rappelle que la question de la possibilité a été jusqu'alors suspendue et qu'il faut la traiter [« mais faisons l'effort de nous persuader de la question même ; qu'il s'agit de quelque chose de possible, et comment cela est possible, et le reste, laissons-le de côté »]. Socrate va donc infléchir le dialogue vers la question des « conditions de réalisation » de la cité idéale.

Mais auparavant, il précise le sens de la recherche qui a été menée jusqu'à présent à l'aide du concept de « modèle » <paradeigma> .

472b : « c'est en recherchant ce qu'est le justice et l'injustice... ».

La langue distingue lexicalement le juste et l'injuste ; nous avons tous, comme Polémarque ou Céphale, une certaine conscience de ce qui est juste et injuste. Mais quelle est la validité de cette distinction ? Chercher à définir le juste et l'injuste, c'est se demander s'il s'agit d'une distinction purement conventionnelle (juste = permis ; injuste = défendu) ou bien d'une distinction fondée dans la nature des choses.

Mais comment mettre à l'épreuve la validité de cette distinction ? Deux « méthodes » se présentent, et c'est l'échec de la première qui ouvre la voie à la seconde.

La première méthode consiste à soumettre la conviction commune que le juste et l'injuste sont des polarités opposées à l'épreuve de la réalité empirique. Le résultat, c'est le renversement de la conviction initiale ; il est impossible de discriminer le juste et l'injuste, car chaque terme se renverse en son contraire. Supposons, avec Polémarque et Simonide, que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû ; il en résulte qu'il faut rendre à l'ami, quand il le demande, le dépôt qu'il vous a confié. Mais si cet ami est devenu fou et si la restitution du dépôt doit lui nuire, ce qui passait pour juste devient injuste et ce qui passait pour injuste devient juste. S'il suffit d'une variation de situation pour que le juste et l'injuste s'inversent, on peut soupçonner la discrimination d'être arbitraire. Toutes les autres situations que Socrate examine se prêtent au même renversement. Supposons qu'un homme juste passe aux yeux de tous pour injuste, ou qu'un homme injuste passe aux yeux de tous pour juste, supposons donc que l'apparence soit l'inversion de l'être, où est le juste, où est l'injuste ? la frontière se brouille. Supposons qu'un homme qui se conduit habituellement de façon juste reçoive le pouvoir de Gygès :

ne va t-il pas aussitôt devenir injuste, prouvant ainsi que juste et injuste sont purement « de situation » ? Et on pourrait ajouter que les hommes sont en désaccord sur ce qu'il faut entendre par juste et injuste : pour Thrasymaque, le juste, c'est ce qui est avantageux au plus fort, c'est ce qui est à l'avantage des gouvernants ; pour Socrate, ce serait plutôt ce qui est à l'avantage des gouvernés ; qui croire ? Si ce qui est juste pour l'un est injuste pour l'autre, comment prendre au sérieux la discrimination entre juste et injuste ? Si justice en deçà des Pyrénées, injustice au delà, que pourraient être le juste et l'injuste sinon un ensemble de conventions sociales plus ou moins arbitraires et fragiles : toute société discrimine le permis et le défendu selon les rapports de force entre citoyens ; changeons le rapport de force : le juste devient injuste comme l'injuste devient juste.

Bref lorsqu'on soumet à l'épreuve de la réalité empirique la discrimination du juste et de l'injuste, elle se dissout dans la confusion : le juste est injuste et l'injuste est juste. Le langage, en discriminant le juste et l'injuste, nous fait croire qu'il s'agit de réalités ayant une identité distincte. Rapportons nous aux faits, à l'expérience, et nous voyons que ces prétendues réalités ne sont que des fictions : il n'y a que des rapports de force et des contes pour enfants. Dès lors, de deux choses l'une : ou nous changeons la méthode de mise à l'épreuve, ou nous renonçons aux catégories de justice et d'injustice.

La riposte de Socrate est double. Face au danger d'une dissolution du juste, le plus urgent est de restaurer la différence, de rétablir la justice et l'injustice dans leur identité distincte en « suspendant » le plan de la réalité empirique et en construisant le concept d'une justice qui ne serait que justice, d'un homme juste qui serait parfaitement juste. Supposons qu'il s'agisse de fictions, au sens d'objets construits par la pensée, n'ayant aucun référent en ce que nous appelons communément « réalité » : cela ne nous empêche pas de les examiner en nous demandant en particulier s'il y a des raisons de penser que l'homme parfaitement juste (qu'il existe ou non) serait heureux en vertu de sa justice et si l'homme injuste serait malheureux en vertu de son injustice. La réalité empirique est trompeuse : elle montre que l'homme juste est méprisé et que l'homme injuste est glorifié ; elle nous incline à penser que le premier est nécessairement malheureux et le second nécessairement heureux, et ainsi même si nous résistons à admettre que l'injustice doit être préférée, nous n'en sommes pas moins dans la confusion du jugement car personne ne peut choisir la justice, s'il est convaincu que ce choix le rendra nécessairement malheureux. Mais la réalité empirique ne nous apprend rien sur la disposition de l'âme, considérée intrinsèquement, elle ne nous apprend rien sur le bonheur que l'âme juste devrait à sa justice ni sur le malheur que l'âme injuste devrait à son injustice. Pour tester l'aptitude intrinsèque de la justice à rendre heureux et l'aptitude intrinsèque de l'injustice à rendre malheureux, il faut penser les objets dans la pureté de leur essence et suspendre les variables contextuelles (l'homme juste passe pour injuste, l'homme juste devient injuste, etc.) qui troublent le jugement et nous empêchent de savoir ce que nous devons vouloir. Si nous savons que la justice, considérée intrinsèquement, rend heureux et que l'injustice, considérée intrinsèquement rend malheureux, si nous avons des raisons de penser que les hommes (variables contextuelles mises à part) sont plus ou moins malheureux à proportion de leur justice ou de leur injustice, alors nous retrouverons la liberté du jugement. Voilà ce que montre le passage 472c et la fin du livre IX, en 529b : « ... pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, se donner à lui-même des fondations ».

Une fois que l'examen du pur concept de justice nous a montré que le juste a une essence et que la participation à cette essence rend heureux, une fois que nous n'avons plus de doute sur le cap à suivre, sur la fin que nous devons vouloir, la

question des conditions de réalisation doit être posée. Il y a donc une mise à l'épreuve (une épreuve de réalité) mais qui inverse la façon dont on conçoit habituellement l'épreuve de réalité. Nous ne demandons plus au réel empirique, à la réalité existante de juger nos concepts, nous demandons à nos concepts de devenir des modèles, c'est-à-dire de nous servir de règles pour la construction d'une autre réalité que la réalité empirique, une réalité « idéale », non au sens où elle serait incapable d'exister dans le monde humain, mais au sens où elle est issue de la pensée. La question de savoir si et comment ce modèle est possible ou réalisable est évidemment fondamentale, puisque le rôle d'un modèle est d'offrir un guide pour l'action. Mais l'évaluation de sa possibilité ne consiste pas à revenir à la première méthode à juger l'idéal au nom du réel, elle consiste plutôt à chercher comment rendre le modèle opérant, elle consiste à chercher des médiations entre l'idéal (en l'occurrence la cité « bonne », avec des gardiens qui vivent en commun) et le réel empirique. Cette médiation, ce sera le philosophe-roi.

Cette médiation se présente elle-même, il est vrai, comme difficilement réalisable : Platon ne pense pas qu'un simple citoyen qui serait un homme juste doive se mêler des affaires politiques pour tenter d'établir une bonne constitution (496d). Il admet la possibilité qu'un enfant de roi ait un naturel philosophe, mais le risque est grand (grand à la mesure même de ses qualités) qu'il soit corrompu avant d'avoir les qualités qui lui permettrait de gouverner en philosophe-roi et de réaliser une approximation de la cité idéale (502a). La difficulté se présente comme un cercle : la philosophe-roi ne peut apparaître que dans une cité juste, mais pour qu'une cité soit juste, elle doit être gouvernée par le philosophe-roi.

III/ 473 C : LE PHILOSOPHE-ROI⁴

Jusqu'au moment du dialogue où nous sommes parvenus, les gardiens de la cité ont été présentés comme ceux qui, grâce à un bon naturel et à une éducation appropriée, sont capables, dans toutes les circonstances, de « [s'en tenir] au principe qui leur impose de toujours faire ce qui se présente à eux comme le bien supérieur de la cité » (413c, p. 207). L'accent a été mis sur ce qu'on pourrait appeler, en termes aristotéliens, vertus éthiques ou vertus du caractère. Ce que Platon souligne à présent, c'est que cette fermeté invariable du caractère ne sera donnée qu'à celui qui s'est élevé à la vie philosophique et à la connaissance de l'être véritable. En langage aristotélien, on dirait : il n'y a pas de vertu « éthique » sans vertu « dianoétique ».

Il va donc s'agir de « définir qui sont les philosophes » (474b)

Avant Platon, on ne rencontre que deux occurrences du terme philosophe.

Dans les fragments d'Héraclite, d'abord : « il y a grand besoin que ceux qui enquêtent sur le multiple soient hommes épris de sagesse <philosophoi> (DK 35). Cette proposition serait une critique des Pythagoriciens et de leur polymathie, c'est-à-dire de leur quête d'une multitude de connaissances. On attribue aux Pythagoriciens la formation du terme « philosophe ». Interrogé par Léon, tyran de Sicyone ou de Phliunte sur ce qu'il était, Pythagore aurait répondu « philosophe », car il considérait que « nul n'est sage, si ce n'est Dieu ».

Dans *L'éloge d'Hélène* de Gorgias ensuite : Gorgias distingue plusieurs ordres de discours. Les uns sont les controverses opposant les « discours philosophiques », controverses qui « servent à montrer la vitesse de l'intelligence <gnomè>, c'est-à-dire la facilité avec laquelle elle peut faire varier la confiance

⁴ Voir aussi *Politique*, 301e – 302b

qu'accorde l'opinion ». Les autres sont « les discours des météorologues qui, substituant opinion à opinion [...] font que des choses incroyables et inapparentes se révèlent aux yeux de l'opinion ». Les autres enfin relèvent de la rhétorique. Il y a rhétorique là « où un seul discours peut charmer et persuader une foule nombreuse s'il a été écrit avec art et non pas parce qu'il a été énoncé en toute vérité ». Ce texte de Gorgias laisse penser que certains sophistes présentaient leur pratique sous le nom de philosophie, ce qui explique les critiques de Platon.

L'adjectif « philosophos » est substantivé pour la première fois dans le *Phédon*, et Platon précise qu'il parle, sous ce nom, de ceux qui philosophent « purement », « droitement », « réellement », ce qui laisse supposer que ce nom est revendiqué par des personnes que Platon ne reconnaît pas comme philosophes. Même souci dans la *République* de distinguer le philosophe et celui qui, sans l'être, peut être pris pour philosophe : l'amateur de spectacle.

Dans la *République*, la figure du philosophe, jointe à l'idée d'un naturel philosophe, est mentionnée pour la première fois au moment où (375d, fin) Platon remarque que les gardiens doivent avoir en même temps deux qualités contraires : ils doivent être « remplis d'une ardeur proche de la colère » pour être indomptables envers les ennemis et ils doivent être doux envers ceux qu'ils sont chargés de protéger. Cette unité des contraires paraît d'abord irréalisable [375c : « qu'il soit pourvu des deux semble de l'ordre de l'impossible... »] jusqu'au moment où l'analogie récurrente du dialogue, l'analogie entre les gardiens et les chiens de bonne race, vient offrir une issue : si les chiens de bonne race sont capables de conjuguer des qualités contraires : douceur envers ceux qu'ils connaissent et colère envers ceux qu'ils ne connaissent pas, on peut raisonnablement présumer que les gardiens le seront aussi. On voit bien à nouveau la fonction de l'analogie : elle étend notre regard au delà du « donné », au delà de l'expérience. Autour de nous, il y a les violents qui sont les prédateurs et les doux qui sont les proies, et nous nous disons : ce sont des qualités contradictoires, la nature de l'homme ne peut pas les accueillir ensemble. Mais qu'est-ce qui, dans l'homme, relève de sa nature, qu'est-ce qui relève de la perversion du fonctionnement social ? On ne peut le savoir que par une sorte de « réduction » du fonctionnement social qui lui-même passe par une analogie.

L'analogie permet d'établir non seulement que la nature des gardiens pourra unir colère et douceur mais aussi que cette nature sera une nature philosophe. Le chien de race est doux envers le connu et il a de l'hostilité envers l'inconnu. Selon l'analogie, les gardiens présenteront la même disposition ; et s'ils présentent la même disposition, alors nous devons leur attribuer le désir de connaître : ils seront *philomathès* et *philosophos*, leur douceur et leur colère auront une seule et même source, qui est le désir de savoir. Et c'est ce désir de savoir qui maintient l'harmonie entre la colère et la douceur. Lorsque l'éducation des gardiens est unilatérale, lorsque la gymnastique prend le premier rang au détriment des Muses, le désir de savoir s'affaiblit et la violence éclipe la douceur (voir 411c-e). Quand la violence éclipe ainsi la douceur, le naturel ardent et le naturel philosophe se désunissent et nous pouvons alors les distinguer. Mais que nous puissions les distinguer lorsque l'éducation est unilatérale n'exclut pas leur unité foncière : dans le gardien accompli, les deux qualités sont absolument inséparables : sa douceur n'est pas de faiblesse, puisqu'elle est celle de quelqu'un qui ne craint pas la mort.

Qu'est-ce qui définit le philosophe, qu'est-ce qui constitue le naturel philosophe ? C'est, selon 474b - 475c une certaine orientation du désir : le désir de la sagesse

Que la philosophie soit désir et amour, de nombreux passages des dialogues l'établissent. On mentionnera *Gorgias*, 480c-d [Socrate à Calliclès : « ...mais j'ai

observé, et c'est ce qui me fait parler ainsi, que nous éprouvions tous deux le même genre de sentiment <pathos> et que nous étions deux amoureux, épris chacun de deux objets, moi d'Alcibiade, fils de Clinias, et de la philosophie, toi du Démos athénien et de Démos fils de Pylampe] – *Charmide* 154b [Pleiade, I, p. 254] – *Phèdre* 248d [des âme qui perdent leurs ailes et qui tombent sur la terre, celle qui a vu le plus « s'implante dans une semence productrice d'un homme destiné à devenir un ami du savoir ou un ami de la beauté, ou un homme cultivé et connaisseur en choses d'amour » <mousikou tinos kai erôtikou>], et surtout *Banquet*, notamment le mythe de la naissance d'Erôs [203b – 204c].

En 474d et sv., le souci de Socrate est de montrer que celui qui aime un objet l'aime dans toute son extension ou que l'objet de son amour a un caractère d'universalité. Il recourt à une analogie : l'homme érotique, c'est homme qui aime tous les garçons qui sont dans l'éclat de la jeunesse, quels que soient leurs caractères physiques distinctifs ; l'amant n'est pas indifférent à ceux-ci, puisqu'il aime le nez épaté de l'un ou aquilin de l'autre ; mais ce n'est pas en raison de ces caractères particuliers qu'il aime, c'est, inversement, parce qu'il aime que ces caractères particuliers deviennent, à ses yeux, des manifestations de la beauté. L'amour n'est pas indifférent au particulier, mais il aime le particulier à la lumière de l'universel (ou dans la lumière de l'Idée). Et c'est pourquoi sa fin n'est pas, ne peut pas être, de prendre, de capter, d'assujettir un objet particulier, elle est plutôt de le laisser être ou de le laisser rayonner de ce qu'il annonce ou encore de le « faire croître » pour l'égaliser à ce qu'il promet (on distinguera donc deux figures opposées du désir : l'une relève de l'*Erôs* tel que le présente le *Banquet*, l'autre relève de l'*epithumia*, au sens du *Gorgias* ou de *République*.) ; c'est pourquoi aussi le *Banquet* dessine une dialectique ascendante de l'amour : l'amour « se croit » d'abord fixé au particulier et c'est la découverte progressive du véritable objet de l'amour qui est le ressort de la dialectique ascendante. Si l'homosexualité présente, pour Platon, une signification philosophique, c'est sans doute de ce côté qu'il faut la chercher. L'amour hétérosexuel donne le désir d'enfanter, il est donc en son fond désir d'immortalité, désir de l'être, mais l'ascension dialectique y est comme « fixée », immobilisée dans les fins de la nature. L'amour homosexuel donne le désir d'enfanter, mais il ne sait pas ce qu'il désire enfanter, il donne à l'amant une exaltation qui ne connaît pas sa fin, qui peut ainsi devenir interrogative et initier le chemin de la « prise de conscience » que l'amour est amour du beau en soi.

Le passage 474c–475c aboutit à la conclusion que le philosophe, comme tous ceux qui sont possédés du désir de quelque chose, désire toute l'espèce de l'objet qu'il aime. Il aime la sagesse <sophia> ou la connaissance tout entière, il est philo-mathe et philo-sophe, Or il y a une façon de comprendre cette définition qui aboutit à la dissolution du concept de philosophie : c'est celle qui ferait du philosophe une sorte de boulimique de la connaissance, un homme qui serait curieux de tout ce qui se dit ou s'écrit ou se donne en spectacle. Comment la connaissance que le philosophe désire peut-elle être universelle sans se perdre dans une curiosité infinie (sans limite) de tout ce qui se présente ? Comment faut-il comprendre cette universalité pour qu'elle n'aboutisse pas à une dissolution pure et simple du concept de philosophie ? C'est à cette question que répond l'entrée en scène de l'« Idée » <eidos> et la distinction, que l'Idée rend possible entre la connaissance et l'opinion.

Bref il va s'agir de distinguer celui qui est réellement philosophe et tous ceux qui lui ressemblent sans l'être.

Qui sont-ils ? Ce sont ceux qui aiment voir et entendre les spectacles (et particulièrement les spectacles tragiques, ceux qu'on représente aux Dionysies), et

symétriquement ceux qui ont les connaissances pour réaliser ces spectacles – ou dont les connaissances concernent les « arts inférieurs ».

Sont inférieurs, parmi les arts, ceux dont l'objet ou le domaine est inférieur : non la vérité ou le bien, mais l'imitation de la vérité et du bien.

Mais en filigrane apparaît aussi l'idée que l'art comme tel n'est pas le véritable savoir, le savoir de ce qui est complètement être.

Art est la traduction du mot *technè* qui désigne chez les Grecs le savoir-faire, le savoir de celui qui s'y entend dans un certain domaine, un domaine délimité, et y acquiert une maîtrise. Relève de la *technè* le savoir de l'artisan, <banausos> c'est-à-dire celui qui travaille au feu d'un fourneau, le forgeron, le potier, etc..., mais aussi le savoir du médecin ou de l'architecte ou du pilote ou même du mathématicien (*Rép.* 511c qualifie de *technai* [traduit par « disciplines »] l'ensemble des sciences mathématiques⁵) ou encore le savoir du citoyen (*Lois*, 846d, Pleiade p. 947) : le citoyen, (comme l'artisan) ne doit s'occuper que de sa propre *technè*, qui « demande à la fois beaucoup d'exercices et de multiple études ».

Le savoir que désigne le terme *technè* est valorisé quand il est opposé à *empeiria*. C'est le cas dans le *Gorgias* : la rhétorique, montre Socrate, n'est pas une *technè*, car elle ne peut pas, comme la médecine ou l'architecture, nommer l'objet sur lequel s'exerce sa compétence. C'est une connaissance empirique <empeiria> qui relève de la flatterie. Socrate montre que la santé, dans l'âme et le corps, est une manière d'être ou réelle ou apparente. La santé vraie de l'âme relève d'une *technè* qui est la politique (et comprend deux branches: *instauratrice*: la législation et *restauratrice*: la justice). La santé vraie du corps relève d'une *technè* qui n'a pas reçu de nom englobant et dont les deux branches sont la gymnastique qui instaure la santé, et la médecine, qui la restaure quand elle s'est altérée. A chacun de ces arts correspond une forme de la flatterie : à la législation correspond la sophistique et à la justice correspond la rhétorique ; à la gymnastique correspond la toilette, à la médecine correspond la cuisine. Voir aussi *Phèdre* qui distingue (260e, Pleiade p. 55) une vraie rhétorique et une fausse rhétorique et définit la seconde comme une routine dénuée d'art <atechnos tribè> et *Lois* qui condamne une certaine « technique des procès », qui se prétend capable de donner la victoire, que la cause à défendre soit ou non juste, technique qui est plutôt, précise Platon, une routine dépourvue d'art, qu'un art.

La philosophie peut-elle se penser comme une *technè* ? Le paradoxe est que sa situation n'est pas sans ressemblance avec celle de la rhétorique et de la sophistique.

Socrate montre souvent que les hommes de métier tirent leur compétence de leur spécialisation et que le revers de cette compétence *locale* est l'obligation de renoncer à se croire compétent dans les autres domaines. Un savoir a un objet délimité et un savoir qui prétendrait avoir compétence sur tous les objets est très suspect. Or tel est le cas du rhéteur et du sophiste.

Le *Gorgias* le montre. Interrogeant Gorgias sur l'essence de la rhétorique, Socrate lui demande de la définir comme on définit la médecine ou l'architecture, c'est-à-dire par son objet (449d : « dis-moi à quel objet se rapporte la rhétorique...? »). Or ce qui apparaît d'emblée, c'est que la rhétorique est d'une telle nature que son objet se dérobe.

⁵ Voir le commentaire de St Thomas: « dans les matières spéculatives, il y a quelque chose qui est de l'ordre de l'opération, par ex. la construction d'un syllogisme ou d'un discours correct ou l'opération de la mesure et du calcul; c'est la raison pour laquelle les dispositions spéculatives de la raison qui sont ordonnées à des opérations de cette sorte sont appelées métaphoriquement "arts"... »

Gorgias affirme d'abord que la rhétorique est l'art des discours, l'art dans lequel le discours tient la première place; l'objet se dérobe, puisque la rhétorique n'est pas la seule pratique où le discours tient la première place; en outre le discours désigne plutôt le moyen d'action de la rhétorique que son « objet » (au sens où l'on dit que le pair et l'impair sont l'objet de l'arithmétique).

Puis il affirme que la rhétorique porte sur « les plus grandes et les meilleures entre les choses humaines » ; à nouveau l'objet se dérobe ; il n'est pas désigné dans sa nature, mais dans sa valeur ; et dans une valeur contestée : l'art de la médecine ou l'art de la finance prétendent eux aussi produire les plus grandes et les meilleures entre les choses humaines.

Puis il soutient que la rhétorique procure la liberté et la suprématie sur les autres dans sa patrie; l'objet se dérobe, puisque ce « pouvoir » relève plutôt des effets que de l'objet. Puis il affirme que la rhétorique est le pouvoir de persuader ; Socrate se déclare satisfait (453a : « tu me parais avoir déterminé aussi exactement que possible quel art est selon toi la rhétorique »), mais c'est seulement parce que cette définition offre une prise au travail dialectique; car dans cette définition, comme dans les précédentes, l'objet se dérobe : la médecine donne aussi une persuasion (en l'occurrence une persuasion au sujet de la santé) mais c'est en tant que *technè*, non en tant que médecine. Et ce n'est qu'en 454b que quelque chose qui ressemblerait à un objet de la rhétorique apparaît : il s'agit du juste et de l'injuste, tels qu'ils se plaignent devant les tribunaux. Bref Platon cherche à montrer que l'objet de la rhétorique est problématique : il n'est pas délimité, comme celui d'une *technè*, il est partout et nulle part

Mais n'est-ce pas aussi le cas de la philosophie, si du moins celle-ci se présente comme un amour universel du savoir ? Peut-elle prétendre être un savoir, si son domaine n'est pas délimité comme celui d'une *technè* ? Comment le philosophe peut-il désirer la connaissance comme telle ou universellement sans tomber dans le mirage d'une pseudo-compétence universelle, sans entrer dans une proximité suspecte avec la rhétorique et la sophistique ou (c'est sur ce point que le passage met l'accent) avec la passion des spectacles tragiques ?

Platon répond : il est en un sens lui aussi un amateur de spectacle, mais le seul spectacle qui lui convienne est celui de la vérité. Et il n'y a pas d'autre spectacle de la vérité que la connaissance des Idées <eidos>. C'est donc la théorie des Idées qui répond à la difficulté. Si le philosophe désire une connaissance universelle, c'est au sens où il désire connaître les Idées qui ordonnent chaque domaine du réel, ou mieux *l'Idée* en tant que telle, l'être-Idée, les rapports (de participation) entre les Idées et les réalités sensibles homonymes et les rapports des Idées entre elles (en particulier la ou les Idées pour ainsi dire transversales à toutes les autres et qui sont principe d'être et de connaissance pour toutes les autres). Le philosophe et sa connaissance universelle ne sont pas exactement sur le même plan que les autres connaissances, l'orientation du regard n'est pas la même. Le géomètre a une connaissance de l'*eidos* de la quantité continue, puisqu'il est géomètre. Mais il ne la connaît qu'à travers sa distribution en une multiplicité de figures différentes avec des propriétés différentes et non pas en tant qu'*eidos*: dans sa pratique de géomètre, l'*eidos* de la quantité continue va de soi et il ne l'interroge pas en tant qu'*eidos*. De même il se pourrait que Périclès ait une certaine connaissance de la justice (ou au moins une opinion droite sur la justice), car sans cette connaissance, il ne pourrait pas être un homme politique juste. Mais cette connaissance (ou cette opinion droite) consiste à se laisser diriger par l'*eidos* de justice, plutôt qu'à contempler en elle-même l'idée de justice. Et c'est pourquoi Périclès n'a pas su, sans doute, être *toujours* juste ni pu transmettre à ses enfants ni à personne d'autre ce qu'il savait de la justice. Le dirigeant de la cité juste ne se

laisse pas seulement conduire par la justice comme par une inspiration : il contemple l'Idée de la justice.

La notion d'Idée va donc permettre de penser l'originalité de la connaissance philosophique dans le champ de la connaissance, ainsi que la distinction de la connaissance philosophique et de l'opinion. Dans le passage 476a et sv., c'est la seconde de ces questions qui est centrale.

L'amateur de spectacles aime les belles sonorités, les belles couleurs, les belles figures, c'est-à-dire un beau qui est multiple ; il reconnaît l'existence des belles choses mais non celle du beau en soi ; il aime ce que Platon va présenter comme l'objet de l'opinion. Le philosophe est celui qui reconnaît et aime l'Idée du beau, le beau un, unique.

Pour introduire la notion d'Idée, Platon construit l'argumentation suivante : le beau est l'opposé du laid, donc il s'agit de deux choses différentes ; si ce sont deux choses différentes, chacune d'elles est une ; mais l'Idée *une* paraît multiple dès le moment où elle est considérée dans les choses (sensibles) qui en participent et dans les relations des Idées entre elles [*Sophiste*]

Le beau et le laid, le juste et l'injuste sont des opposés : ce sont des significations ou des concepts opposés ; chacune doit avoir une unité, une univocité qui la distingue de son contraire si nous devons pouvoir nous comprendre sans équivoque. En termes modernes, nous dirions : le langage est un système d'entités oppositives. Et c'est bien ainsi, en un sens, que Platon comprend l'opposition du beau et du laid. Mais Platon ajouterait : quand nous disons qu'Hélène de Troie est belle, c'est par considération de ce qu'elle est que nous la désignons comme telle. Beau, belle, ce sont des significations, mais des significations qui ont la propriété, quand elles sont employées à bon escient, de faire apparaître les choses comme ce qu'elles sont. La signification se réfère à l'être même, auquel elle est subordonnée. Mais quel être ?

Le raisonnement de Platon se poursuit ainsi. Il est inévitable que les choses belles qui nous entourent nous apparaissent aussi comme laides et soient laides ; il est inévitable que les choses justes nous apparaissent aussi et soient injustes ; que les choses pieuses nous apparaissent et soient aussi impies (479a, fin).

Platon n'explique pas dans ce passage pourquoi nous devons tenir pour vrai qu'à chaque fois qu'un prédicat s'applique à un sujet, son contraire s'y applique aussi. Mais *Banquet* (211a, Pleiade p. 747) est plus explicite : les choses belles peuvent être belles d'une certaine manière et pas d'une autre, belles à un moment et pas à un autre, elles peuvent changer et perdrent leur beauté, etc. Bref si les choses ne sont pas ce qu'on dit qu'elles sont plutôt que le contraire, c'est à la fois parce qu'elles changent, parce qu'on peut les considérer de points de vue différents ou parce que les qualités attribuées dépendent d'une comparaison, comme c'est le cas des termes relatifs, tels que plus grand ou moins grand (voir aussi *Phédon*). Que la même chose soit à la fois belle et laide ne veut pas dire que les choses transgressent le principe de non contradiction (dont on trouve une formulation en 436 b) mais plutôt qu'aucun prédicat ne s'applique de façon absolue à un sujet particulier : Hélène est belle, mais elle n'est pas belle absolument puisqu'elle vieillira et mourra ; rendre son arme à l'ami qui vous l'a confiée dans le moment où vous savez qu'il en fera un mauvais usage est juste au sens où il est juste de rendre un dépôt, mais injuste au sens où il est injuste de ne pas s'opposer à une mauvaise action, etc.

Cette « découverte » qu'une action juste est aussi injuste révèle, si l'on veut la déficience des « réalités » de notre séjour, mais elle révèle aussi et surtout le progrès de notre compréhension de la question du juste. Il nous arrive de départager sans nuance, comme Céphale et Polémarque au début du dialogue, je

juste et l'injuste : rendre un dépôt est juste, refuser de le rendre est injuste ; dire la vérité est juste, mentir est injuste ; obéir aux lois est juste, désobéir aux lois est injuste ; et le progrès de la réflexion consiste à comprendre que ce que nous tenions pour juste est aussi injuste. Socrate, condamné à boire la ciguë, reste dans sa prison et subit la condamnation dans la pensée qu'il est juste d'agir ainsi. Est-il juste d'agir ainsi ? Socrate nous donne des raisons de le penser. Mais sous un autre angle, la décision de Socrate peut apparaître injuste : il n'est pas évident qu'il soit juste de se soumettre à un jugement inique ; c'est l'obéissance de Socrate qui rend *effective* l'injustice d'Athènes ; il n'est peut-être pas possible d'agir de façon complètement juste dans une situation injuste. Cette « prise de conscience » peut conduire au scepticisme moral : le juste et l'injuste se valent ; le juste est une convention qui est à l'avantage du plus fort ; mais elle peut aussi conduire la pensée vers un « juste » qui serait purement et simplement juste, et c'est ce que Platon appelle le « juste en soi ».

Conséquence : si le propre d'une *signification* est d'être une signification, si, comme le montre Aristote en *Métaphysique* Gamma, ne pas signifier une chose *une*, c'est ne rien signifier du tout ; si, d'autre part, toute signification vise l'être et fonde sa validité dans cette référence à l'être ; si, enfin aucune des réalités sensibles qui se présentent comme des opposés ne répond aux réquisits de la signification, alors on doit affirmer que la signification vise un autre être que l'être sensible, un être aussi uni dans l'identité à soi que la signification : cet être est l'*eidos*.

Relevons la difficulté de traduire le terme *eidos*. Ici et dans la suite, je traduirai le plus souvent *eidos* par Idée, parce que cette traduction est usuelle et qu'elle a le mérite d'être une quasi trans-littération. Mais quand on pense aux références visuelles qu'emporte avec soi la notion d'*eidos* (l'aspect que la chose présente à la vue), on peut aussi tenter de traduire par *forme* (bien que ce que nous appelons *forme* corresponde au grec *morphè*) ou plutôt, puisqu'il l'*eidos* au sens de Platon, n'est proprement « vue » que par l'esprit <nous>, par *forme intelligible* ou *forme noétique*. *Forme noétique* est sans doute l'explicitation la plus juste de ce que Platon entend par *eidos*.

La notion d'*eidos* a une histoire avant Platon.

En première acception (par exemple chez Homère), la forme désigne l'apparence visible permettant de reconnaître un homme (Achille ou Hector) ou un dieu (Athéna ou Apollon) (quand un homme est mort, il se présente à celui qui lui rend visite aux Enfers comme *eidolon* : on reconnaît quelque chose de son apparence visible, mais c'est une apparence sans consistance, comme une fumée).

En seconde acception, plus tardive, *eidos* désigne la nature caractéristique d'une chose, qui l'apparente à d'autres objets relevant tous d'une même classe. Dans la prose scientifique des 5^e et 4^e siècles, *eidos* désigne communément un genre ou une espèce de cas ou d'individus possédant un caractère commun.

Platon recueille ces deux usages⁶ mais les oriente dans un sens tout à fait original.

L'orientation du questionnement philosophique vers les formes intelligibles apparaît dès les premiers dialogues. Socrate questionne son interlocuteur de la façon suivante : tu attribues un nom commun à tous les actes de courage ou à tous les actes de justice ou à tout ce qui est beau : quelle est cette chose une que tu as en

⁶ Parmi les dialogues de Platon, on en recense sept où le terme d'*eidos* est toujours employé en une acception non spécifiquement platonicienne (*Banquet*, *Charmide*, *Critias*, *Gorgias*, *Lachès*, *Lois*, *Lysis*, *Philèbe*, *Protagoras*, *Politique*) – ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la doctrine des formes intelligibles n'y serait pas présente et opérante. Les autres dialogues emploient la notion de forme au sens platonicien de « forme perçue par l'intellect ».

vue quant tu dénommes ainsi identiquement une multiplicité de choses différentes ? qu'est-ce que ce qui fait l'unité de toutes les occurrences du courage ou de la beauté et justifie qu'elles soient signifiées identiquement ? Socrate cherche une définition, mais au sens d'une définition réelle : « *quelle signification* une as-tu en vue... » équivaut à « quel *être un* as-tu en vue... » quand tu parles d'actes courageux ou d'actes justes, etc. Il y a donc un lien évident entre la théorie des formes intelligibles et la question socratique de la définition : définir une chose, c'est diriger l'esprit vers la forme une à laquelle la chose participe pour être ce qu'elle est⁷.

L'*eidōs* est à la fois la *qualité* une qui est possédée en commun par tous les membres d'une espèce et la *cause* de la présence en toutes de cette qualité commune. La qualité : le beau, le juste, le courageux. La cause de la présence de la qualité : le substantif correspondant à la qualité, accompagné de la précision « lui-même » ou « par lui-même <kath'auto> ». Voir *Ménon* (72c) : « Eh bien c'est pareil aussi pour les autres vertus ! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent toutes un certain *eidōs* identique, chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus <en ti eidōs tauton apasai echousin di'o eisin aretai>. Un tel *eidōs* est ce qu'il faut bien avoir en vue pour répondre à qui demande de montrer ce en quoi consiste la vertu. Comprends-tu ce que je dis ? » ; *Hippias* (289d-4) : « mais le beau lui-même, ce qui met en ordre toutes choses et les fait paraître belles, à chaque fois que sa forme s'y ajoute » ; *Phédon* (78c-79a et 100c4-e7]. Sur les arguments établissant qu'il y a des formes intelligibles, consulter aussi Aristote, *Mph.* A 990 b 10 et sv.

Ces formes intelligibles sont en relation : avec les choses sensibles et entre elles.

Platon n'a pas toujours pensé de la même façon la relation de la forme intelligible aux choses sensibles. Les premiers dialogues parlent d'une relation d'inhérence : la forme « est » dans les choses et les choses « ont » la forme intelligible (*Ménon* et *Hippias Majeur*). Plus tard Platon met davantage l'accent sur l'écart, la distance entre le sensible et l'intelligible : viennent alors au premier plan l'*être* des formes intelligibles et corrélativement l'imperfection de la participation des choses sensibles aux formes : les choses ne sont qu'à la ressemblance de la forme, elles ne la possèdent pas et ne peuvent que la rappeler (réminiscence). Cette variation annonce toutes les difficultés de la participation que le *Parménide* fera

⁷ Heidegger écrit (*De l'essence de la vérité*, cité ultérieurement *EV* avec indication de la page, p. 70) : « Lorsque [Platon] a trouvé les Idées, ce n'était rien qu'il aurait ingénieusement élaboré dans quelque spéculation perdue dans les nuées, mais c'était ce que tout un chacun voit et saisit quand il entre en rapport avec ce qui est. Platon a simplement mis le doigt là-dessus avec une force et une sûreté inouïes. Car ce que nous voyons là, un « livre », est manifestement autre chose que « noir », « dur » ou « mou », etc. Ce qui est vu dans un tel voir est l'*idea*, l'*eidōs*. « Idée » est ainsi l'aspect (*Anblick*) de ce qui s'offre comme étant *quelque chose*. Ces aspects sont ce en quoi la chose particulière se présente en tant que ceci ou cela : est présente et se déploie dans la présence ». Voir aussi p. 92 : « Les idées ne sont aucunement des objets-là-devant qui seraient cachés quelque part et que l'on pourrait dénicher par on ne sait trop quel tour de passe-passe. Mais elles ne sont pas davantage ce que des sujets apporteraient avec eux, quelque chose de subjectif au sens où elles seraient produites et conçues par des sujets (les hommes, tels que nous les connaissons). Ce ne sont ni des choses dans une perspective objectiviste, une simple pensée dans une perspective subjective. *Ce que, comment* et même *si*, d'une façon générale elles « sont » est resté, jusqu'à aujourd'hui indéterminé. A cette aune vous pourriez mesurer le progrès accompli par la philosophie. Mais il n'y a aucun progrès en philosophie ». Et la même remarque vaut pour l'Idée du bien : elle « n'est ni quelque chose qui est là-devant objectivement ni quelque chose d'imaginé de façon seulement subjective ; elle est cela même qui donne à toute objectivité et à toute subjectivité le pouvoir d'être ce qu'elles sont en tendant le joug entre le sujet et l'objet » - le sujet : l'entente de l'être ; l'objet : la manifesteté de l'être.

apparaître : on peut les résumer ainsi : Platon doit expliquer comment une seule et même forme peut être à la fois une cause d'effets distincts les uns des autres (les choses belles le sont de différentes façons), une cause d'effets semblables en des choses distinctes (elles sont distinctes mais toutes sont belles) et une cause distincte de ses effets (puisque le beau ne se laisse résoudre à aucune chose belle).

C'est dans cette seconde perspective que se situe *République* : l'*eidos* est « ce qui est totalement être » <to pantelôs on> (*Rép.* 477a, voir aussi *Soph.* 249a), ou ce qui est purement et simplement être <to eilikrinôs on> (*Rép.* 477a) ou « ce qui est véritablement ce qu'il est » <to o estin on ontôs> (*Phèdre* 247 e2), ce qui est réellement <to ontôs on> (*Phèdre* 249 c4). Un, pur, sans mélange, toujours identique à lui-même, gardant toujours les mêmes rapports et la même nature (*Rép.* 500 c3).

L'*eidos* contient un certain multiple : bien qu'unité par rapport aux choses sensibles qui en sont des exemples, il est divisible par rapport à ses caractères. La forme intelligible est une pluralité articulée (*Lachès* 192b : « Suppose maintenant qu'on me demande : qu'entends-tu, Socrate, par cette vitesse dont tu reconnais l'existence dans toutes ces choses ? Je répondrais : j'appelle vitesse la faculté d'accomplir en peu de temps beaucoup d'actes relatifs à la parole, à la course et ainsi de suite »). La substitution, dans la définition, du définissant multiple au défini un suppose qu'il y ait de la multiplicité dans la forme, donc que les formes communiquent entre elles ou plus précisément que certaines formes conviennent entre elles. Le *Sophiste* traitera thématiquement une question qui est en germe dès les premiers dialogues.

Le passage ouvre sur plusieurs questions.

1/ Ce sont les couples d'opposés, concernant soit des qualités de nature axiologique (476a : beau/laid, juste/injuste, bon/mauvais ; 479a : pieux/impie), soit des qualités exprimant une comparaison (deux fois plus grandes/deux fois moins grandes, légères/lourdes, etc) qui conduisent avant tout le regard de l'esprit vers l'*eidos*. Et l'argumentation qui conduit à la forme noétique se présente identiquement : le juste est toujours aussi injuste, le beau est toujours aussi laid ; le lourd est toujours aussi léger, etc. Donc si connaître, c'est connaître ce qui est, alors, en matière de juste, connaître, c'est connaître le juste en soi ; en matière de beau, c'est connaître le beau en soi ; en matière de léger, c'est connaître le léger en soi.

Or il y a des réalités sensibles (par exemple l'homme) qui n'ont pas d'opposé au sens où le juste a pour opposé l'injuste ou le beau le laid. Ont-elles aussi leurs formes intelligibles ? La réponse, à s'en tenir du moins à notre passage, ne va pas tout à fait de soi : si notre principale raison d'admettre qu'il y a une forme une du beau est le constat que toute chose (sensible) belle est aussi laide ou que toute chose juste est aussi injuste, alors, si (comme le montre Aristote) un homme ne peut pas être à la fois homme et non homme, si « homme », tout homme l'est nécessairement tant qu'il est, nous perdons, s'agissant de l'homme, la raison que nous avons d'admettre un juste en soi ou un lourd en soi.

Mais cet argument doit être relativisé : en 476 a, Platon dit que *chaque* forme est en elle-même *une* mais devient *multiple* en entrant en communauté avec les actions et avec les corps. Cela vaut pour toutes les formes, y compris celles, comme la forme de l'homme, qui n'ont pas à la rigueur de contraire : toute forme, considérée dans les réalités qui en participent, perd son unité, son identité à soi, elle est altérée par le sensible qu'elle informe et elle est alors, dans ce sensible, comme en défaut par rapport à soi. On dirait alors de l'homme « sensible », non pas comme du juste ou du lourd, qu'il est lui-même et son contraire (car son essence est nécessaire) mais au moins que son essence incarnée est « en défaut » (ou

affectée de non-être) par rapport à sa pure essence et que cela suffit à en faire un objet d'opinion, non de savoir.

Pour conclure : il est certain qu'il y a une forme de l'homme comme il y a une forme du juste et que Platon ne limite pas les formes au seul domaine des réalités qui se présentent comme des opposés. Mais le présent passage qui nous montre que nous avons des raisons d'admettre qu'il y a des formes intelligibles des choses qui se présentent comme des contraires (juste/injuste) ou comme des relations (plus grand) ne nous montre pas explicitement que nous avons les *mêmes* raisons d'admettre la forme de l'homme

2/ Dans les couples d'opposés, Platon met toujours l'accent sur le terme positif. Doit-on admettre, dans ces conditions, et malgré 476 a, qu'il y ait équivalamment forme du juste et forme de l'injuste, forme du beau et forme du laid ? Si la forme est comprise comme l'être, quel qu'il soit, que nous avons en vue quand nous nommons identiquement une certaine classe d'objets, alors, il faut oser dire comme s'y risquera Platon dans le *Parménide* (quand il conduit une analyse serrée des difficultés de la théorie des formes intelligibles et de la participation des choses sensibles aux formes intelligibles), qu'il y a une idée de la boue et de la crasse. Mais si les formes doivent d'être et d'être connues à l'idée du Bien, si le Bien est la source transcendante de l'être, alors les formes « négatives » deviennent problématiques. Si on refuse la notion de formes qui seraient paradigmes de réalités négatives, deux solutions sont possibles : soit on pense le mal comme un défaut de participation au bien (une réalité est mauvaise non par participation à une forme négative mais par défaut de participation à une forme positive) ; soit on pense le mal comme venant de la participation des êtres sensibles à un ordre de réalité qui n'est pas la forme mais qui est la condition de la manifestation sensible de la forme : ce sera la *chôra* du *Timée*, qui ne se laisse pas entièrement persuader par la causalité démiurgique ou bien cette « chose mauvaise », le corps-tombeau, avec laquelle, selon le *Phédon* notre âme est pétrie...

3/ Platon veut-il établir qu'à chaque fois qu'il y a connaissance, c'est une forme intelligible (un universel) qui est connue et jamais un « particulier » ?

Reprenons l'argumentation

a/ les réalités sensibles telles que les belles sonorités ou les beaux spectacles ou les actions justes ou les choses égales ne sont pas ce qu'on dit qu'elles sont plutôt que le contraire : elles sont comme intermédiaires entre être et non être

b/ connaître, c'est connaître ce qui est (entendons : ce qui est un et le même, identique à soi) ; or le juste et l'injuste de notre séjour n'ont pas l'unicité qui les qualifierait comme objets de connaissance ; ils ne peuvent être que des objets d'opinion ; ce qui est « connu », en matière de juste et d'injuste, de beau et de laid, ce sont les formes du juste et de l'injuste, du beau et du laid.

Platon distingue les belles choses et la forme du beau, les choses justes et la forme du juste ; il montre que le beau en soi, le juste en soi (la forme intelligible) ont un être qui est complètement ou parfaitement être, qui est complètement ou parfaitement connaissable (477 a) et il distingue la connaissance portant sur « ce qui est » et l'opinion portant sur ce qui est intermédiaire entre être et non être.

Faut-il dans ces conditions identifier purement et simplement objet de connaissance et forme intelligible ? Quand on considère l'ensemble de l'œuvre de Platon, on est très tenté de répondre : oui, mais il faut reconnaître que le texte ne nous donne aucun argument formel en faveur de cette identification. En outre on peut donner deux arguments invitant à ne pas identifier trop hâtivement objet de connaissance et forme intelligible (voir sur ce point Julia Annas) : 1/ Platon montre que nos conceptions habituelles de la justice doivent être profondément réformées

mais non pas qu'elles seraient purement et simplement fausses ; après avoir formé ce qu'il pense être le vrai concept de la justice, Platon montre qu'on peut à certains égards en déduire le précepte de rendre à chacun ce qui lui est dû. Il s'agit de valider, autant que cela est possible, et avec les corrections nécessaires, nos opinions sur la justice. Si l'opinion était irrémédiablement séparée de la connaissance, on comprendrait mal le projet de la valider dans ses limites de validité. 2/ Le particulier n'est pas inaccessible à la connaissance ; s'il l'était, la connaissance des formes serait vaine pour notre vie ici et maintenant, la justice serait étrangère au particulier et n'aurait pas à s'incarner dans les relations humaines concrètes. La discussion sur la connaissance (et les difficultés qu'elle suscite) ne doivent pas ruiner la possibilité du but principal qui est de nous faire comprendre que nous avons des raisons d'être justes.

Il y a deux façons de comprendre le rapport entre savoir et opinion (476^e)

Ou bien la connaissance et l'opinion ont le même objet et la connaissance est un perfectionnement de l'opinion. C'est le cas lorsque l'opinion est comprise au sens de l'opinion droite : *Rép.* X 601b – 602b (492) où Platon distingue les compétences nécessaires à la fabrication (« une croyance correcte ») et celles qui sont requises par l'utilisation (« la science ») ; voir aussi *Rép.* 506c (p. 349), *Ménon* 97a – 98a, *Théétète* 201c, *Tmée* 51d-e

Ou bien les objets de l'opinion sont distincts de ceux de la connaissance. C'est l'orientation du passage 476d – 478a (je suis ici la lecture de Julia Annas).

Socrate est en dialogue avec un personnage que l'on identifie à Antisthène, un personnage qui n'a que des opinions mais qui se fâche quand on lui dit qu'il n'a pas de *connaissance*. Cet homme de l'opinion, Socrate ne se propose pas de le conduire vers la connaissance (comme il le fait avec l'esclave de Ménon ou comme il est en train de le faire, dans la *République* avec Glaucon) mais seulement « de le calmer, de le persuader sereinement tout en lui cachant qu'il n'est pas en bonne santé ». Et Glaucon lui prête sa voix dès le début, [à partir de 476e : « Toi, justement, réponds-moi à sa place »].

Dans ce dialogue, Platon énonce trois propositions : la connaissance porte sur ce qui est, l'ignorance sur ce qui n'est pas, l'opinion sur ce qui est intermédiaire entre être et non être.

Les deux premières propositions font partie des prémisses que l'adversaire (relayé par la voix de Glaucon) admet sans difficulté (476e – 477a) : la connaissance porte sur ce qui est, puisque ce qui n'est pas ne peut pas être connu ; ce qui est complètement est complètement connaissable, ce qui n'est aucunement n'est aucunement connaissable. Platon n'argumente pas au sujet de la nature de la connaissance. Ce qu'il en dit fait partie des prémisses mais non de la conclusion.

Que faut-il entendre par « ce qui est » ? Julia Annas rappelle que le verbe *einai* réunit trois significations que nous avons pris l'habitude de distinguer : l'être au sens de l'existence, l'être au sens de la vérité (Aristote : « l'être par excellence est le vrai et le faux ») et l'être au sens de la copule du jugement. Et elle pense que les deux premières ne peuvent pas jouer le rôle principal : il faudrait, dans ce passage, comprendre l'être au sens de l'être attributif. Cette lecture est éclairante mais appelle quelques réserves.

1/ Pouvons-nous comprendre être au sens d'existence ? JA répond : non ; si être = existence, alors il faut admettre qu'il y a des degrés d'existence, qu'une chose peut exister ou ne pas exister complètement ou bien à la fois exister et ne pas exister. Propositions difficilement acceptables.

C'est indéniable. Platon ne comprend pas « être », dans notre passage, au sens que nous donnons aujourd'hui au terme « existence ». Mais ce n'est pas seulement parce que, comme le pense JA, ce sens serait laissé à l'arrière-plan ; c'est

plus radicalement parce que le sens que nous donnons aujourd'hui au terme « existence » est en partie étranger à l'univers de pensée de Platon ; ce sens est plus tardif, il s'annonce avec le latin *existentia* et reçoit sa conceptualisation moderne avec Kant. Avant Kant, le mot être peut certes inclure dans son champ sémantique ce que nous appelons existence, mais il implique toujours aussi (d'abord) la considération d'une perfection, d'une plus ou moins grande perfection dans l'acte d'être (et l'existence ne serait alors qu'une suite de la perfection dans l'acte d'être). Lorsque Descartes pense l'*esse* de l'*ego* pensant, cet *esse* n'est pas seulement l'existence : il se pense d'emblée comme un milieu entre être et néant ; la pensée de l'être est donc une pensée des degrés de l'être au sens de différents degrés de perfection.

Si nous pensons l'être dans cette direction, dont la pensée kantienne nous sépare, alors il devient très vraisemblable que Platon ait pensé que le savoir, comme ses objets, se distribuent sur de multiples degrés de perfection (la ligne s'annonce). La connaissance proprement dite porte sur l'être complètement être (et qui, parce qu'il est tel, est source d'être et d'intelligibilité : générosité du principe), l'ignorance porte sur le non être (on pourrait dire, en symétrie avec ce qui précède : sur le mal ; le mal est le non être, au sens où il se détruit lui-même) ; l'opinion porte sur ce qui est être et non être (c'est en un sens la position de Thrasymaque : il ne peut pas s'empêcher de penser le bien, mais il le pense de travers : le bien, c'est ce qui est avantageux au plus fort)

2/ Pouvons-nous comprendre être au sens d'être vrai ? Si être = être vrai, non être = être faux, alors dire que la connaissance porte sur ce qui est, c'est dire qu'elle porte sur ce qui est vrai, comme l'ignorance, portant sur le non être, porte sur ce qui est faux ; et si l'opinion porte sur ce qui est et n'est pas, c'est parce qu'elle mêle inextricablement en elle le vrai et le faux [479 d]. Platon dirait donc que l'opinion comprend des erreurs et des vérités, qu'elle est incapable de départager [Socrate demande à l'esclave de Ménon de dupliquer la surface d'un carré, il double le côté et obtient une surface quadruple, donc il a une opinion fautive sur la façon de dupliquer la surface d'un carré. Mais il pourrait aussi rapporter de mémoire ce qu'il aurait par hasard entendu, sans le comprendre, des leçons d'un géomètre, et il serait alors dans l'opinion vraie, mais il ne saurait pas pourquoi ce qu'il dit est vrai ; l'opinion fautive ignore qu'elle est fautive et l'opinion vraie ne sait pas pourquoi elle est vraie ; l'opinion est donc incapable de départager en elle le vrai et le faux].

L'opinion serait donc bien intermédiaire entre ignorance et savoir : d'un côté l'opinion (fautive) rejoint l'ignorance, à cette différence près que l'ignorance se connaît comme défaut de connaissance, alors que l'opinion fautive se prend pour une connaissance ; de l'autre côté l'opinion (vraie) rejoint le savoir, à cette différence près que l'opinion vraie ignore pourquoi elle est vraie, alors que le savoir le sait.

Cette lecture du mot être ne me paraît présenter aucune difficulté insurmontable.

3/ Selon le 3^e sens du verbe être, est = est P (attribution d'un prédicat).

L'objet de l'ignorance est ce qui n'est pas = je suis dans l'ignorance sur une chose si la qualité que je lui attribue lui fait totalement défaut

L'objet de la connaissance est ce qui est = je suis dans la connaissance sur une chose si la qualité que je lui attribue lui appartient. Seul ce qui est peut être connu = on ne peut savoir d'un objet qu'il a une propriété que s'il l'a effectivement.

Selon cette lecture, Socrate avance l'idée suivante : l'objet de la connaissance, c'est ce qui est complètement ; seul ce qui est complètement est complète-

ment connaissable ; je ne peux savoir complètement, absolument qu'une chose est juste que si cette chose est absolument juste : si une chose possède une qualité complètement, absolument, je ne peux pas, en disant qu'elle la possède, être dans l'erreur à son sujet ; si, en revanche, une chose ne possède une qualité que de manière relative, en certaines circonstances mais non en d'autres, sous un certain point de vue, mais non sous un autre, alors je peux être dans l'erreur en attribuant cette qualité à la chose. Un objet qui est purement et simplement ce qu'il est exclut la possibilité même de l'erreur (je ne peux pas être dans l'erreur en disant du juste en soi (qui s'est révélé être un certain rapport entre les parties de l'âme ou les parties de la cité) qu'il est juste ; mais je peux me tromper en disant de la décision de Socrate de rester dans sa prison qu'elle est juste, car il pourrait bien y avoir une façon de l'envisager par où elle apparaîtrait comme injuste.

L'objet de l'opinion est ce qui est et n'est pas = je suis dans l'opinion sur une chose si la qualité que je lui attribue lui appartient relativement, par participation partielle. Tout ce qui participe de la justice sans l'être peut nous tromper (en étant, sous un autre angle, le contraire de ce qu'on dit qu'il est) et n'est, à ce titre, qu'un objet d'opinion.

Ces trois lectures sont soutenables, et je ne crois pas qu'il y ait à choisir l'une d'entre elles au détriment des autres.

Socrate se propose d'établir que l'objet de la connaissance n'est pas identifiable à l'objet de l'opinion.

A cette fin, Socrate commence par montrer que connaissance et opinion ont en commun d'être des « capacités ». Une capacité se caractérise par son objet et ses effets. Connaissance et opinion ont des effets différents : l'une est infaillible et l'autre non. Ont-elles le même objet ou des objets différents ? Sont-ce deux façons de se rapporter au même objet ou bien des capacités différentes à la fois du point de vue de l'objet et du point de vue des effets ? [478a : « Est-ce qu'elle a pour objet la même chose que la connaissance connaît ? »]. La question mérite d'être examinée : deux capacités pourraient avoir le même objet mais des effets différents. Platon donne beaucoup d'exemples de cette situation : l'itinéraire qui conduit d'Athènes à Larisse est un seul et même objet qui est saisi soit par opinion droite (chez celui qui n'y est jamais allé mais fait une conjecture exacte sur le chemin à prendre) soit par connaissance (chez celui qui connaît [eidôs] la route (*Ménon*, 97a–b)). Or la question n'est pas ici examinée : en 478 b, Platon identifie sans discussion effets différents et objets différents. La connaissance, infaillible, porte sur un objet qui doit être tel qu'il rende raison de cette infaillibilité : cet objet, c'est « ce qui est », ou plutôt « ce qui est absolument ce qu'il est », de sorte que l'erreur soit impossible ; l'opinion, faillible, porte sur un objet dont la constitution doit aussi rendre raison de cette faillibilité. Quel est-il ? l'opinion, étant capable de vérité, ne saurait dépasser l'ignorance en manque de clarté ; et étant capable de fausseté, elle ne saurait dépasser la connaissance en clarté. On ne doit donc pas la chercher en dehors du champ que délimitent à une extrémité l'ignorance, à l'autre, la connaissance ; son objet est situé dans le champ que bornent être et non être ; on doit chercher l'opinion et son objet à l'intérieur de ce champ et comme une sorte d'intermédiaire entre les deux extrêmes (sur la pensée du *metaxu*, on pensera à nouveau à *Banquet* et au mythe de la naissance d'Erôs).

Pour finir, Platon rapproche la parole du philodoxe des jeux de mots équivoques qu'on échange dans les banquets. Je comprends ce rapprochement ainsi. Supposons qu'il n'y ait pas d'objet de connaissance : de juste qui soit absolument juste, de beau qui soit absolument beau. Nous sommes alors plongés dans les objets de l'opinion et nous ne pouvons pas prendre vis-à-vis d'eux de position de surplomb ; les êtres qui font notre séjour ne peuvent être désignés ni par l'un des deux

termes d'un couple de contraires (X est juste et non pas injuste), ni par la conjonction de ces deux contraires (X est juste et injuste) ni non plus par une double négation (ni juste ni injuste). Pourquoi ? Parce que de telles formulations supposent que nous pensions une signification une quand nous disons juste ou injuste, beau ou laid, elles supposent que nous regardions les choses selon la forme du juste et de l'injuste ou selon la forme du beau et du laid (même si, dans notre séjour, le juste et l'injuste, que notre pensée distingue, se mélangent en différentes proportions), de telles formulations supposent que nous puissions ainsi reconnaître (par réminiscence) dans les choses ce qui est juste et injuste, beau et laid. Mais s'il n'y avait pas ce regard dirigé par l'a priori éidétique, nous ne pourrions plus rien voir (même le mélange, dans les choses sensibles, du juste et de l'injuste), les choses se brouilleraient, se confondraient dans une inextricable confusion et c'est l'équivoque qui serait la seule façon de dire les choses (l'équivoque est le seul statut du sens qui convienne au phénoménisme de Protagoras).

Si cette lecture est juste, on en conclut ceci : en cette fin du livre V, Platon nous parle moins de l'opinion que de ce qu'elle deviendrait ou de ce que deviendrait notre *logos* si l'adversaire de Socrate avait raison, s'il y avait une pluralité de choses belles mais non pas le beau en soi. En vérité, même cet adversaire des formes intelligibles parle des choses selon les formes intelligibles, il n'irait pas vers les belles choses s'il n'était pas capable de voir les choses selon le beau.

Aristote retrouve le questionnement de Platon dans *Métaphysique* gamma. Platon et Aristote se fient au *logos* et voient dans le *logos* un témoignage valable de la constitution de l'être, qui, elle-même valide le *logos* (le *logos* nous conduit vers l'être qui lui-même valide le *logos*). Pour l'un, le *logos* fait signe vers une forme noétique séparée ; pour l'autre il fait signe vers l'essence immanente à l'être réel. Mais le schéma est le même : ce n'est pas la constitution intrinsèque du langage (le caractère diacritique du signe) qui fonde l'univocité, c'est la distribution du réel en entités discrètes intelligibles.

LIVRE VI

PLAN DU LIVRE

Depuis V 474c et jusqu'à la fin du livre V, le dialogue traite de la question : qu'est-ce qu'un philosophe ?

La question se prolonge dans le livre VI, avec l'examen des conséquences de la définition.

484a - 487a : le philosophe est le plus apte à gouverner ; de son acte propre, qui est la contemplation du spectacle de la vérité se déduisent toutes les vertus qui le désignent comme le plus apte à gouverner, celles qui constituent le « naturel philosophe » [485a] : l'amour de la science [485b], la sincérité [485c], la recherche des plaisirs de l'âme, l'abandon des plaisirs du corps [485d : « il délaisse les plaisirs que procure le corps... »], la modération [485e], la grandeur d'âme [486a], le courage [486 b], la sociabilité [486b], la facilité à apprendre [486c], la mémoire [486d], enfin la mesure et la grâce [486d]

487b - 502c : objection d'Adimante : les philosophes paraissent « inutiles » au service des cités et ils ont une réputation déplorable. Réponse de Socrate

488a - 489d : les philosophes ne sont pas inutiles, ce sont les cités qui en négligent les services

489d - 493e : le naturel philosophe est le plus souvent perverti par le milieu [491d], l'éducation (491e), par l'opinion de la foule, trompée par les sophistes

494a - 497a : il est impossible que le peuple soit philosophe, et aucune des constitutions politiques actuelles ne convient à la philosophie

497a - 502c : le gouvernement des philosophes n'est pas impossible ; la foule peut être réconciliée avec la philosophie, si elle comprend que le philosophe est le seul capable de rendre un Etat heureux.

502c - fin du livre VI : l'éducation à donner aux gouvernants

502c -504e : rappel de la sélection opérée pour le choix des dirigeants et de leur éducation, telle qu'elle a été présentée dans les livres précédents

504e - 506e : le « savoir suprême » [504e] des gardiens est la connaissance du Bien. Difficulté de le définir : il faut procéder par images

507a -509d : première image : le Bien est dans le monde intelligible ce qu'est le soleil dans le monde visible

509d - 511e : deuxième image ; la ligne divisée.

I/ 484 A - 487 A : LE PHILOSOPHE EST LE PLUS APTE A GOUVERNER

Le philosophe est, de tous les membres de la cité, le plus apte à gouverner. Ce qui rend nécessaire au début du livre VI, de l'établir à nouveau, c'est la conscience, qui va commander toute la suite, que le roi-philosophe doit conjuguer deux aptitudes en apparence contradictoires : « la connaissance de chacun des êtres » et l'expérience <empeiria>. Le terme expérience se rencontre déjà dans le *Gorgias*, comme terme opposé à *technè*. Nous le retrouvons ici avec un sens voisin. L'homme d'expérience, c'est celui qui connaît bien les hommes, qui a appris sur le terrain à prendre de l'ascendant sur eux, en particulier dans les affaires publiques,

qui sait s’y prendre pour orienter leurs passions dans un sens ou un autre, et qui met l’expérience ainsi acquise au service de son « don pour l’action » (476a). Nous avons vu apparaître, à la fin du livre V, la distinction entre le philosophe, l’homme qui connaît l’être véritable, et le philodoxe qui possède une compétence, une habileté dans le domaine des choses sensibles, c’est-à-dire celles qui sont l’objet de l’opinion sur le plan de la connaissance et de l’expérience sur le plan pratique. Cette distinction est ici reprise sous l’angle de l’aptitude à gouverner. Qui y est le plus apte ? Est-ce le philosophe, l’homme qui connaît l’être véritable, est-ce le philodoxe, l’homme habile dans les choses de notre séjour ?

Pour instruire cette question, Platon montre d’abord, dans le sillage de la fin du livre V, que le philodoxe est comparable à un artisan aveugle : faute de connaître les formes noétiques, il n’a aucun patron, aucun modèle (du beau, du juste, du bon) à contempler ; au moment où il institue les lois de la cité, il est comme le fabricant de navette qui, pour remplacer la navette qui vient de se casser, n’aurait pas d’autre modèle que celle qui vient de se casser... Le véritable homme politique est celui qui sait rapprocher, autant que la nature humaine le permet, la vie des cités de la forme noétique de la justice et une telle fin sera évidemment impossible s’il ne connaît pas cette forme.

Mais ne sera-t-elle pas également impossible si le philosophe n’est pas aussi un homme d’expérience ? Et comment pourra-t-il être aussi, lui qui tourne toute son âme vers l’être, un homme d’expérience, c’est-à-dire un homme qui connaît les hommes tels qu’ils sont et qui sait s’y prendre pour les conduire vers leur bien ? Cette question se profile au moment où Glaucon exprime l’ombre d’un doute en répondant à Socrate, en 484d (fin) : « ...surtout s’ils ne le cèdent en rien quant au reste ». Et cela va être repris frontalement avec l’intervention d’Adimante, en 487b. Bref il va s’agir de penser la possible conjonction de qualités qui paraissent opposées ou même contradictoires. Et à cette fin, Socrate revient à l’idée du naturel philosophe. Si on considère la vie philosophique à sa pointe, là où elle penche au delà de la condition humaine, c’est-à-dire la contemplation des réalités les plus sublimes, l’opposition est presque insurmontable : le philosophe, à ce stade s’est déjà « d’ici bas vers là-haut échappé ». Mais si on considère le philosophe à l’état naissant, c’est-à-dire dans une nature, certes excellente, mais encore de proportion humaine, on comprendra mieux que toutes les qualités s’accompagnent et s’épaulent. Parmi celles-ci Platon cite (485b) :

1/ l’amour de la connaissance <mathèma> de l’essence qui est éternellement <tès ousias tès aei ousès> (il s’agit ici de l’essence en tant que telle, considérée dans cette constitution qui fait d’elle ce que Platon appelle *ousia*),

2/ l’amour de l’essence tout entière [<pasès autès> - ousias est sous entendu⁸] ; Platon considère ici, semble-t-il, l’extension du champ éidétique ; une forme noétique est digne de l’attention et de l’amour du philosophe, même si la chose dont elle est la forme passe pour être sans valeur (le concept de chien n’aboie pas, le concept de cercle n’est pas rond et la forme noétique de la crasse n’est pas crasseuse ; toute forme est une valeur en tant qu’elle donne à penser un certain domaine de l’être. Platon pense peut-être qu’il y a une sorte de hiérarchie des formes, correspondant à leur plus ou moins grande proximité au principe anhypothétique],

3/ la sincérité (celui qui aime la vérité, qui aime vivre à la lumière, ne peut pas désirer tromper, sauf si cette tromperie est à l’avantage de tous les membres de

⁸ Contrairement au choix de GL, je préfère traduire un même mot grec, en l’espèce le mot *ousia* par le même mot français, même si la traduction de *ousia* par *essence* est insatisfaisante (ne serait-ce qu’en raison du passage de la forme interne de la langue grecque à la forme interne de la langue latine).

la cité, donc aussi de ceux qui sont trompés. La tromperie ou le mensonge véritables sont d'une telle nature que celui qui en est l'objet ne pourrait jamais lui donner son consentement, même si sa compréhension devenait soudain plus large, car il est réduit au rang de moyen pour les fins d'un autre, il n'est pas traité en même temps comme fin. En revanche, lorsque les dirigeants de la cité bien fondée mentent à ceux qu'ils dirigent, le mensonge est toujours d'une telle nature que ceux qui en sont l'objet reconnaîtraient, si leur compréhension était assez large, qu'ils y sont traités en même temps comme fin. C'est leur personne factuellement limitée qui est, si l'on veut, instrumentalisée, mais non pas leur personne essentielle. Le même cas de figure se présente en toute situation d'éducation.

4/ l'inclination aux plaisirs de l'âme par opposition aux plaisirs du corps

Quel sens donner à cette distinction entre plaisirs de l'âme et plaisirs du corps ?

Dans le *Gorgias*, nous l'avons vu, Platon distingue l'art se rapportant à l'âme (politique et justice) et l'art se rapportant au corps (médecine et gymnastique), puis les quatre figures de la flatterie correspondant à ces quatre arts : la sophistique et la rhétorique d'un côté, la toilette et la cuisine de l'autre. Les quatre arts tendent au bien, les quatre empiries correspondantes tendent au plaisir tout en le faisant passer pour le bien. Il y a donc un art et une flatterie, un bien et un plaisir pour l'âme, un art et une flatterie, un bien et un plaisir pour le corps. Dans cette construction, la distinction du bien et du plaisir paraît plus importante que la distinction de l'âme et du corps.

Cependant, en 465d, Socrate précise : « De fait si l'âme, au lieu de commander au corps, le laissait vivre indépendant, si elle n'intervenait pas pour reconnaître et distinguer la cuisine de la médecine, et que le corps dût faire à lui seul ces distinctions, sans autre moyen d'appréciation que le plaisir qui lui revient de ces choses, les applications ne manqueraient pas du principe d'Anaxagore... ». Le corps en lui-même ne connaît du bien que le plaisir et si l'âme ne le dirigeait pas, le plaisir serait le seul critère du bien.

Le corps est donc à la fois un plan, une dimension de notre humanité, inséparable de l'âme mais différent d'elle (avec un bien propre différent du plaisir) et un principe d'action « aveugle » au sens où il identifie inévitablement le bien au plaisir. Et le corps peut même devenir (comme au moment où Socrate dialogue avec Calliclès) l'emblème d'une vie, d'un style de vie qui a opté pour le plaisir et réduit le bien au plaisir.

On retrouve dans le *Phédon*, ces deux façons de comprendre le corps, auxquels correspondent, à certains égards, deux façons de comprendre l'âme.

1/ L'âme et le corps sont des dimensions ontologiques de la nature humaine. L'âme est le principe du mouvement du corps, le principe des sensations et de la pensée, et le corps est le réceptacle de l'âme incarnée, et un réceptacle qui affecte et obscurcit la vie de l'âme : « Notre âme est pétrie avec une chose mauvaise », dit Socrate en 66 b, ce qui paraît vouloir dire que la condition d'incarnation, la chute dans un corps est une condition étrangère à l'âme considérée en elle-même, un malheur « ontologique », tenant à la condition humaine (non à la façon d'agir, justement ou injustement), et dont nous ne serons affranchis que par la mort.

2/ Platon oppose les hommes qui s'identifient à leur corps et consacrent toute leur vie aux soins du corps (au plaisir) et les hommes qui s'identifient à leur âme et aux actes que l'âme accomplit sans l'aide du corps : la connaissance et l'amour de l'étantl <oregètai tou ontos> (65 c). Ici « corps » et « âme » ne désignent plus (seulement) des constituants ontologiques de l'existence humaine, ils deviennent l'expression d'un choix de soi, les emblèmes de deux façons d'exister. Le corps est le réceptacle de l'âme et désigne le style d'une vie vouée au corps ;

l'âme est le principe de la vie et de la pensée et c'est aussi le nom du style d'une vie qui se donne à la pensée. Et de ces deux styles de vie, l'âme est le principe commun et le terme médiateur ; elle peut pencher soit vers la vie du corps, soit vers la vie de la pensée. Platon précise en 82e que c'est le désir qui cloue l'âme au corps : « l'étonnant de cette clôture, la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est l'œuvre du désir et que celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même » : ce n'est pas le corps qui enchaîne l'âme, c'est l'âme qui s'enchaîne elle-même, qui est clouée au corps par le désir, c'est-à-dire en un sens par elle-même : elle est l'instance du choix. Dans le *Phédon*, Platon identifie l'âme à l'un des termes de ce choix (la pensée <phronèsis> ou l'esprit <nous>), de telle sorte qu'elle paraît n'avoir rien de commun avec le corps (qui serait alors simplement un obstacle « ontologique » à l'affirmation de sa nature). Mais la situation est en vérité différente : l'âme a ses propres objets et son propre plaisir, mais elle anime aussi un corps et elle peut s'identifier à ce corps ; non seulement elle est alors assujettie au corps mais elle est aussi au principe de cet assujettissement. L'âme est donc le lien de l'esprit et du corps et le théâtre de leur opposition dialectique. Ce lien, dans le *Phédon*, reste implicite : ce qui intéresse Platon, c'est que l'âme qui s'identifie à l'esprit commande à l'âme qui s'identifie au corps, ce n'est pas, du moins dans le *Phédon*, la commensurabilité des opposés.

Dans la *République*, l'opposition de l'âme et du corps passe au second plan et Platon y substitue la distinction des trois dimensions ou des trois parts de l'âme.

Nous avons remarqué que l'ordre, dans la cité, ne vient pas d'une violence que le supérieur exercerait sur l'inférieur. Ce cas n'est pas exclu : les auxiliaires sont bien armés, bien entraînés, et ils ont vocation, quand cela est nécessaire, à défendre par la force, par les armes, la cité contre elle-même, c'est-à-dire contre les ambitions politiques venant de la classe des producteurs. Mais l'ordre est d'abord un accord : la cité tempérante et juste suppose un consentement de l'inférieur au supérieur, et ce consentement n'est possible que si l'inférieur participe lui-même du supérieur ; les groupes de la cité ne peuvent s'accorder entre eux et s'unifier que par leur commensurabilité.

Cette situation est en principe transposable à l'âme. Dans l'âme, la fonction des auxiliaires de la cité est assumée par l'ardeur : *thumos*.

Le *thumos* (mot dont la racine indo-européenne signifie « tourbillonner », se soulever sous l'effet d'un souffle et qui est un signifiant majeur du désir) est une instance médiatrice entre *nous* et *epithumia* : elle les lie ou les médiatise parce qu'elle participe du principe rationnel et du principe désirant. Selon la *République*, le *thumos* opère cette médiation en assurant le pouvoir du premier sur le second, c'est-à-dire en obéissant à l'injonction du principe rationnel, en devenant l'auxiliaire et l'allié. En conclusion de l'histoire de Léontios, Socrate nous dit que « la colère fait parfois la lutte aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct » et précise que l'alliance entre désir et colère ne se produit jamais.

Cependant le *thumos* participe à la fois du principe rationnel et du principe désirant (on n'oubliera pas que, dans la cité juste, Platon l'indique, les guerriers valeureux doivent recevoir une part plus grande des plaisirs du repos du guerrier...). Et s'il participe du principe désirant, la question est de savoir s'il peut aussi s'y soumettre, céder à l'appel du désir.

Le passage sur Léontios soutient que cela est impossible. Mais rien n'interdit de lire l'histoire de Léontios autrement que Platon : si le principe hégémonique perd sa cause, c'est parce que la colère ne l'a pas défendue : en parole, il témoigne de son alliance avec la raison, dans les actes, il laisse faire le désir. Et la parole qui accompagne la défaite du *thumos* est très ambiguë : « rassasiez-vous de ce beau spectacle » ; l'ordre exprime et dissimule un consentement.

En outre la subordination du *thumos* au désir ne signifie pas seulement que la raison perd sa cause devant le désir mais aussi et surtout que le désir fait entrer ses fins dans le domaine de l'ardeur et même, par l'intermédiaire du *thumos*, dans le domaine de la pensée. Si le *thumos* peut être l'agent de la subordination du désir à la raison, il peut être aussi l'agent de la subordination de la raison au désir, non pas au sens d'un effacement de la raison mais au sens d'une perversion de la raison par les fins du désir.

Il y a deux styles de vie. Chacun est opposé à l'autre. Mais cette opposition doit être comprise dialectiquement : chacun n'existe dans son opposition à l'autre que par l'autre (et c'est le *thumos* qui est au centre de cette opposition dialectique). Seul peut s'engager dans l'insatiable *infinité* du désir, comme Calliclès le recommande (*Gorgias* 492 d) un être capable de l'autre existence, l'existence philosophique ou noétique ; seul peut, à l'inverse, s'identifier au principe noétique de l'âme un être capable de l'existence désirante et de son insatiable infinité (Socrate a dit de sa laideur qu'elle était la trace des passions dans lesquelles il serait tombé s'il n'avait pas été philosophe...). Là est une des raisons de l'agonique fraternité que Socrate reconnaît entre lui-même et Calliclès.

Les plaisirs de l'âme sont les plaisirs que donne au philosophe la contemplation de l'être. Que sont les plaisirs du corps ? Si le corps est l'emblème d'un style de vie, si les plaisirs du corps sont ceux de l'âme qui s'identifie au corps, les plaisirs du corps ne sont pas seulement ceux d'un corps « vivant » (le plaisir de manger, de boire, de calmer une démangeaison), ce sont aussi ceux d'un corps « humain », d'un corps qui n'est humain qu'à recevoir l'animation des trois espèces de l'âme ; les plaisirs du corps ne sont donc pas étroitement limités au domaine vital, ils investissent le champ social et la sphère des passions interhumaines : passion d'avoir, passion de domination, passion des honneurs (domaine du *thumos*) et même ils pénètrent le champ de la pensée et conduisent à certaines affirmations d'ordre théorique, sur la justice, sur le plaisir, sur la meilleure manière de vivre dont Calliclès et Thrasymaque donnent témoignage. En passant de l'ordre vital à l'ordre humain, le plaisir s'élève de la sphère limitée des besoins relatifs à la vie à la sphère illimitée de la valorisation de soi dans le champ social et de la quête de puissance. Le désir de puissance se joint au désir de jouissance, le plaisir partiel et limité accompagnant la satisfaction du besoin devient le plaisir illimité (au sens où il n'a aucune limite naturelle) de dominer et de se faire reconnaître par les autres. Et c'est dans le mouvement de cette illimitation que le plaisir peut apparaître (illusoirement) comme capable de s'égaliser au bien et au bonheur.

Les plaisirs du corps ne sont donc pas seulement ceux des « pourceaux » de la cité saine mais ceux des habitants de la cité « enflée », qui cherche le luxe, les honneurs, la puissance et pervertit le sens de la justice en en faisant l'avantage du plus fort.

Parmi les vertus qui appartiennent au naturel philosophe, Socrate mentionne la modération (qui tient à l'écart la *pleonexia*), la grandeur d'âme, le courage, la sociabilité, la mémoire [cette qualité est considérée comme une condition de l'étude féconde, mais la formule est surdéterminée : si la vie que recommande Calliclès, dans le *Gorgias*, est une « vie qui laisse tout fuir par aveuglement et par oubli », la vie philosophique sera, par contraste une vie dans la mémoire et en particulier dans cette mémoire essentielle qu'est la réminiscence], la mesure et la grâce.

En présentant ainsi les qualités du naturel philosophe, Socrate répond à un doute qui reste d'abord implicite au début du livre VI, puis va se formuler explicitement : si le philosophe est l'homme de la contemplation de l'être véritable, est-ce

vraiment à lui qu'il revient de gouverner les cités ? A quoi sert de contempler l'être s'il s'agit d'être doué pour l'action et de se faire obéir des dirigés ?

A ce doute, Socrate répond en rappelant que la contemplation de l'être n'est que le sommet d'un édifice de qualités qui font du philosophe un homme « d'ici » - et non pas seulement un homme « de là bas » - et capable de gouverner et de se faire obéir.

II/ 487B – 502C : OBJECTION D'ADIMANTE : LES PHILOSOPHES PARAISSENT
INUTILES AU SERVICE DES CITES ET ILS ONT UNE REPUTATION DEPLORABLE.
REPOSE DE SOCRATE

Le mouvement du doute reprend, s'infléchit, s'approfondit, aussitôt cette réponse donnée, par l'intervention d'Adimante : le doute sur l'aptitude des philosophes à gouverner devient un soupçon à l'encontre du dialogue qui a établi, par questions et réponses, cette aptitude, un soupçon portant sur le dialogue philosophique comme tel (et on voit alors percer une nuance de misologie) ; et corrélativement, le sens de la critique du philosophe s'infléchit. Au début, on se demande si une vie vouée à l'être véritable répond vraiment aux exigences de l'action, de la vie politique. Ensuite, avec l'intervention d'Adimante, on constate une contradiction entre la figure du philosophe construite par le dialogue et la réputation commune du philosophe, et cette contradiction conduit à une mise en question de l'interrogation socratique.

Cette situation de contradiction est très fréquente dans les dialogues : Socrate interroge quelqu'un qui a une certaine opinion sur l'objet dont on parle ; et puis au fil des questions de Socrate et des réponses qu'il leur donne, l'interlocuteur de Socrate découvre qu'il a dit ou que le logos à travers sa propre parole a dit le contraire de son opinion initiale.

Voir par exemple *Gorgias* 472 b. Dans le rapport de l'homme au juste et à l'injuste, trois situations se présentent constamment : soit on commet l'injustice - et on en subit ou non la punition, soit on en est victime. Polos soutient que, de ces trois situations, on doit préférer celle de l'homme qui commet l'injustice sans en être puni. Socrate soutient à l'inverse qu'on doit préférer celle de l'homme qui subit l'injustice. A l'issue de la séquence dialogique, Polos donne son consentement à la position socratique.

Au début de cette séquence, Polos affirme donc que a) subir l'injustice est pire (ou plus mauvais <kakion>) que la commettre ; b) commettre l'injustice est plus laid <aischion> que la subir. Il fait donc jouer deux couples d'opposés: meilleur/pire (il s'agit d'un ordre où intervient l'utilité, l'avantage) et plus laid/plus beau (où intervient un jugement d'ordre moral); et cela lui permet de dire que quand, de deux choses, l'une est plus *laide* que l'autre, elle n'est pas pour autant plus *mauvaise*. L'opposition entre Socrate et Polos concerne donc le rapport entre ces deux ordres : Socrate les identifie, Polos les distingue: « tu n'admet pas qu'il y ait identité entre le beau et le bon, entre le laid et le mauvais » (474c). Socrate va donc conduire Polos à reconnaître leur identité.

Sa démarche consiste à éloigner en un premier temps l'objet du débat: commettre/subir l'injustice. En outre, le rapport entre le laid et le mauvais étant controversé, on va raisonner d'abord sur le beau et faire apparaître que le *kalon* est *agathon*. Lorsqu'on appelle un objet beau, en considération de quoi est-il appelé beau ? C'est en considération de son utilité et/ou du plaisir qu'il procure. La question de Socrate consiste donc à remonter du jugement à ce qui le motive. Les exemples sont choisis dans des domaines diversifiés de la vie: les corps, les figures, les cou-

leurs, les sons, mais aussi les lois, les manières de vivre, les connaissances. Il s'agit de s'assurer que la définition du beau par l'utilité et le plaisir est bien universelle, convient au beau comme tel et n'a pas été obtenue à la faveur d'un cas particulier.

De là on passe au comparatif (« lorsque de deux belles choses l'une est plus belle que l'autre..... »), puis du comparatif au comparatif contraire: lorsqu'une chose est plus laide qu'une autre, elle est soit plus douloureuse, soit plus nuisible.

Puis retour à la question initiale: si commettre l'injustice est plus laid que la subir, c'est soit plus nuisible, soit plus douloureux; comme on admet que ce n'est pas plus douloureux, il faut en conclure que c'est plus nuisible. Commettre l'injustice est à la fois plus laid (id est répréhensible) et plus nuisible que la subir.

Socrate conclut : « livre-toi courageusement à la raison <logos> comme à un médecin » ; la pensée à laquelle Polos est parvenu est tout entière fondée sur le cheminement du logos ; ce qu'il en vient à tenir pour vrai résulte d'un logos, d'un raisonnement <kata touton ton logon> (475^e), non d'une intuition directe. Se livrer au *logos*, c'est se livrer à la reconnaissance du sens de ce que nous disons. Et cette reconnaissance nous *guérit* d'une erreur, c'est une médecine, donc quelque chose de douloureux; il est douloureux de faire confiance au logos, de ne plus se fier à ce que l'on voit ou entend, à l'opinion communément partagée, de se rendre sourd à l'opinion pour simplement accompagner le *logos* dans son auto-développement.

Et c'est pourquoi la tentation est grande de récuser le *logos* quand il nous conduit à l'inverse de ce que nous croyions penser

Cette récusation peut prendre des formes différentes : le mutisme (Calliclès), la violence [Thrasymaque : 336b ; 338d ; 340d ; 343a], la « mauvaise foi » [Thrasymaque in *République* 349a puis 354a, Calliclès in *Gorgias* 495a] ou bien encore l'allégation d'une « inexpérience dans l'art de questionner et de répondre ». C'est cet argument qu'Adimante oppose à Socrate. Il compare le dialogue au jeu de tric-trac, c'est-à-dire à un jeu dont la finalité est de vaincre l'adversaire. Dans le dialogue comme dans le jeu, il y a une multiplicité de moments enchaînés. Celui qui est expérimenté (Socrate) est censé construire une stratégie ; il voit chaque moment de l'échange comme l'élément d'un tout qui lui donne son sens ; celui qui est inexpérimenté ne sait pas voir les moments comme les chaînons d'un tout, il les considère de façon éclatée, il ne sait pas dans quelle direction il va et quel résultat se prépare ; il répond à Socrate sans dominer du regard l'ensemble des moments enchaînés ; il peut, dit Adimante, éprouver une réticence envers tel ou tel moment de l'échange, mais il ne croit pas s'écarter beaucoup, à chaque pas, de ce qu'il pense être la vérité ; et puis, à un moment, il découvre avec surprise que le dialogue, qui, considéré distributivement, n'était pas infidèle à sa pensée conduit à un résultat auquel, cette fois, il est tout à fait opposé. De deux choses l'une : ou bien on fait confiance à la conviction initiale et c'est au logos qu'on fait porter la responsabilité du désaccord : le logos est trompeur, la misologie est justifiée ; ou bien on fait confiance au logos, et c'est la conviction initiale qui doit être mise en cause.

Cette conviction initiale, c'est la conviction que la philosophie peut servir la vie des cités et avoir ainsi une signification politique (à vrai dire très subalterne), si elle est pratiquée dans la jeunesse comme un élément de culture parmi d'autres, mais que si elle devient l'occupation principale de la vie et dépasse le cadre de la jeunesse, elle rend incapables de contribuer au service des cités. Si l'homme qui veut être utile à sa cité doit traverser la philosophie mais sans y demeurer, si, en y demeurant, il devient impropre à toute responsabilité politique, c'est qu'il y a une incompatibilité entre philosophie et politique, et cette incompatibilité condamne à l'inanité la figure du roi-philosophe.

Socrate répond à Adimante que le reproche fait au philosophe d'être inutile politiquement est fondé dans le contexte des pratiques politiques de la démocratie

athénienne. La question est alors de savoir ce qu'il faut en conclure : soit elle porte condamnation de la philosophie, soit elle porte condamnation de la démocratie.

Ce moment du dialogue nous reconduit au contexte : Athènes dans l'histoire de son déclin. Un déclin auquel ne peut porter remède ni la démocratie (qui est impliquée dans ce déclin), ni une réaction oligarchique comme celle des Trente (certains personnages de la *République* ont été les victimes des Trente tyrans). Socrate et ses principaux interlocuteurs sont préoccupés par ce déclin. D'où l'accusation de la démocratie.

L'orientation de cette accusation est la suivante : il est impossible que le peuple soit philosophe ; la constitution de la cité juste, gouvernée par le savoir suprême, ne peut pas être la constitution démocratique ; mais que le peuple soit incapable de gouverner la cité comme elle doit l'être, c'est-à-dire par le savoir suprême, ne veut pas dire 1/ que la cité devrait être gouvernée par des oligarques, 2/ que le peuple serait naturellement hostile à ceux qui peuvent gouverner la cité par le savoir : ce sont les oligarques qui « sont responsables de la disposition mauvaise de la multitude envers la philosophie ».

La réponse de Socrate à Adimante se distribue en plusieurs moments.

Premier moment : la navigation du bateau ivre démocratique

Le navire est la cité ; le patron du navire est le peuple et les institutions qui organisent son pouvoir ; l'équipage du navire (les matelots) sont les hommes qui contribuent ou peuvent contribuer à la navigation (en raison de l'influence de leur famille ou de leur richesse, qui leur permet de satisfaire aux conditions censitaires de l'éligibilité), le pilote ou le gouvernant est celui ou ceux des matelots qui ont su capter les faveurs du patron du navire (le peuple) et se faire élire aux responsabilités politiques.

Accuser la démocratie, ce n'est pas accuser le peuple, c'est accuser un certain fonctionnement du pouvoir politique ; ce n'est pas le peuple qui est la cible de Platon, ce sont les institutions démocratiques. Platon n'est pas un partisan de l'oligarchie (au sens historico-politique de ce terme, au 4^e siècle avant JC) contre la démocratie.

Le peuple est « brave », au sens où il n'y a en lui nulle méchanceté. Mais il voit mal, il entend mal, il n'a aucune connaissance dans l'art de la navigation. Il ne peut donc pas gouverner, tenir la barre lui-même. Il doit transmettre son pouvoir.

S'il n'a pas compétence pour exercer le pouvoir, a-t-il au moins compétence pour choisir ceux à qui il doit le transmettre ? Montesquieu le pensera (le peuple sait reconnaître ceux à qui le pouvoir doit être confié). Platon en est sans doute moins assuré : on pense au *Gorgias* : « ... si des enfants, ou des hommes aussi déraisonnables que des enfants avaient à juger, entre le médecin et le cuisinier, lequel connaît le mieux la qualité bonne ou mauvaise des aliments, le médecin n'aurait qu'à mourir de faim » (464e). L'expérience historique le fait voir : dans la démocratie athénienne, le peuple n'a pas toujours su choisir les bons gouvernants. Mais à nouveau, ce n'est pas le peuple qui est en cause : l'aveuglement du peuple vient peut-être moins du peuple que des institutions qui organisent, en régime démocratique, son pouvoir d'élire. Dans la cité bien fondée, le peuple, c'est-à-dire les producteurs sont convaincus que les dirigeants, les philosophes, sont fondés à exercer le pouvoir pour le bien de tous ; dans de bonnes institutions, le peuple peut donc avoir une clairvoyance, un discernement politique. En revanche, en régime démocratique, le peuple est témoin de dissensions interminables entre les matelots, dissensions qui lui donnent le sentiment qu'il n'y a pas de connaissance du bien public qui pourrait départager les prétentions. En outre il se laisse facilement flatter, séduire, endormir par les artifices des matelots et son pouvoir de reconnaître ce qui est bon pour tous disparaît complètement. Le vice de la démocratie (qui n'est

pas le vice du peuple) est d'ignorer qu'il n'y a aucune autre habilitation à gouverner que celle que donne le savoir, soit le savoir le plus élevé (comme dans la cité bien fondée), soit même une expérience pratique, qui donne une opinion droite, comme celle qu'on peut attribuer à Périclès.

Le philosophe n'a aucun rôle à jouer dans le jeu des institutions démocratiques. Comme Socrate, il se tient en marge, au sens où il ne brigue aucune dignité politique et il est traité de rêveur perdu dans les nuages. Ce qui ne l'empêche pas, comme Socrate encore, d'aimer sa patrie et d'assumer toutes les responsabilités qu'elle lui propose, à la guerre comme à la boulè.

On notera qu'en 489c Platon souligne l'*autarkeia* du philosophe : il sait que la vraie vie est ailleurs, il vit sa vie comme un exercice de mort et il n'a donc pas besoin de la cité

Second moment de la réponse de Socrate à Adimante : si le philosophe est « perversi », il n'est pas perversi par la philosophie mais par le désordre qui règne dans les cités et en particulier dans la cité démocratique.

Socrate rappelle d'abord les qualités inhérentes à « la véritable nature du philosophe ». En 490b la vie philosophique apparaît très proche de la présentation que le *Phèdre* en donne sur un plan mythique (247c-e : dans la « plaine de vérité », quand l'essence est devenue réellement manifeste, la vision est un contact, un toucher spirituel, elle nourrit l'âme des Idées). La parenté de l'âme et des Idées est une variation du thème selon lequel le semblable est connu par le semblable (l'œil est de nature solaire, Aristote : l'âme est en quelque façon toute chose).

Puis il montre que ces qualités (Socrate prend en exemple le courage et la modération), et que les biens qui peuvent échoir à un être humain (comme la beauté, la richesse, la force physique et tous les avantages de ce genre) peuvent perdre ceux qui les possèdent. Platon met sur le même plan les qualités du naturel philosophe et les biens de la fortune dans leur pouvoir de perdre celui qui les possède, et cela peut surprendre : des biens tels que la beauté, la richesse, la force physique n'ont aucune fin immanente qui leur serait attachée par essence et, dans la mesure où ils offrent des moyens d'agir, ils peuvent être employés à des fins opposées ; des qualités telles que la mémoire ou la facilité à apprendre peuvent aussi être considérées sous cet angle ; en revanche le courage (qui a été défini antérieurement comme le pouvoir de maintenir contre vents et marées un jugement juste sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre) ou bien la modération, ou bien encore l'amour de la connaissance de l'être, la sincérité, etc. comment ces qualités dont la fin n'est rien d'autre que leur propre exercice pourraient-elles gêner ceux qui les possèdent ? On peut esquisser une solution dans la direction suivante : les qualités attribuées par Socrate au naturel philosophe (485b – 487a) lui sont attribuées sous la condition implicite d'une éducation droite ; ce sont celles qui se révèlent dans un petit nombre d'enfants ou de jeunes gens quand ils reçoivent l'éducation appropriée. Le fait que ces qualités n'apparaissent pas chez tous les enfants ou tous les jeunes gens suffit à montrer que le naturel détermine l'émergence des qualités résultant de l'éducation. Mais que le naturel détermine le résultat de l'éducation ne veut pas dire que ces qualités seraient apparues sans éducation ou avec une éducation contraire. Sans éducation favorable, le naturel philosophe n'aurait pas les qualités que Platon lui attribue : sans la formation du jugement sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre, son courage ne serait qu'une certaine intrépidité ou une certaine ardeur du cœur ; sans l'accompagnement qui le conduit vers l'être, le naturel philosophe pourrait avoir une certaine réserve envers les choses sensibles, le pressentiment que la vraie vie est ailleurs, mais cela pourrait le conduire au cynisme ou à la recherche effrénée de la jouissance. On pense à Hegel : l'animal a la sagesse de douter de la stabilité des choses sensibles et c'est pourquoi il les con-

somme et consomme par là leur précarité. L'homme a une conscience plus aiguë de l'impermanence du sensible (en raison de sa vocation à la connaissance éidétique) et peut ainsi s'embarquer dans l'unique passion d'en jouir, comme le personnage de Calliclès, dans lequel Socrate reconnaît quelque chose de sien). L'éducation serait incapable de faire apparaître les qualités attribuées au naturel philosophe si celui-ci ne les contenait pas en puissance ; mais elle n'en est pas moins nécessaire : cette puissance peut conduire à des polarités contraires. L'éducation ne peut rien sans la nature, la nature ne peut rien sans l'éducation.

Et il y a quelque chose de plus : si une éducation appropriée met au jour les qualités du naturel philosophe, une éducation pernicieuse ne les laisse pas simplement endormies, elle les retourne en leur contraire : une éducation pernicieuse est d'autant plus nuisible qu'elle s'adresse à une excellente nature.

Socrate va donc distinguer deux éducations : à l'éducation dispensée dans la cité juste aux futurs gouvernants philosophes répond, comme son inversion, l'éducation donnée par les sophistes aux jeunes athéniens qui se destinent aux responsabilités politiques ; c'est cette éducation qui est responsable de la corruption du naturel philosophe.

L'éducation « sophistique » est inséparable du cadre institutionnel de la démocratie athénienne. La critique de l'éducation sophistique doit donc se prolonger en critique de la démocratie.

En démocratie, le peuple choisit ses dirigeants et prend un certain nombre de décisions politiques et judiciaires ; par conséquent l'éducation qui rend capable d'exercer le pouvoir politique est celle qui rend capable de diriger l'opinion du peuple, soit pour se faire élire à une magistrature, soit pour orienter les décisions de la majorité en matière de lois ou d'alliances ou de déclaration de guerre ou de jugements rendus au tribunal, etc. Or le peuple est semblable à un gros animal qui n'agit jamais que selon ses instincts et ses appétits. Donc il est impossible, en démocratie, de diriger l'opinion du peuple et d'exercer le pouvoir politique autrement qu'en se conformant à ces instincts et à ces appétits. Les sophistes le savent, ils comprennent avec lucidité le fonctionnement de la démocratie athénienne, ils ne portent aucun jugement sur la justice ou l'injustice de ce fonctionnement et apprennent aux futurs hommes politiques à manipuler l'opinion, à connaître les humeurs du gros animal et à en jouer avec habileté. Les sophistes apprennent à leurs élèves le « nécessaire » et non le juste, les moyens nécessaires pour réaliser les fins qu'ils se proposent (et d'abord de parvenir au pouvoir politique) et non pas les fins qu'un Etat doit se proposer pour être un Etat juste. Bref toute l'éducation que donnent les sophistes repose sur l'oubli du bien au profit du « nécessaire ».

Le passage 493a - 493d doit être rapproché du passage du *Gorgias* distinguant les quatre arts et les quatre flatteries correspondantes. On trouve dans les deux textes la distinction entre l'art et l'empirie et l'idée qu'une empirie telle que la sophistique est incapable de fonder en raison ce qu'elle affirme. Fonder en raison est à prendre en un sens fort : seul le bien et le juste fondent en raison. Quand on fait abstraction du bien qui seul fonde en raison, il ne reste que l'ordre du nécessaire. Le nécessaire, au sens relatif, désigne l'ensemble des conditions qui doivent être satisfaites, dans une situation donnée, pour qu'un certain résultat soit produit. C'est donc le domaine de la nécessité conditionnelle où règne l'impératif hypothétique. Le nécessaire, au sens absolu, désigne la limite de la diffusion du bien dans les choses de notre séjour, ce que Leibniz a appelé l'imperfection originale de la créature (ce sens absolu apparaît surtout dans le *Timée*, quand Platon présente la cause non éidétique du sensible, le réceptacle et montre que la Nécessité ne se laisse pas entièrement persuader par l'intelligence ordonnatrice (48 a). Cette nécessité qui est source de désordre dans le macrocosme ne l'est pas moins dans le mi-

crocosme de la cité : elle marque une sorte de limite de la diffusion du bien dans l'être en commun humain. Les hommes capables d'exercer en raison de leurs qualités les responsabilités politiques sont devant un choix : ou bien ils s'accommodent de cette nécessité qui ne se laisse pas entièrement persuader et cherchent à y aménager leurs avantages en richesse et en pouvoir ; ou bien ils tentent de prolonger le geste démiurgique en soumettant autant que possible le nécessaire à la mesure du bien.

La multitude participe de la nécessité qui ne se laisse pas entièrement persuader (c'est en ce sens que Platon parle en 496c de « folie de la multitude »). Comment la gouverner ? Là où elle détient le pouvoir, comme dans une démocratie, ses dirigeants doivent la flatter pour la diriger. Le futur homme politique doit donc apprendre comment s'y prendre pour la flatter. Le règne de la nécessité gagne toute la cité et l'éducation donnée aux meilleurs les corrompt irréversiblement. Si les gouvernants philosophes détiennent le pouvoir, comme dans la cité juste, ils dirigent la cité selon la connaissance du bien contre la nécessité. Le règne de la nécessité n'est pas suspendu, il est toujours là, avec ses effets de désordre, en particulier dans la 3^e strate de l'organisation sociale, mais il est contenu, il ne s'étend pas à la totalité de l'être en commun, le bien réussit dans une certaine mesure à persuader la nécessité.

Ainsi, quand il conclut : « il est impossible que la multitude soit philosophe », c'est la démocratie que Platon critique, plutôt que le peuple. Comme le montre le passage qui présente la fondation de la cité, la cité, c'est d'abord le peuple et l'échange des produits du travail ; ce n'est qu'au moment où la cité s'enfle, prend le goût du luxe, devient impérialiste et agressive vis-à-vis de ses voisines qu'une fonction politique proprement dite apparaît, avec une armée et des dirigeants ; la démocratie est l'une des façons d'organiser ce pouvoir politique : le peuple exerce le pouvoir en légiférant et en nommant ses chefs Platon la condamne dans la pensée que 1/ la véritable politique relève d'une connaissance rationnelle très élevée, 2/ le peuple ne pourra jamais acquérir dans son ensemble cette connaissance et 3/ par conséquent, s'il dirige, ce sera au gré de ses humeurs, manipulées dans un sens ou un autre, et non pas par un discernement rationnel. Platon est convaincu que le peuple ne peut pas se diriger politiquement lui-même. Mais cela n'exclut pas qu'il y ait une dimension politique de la vie du peuple : Platon montre un peu plus loin que le peuple donne, dans la cité juste une sorte de consentement éclairé à ceux qui sont véritablement fondés à le diriger, c'est-à-dire les gouvernants philosophes.

La conclusion du second moment de la réponse de Socrate est présentée en 495 a : « tu vois donc que nous n'avions pas tort... »

En 495c, Platon distingue la philosophie et les philosophes et montre, d'une façon paradoxale, que la philosophie peut, en certaines circonstances, ne pas être pratiquée par les philosophes, c'est-à-dire ceux qui, par nature sont destinés à la philosophie.

L'idée est la suivante : en régime démocratique, ceux qui sont destinés à la philosophie reçoivent une éducation pernicieuse qui les détourne de la philosophie. Ils l'abandonnent. Et en l'abandonnant ils ne la laissent pas simplement dans l'oubli, en attente d'une éventuelle résurgence. La philosophie tient de si près à la nature de l'homme que son statut n'est jamais de simple vacance : soit elle est pratiquée dans la justesse de sa signification et de son projet, soit elle est envahie, investie par d'autres pratiques qui se font passer pour elle et qui la défigurent. Et c'est alors que la philosophie est victime d'insultes et d'attaques violentes ; mais ces violences visent son nom, usurpé par les non philosophes, non son essence. La philosophie est si constitutive de notre nature en ses possibilités essentielles qu'elle

ne peut pas être haïe, seul son nom peut l'être, quand il recouvre des pratiques étrangères à la vraie philosophie. Haïr la philosophie est impossible puisque ce serait haïr le bien dont la philosophie est la connaissance ; seule est haïssable une contrefaçon du bien qui se fait passer pour le bien, une contrefaçon de la philosophie qui se fait passer pour la philosophie.

Néanmoins la haine qui frappe le nom usurpé de la philosophie peut aussi frapper la philosophie elle-même, comme le montre la condamnation de Socrate. Si bien que s'impose la conclusion suivante : là où règne la nécessité, la philosophie ne conserve son intégrité qu'en se tenant à l'écart des affaires publiques, soit en raison d'un exil, soit en raison d'une maladie [496c], soit en raison d'une vision lucide sur l'impuissance présente de la philosophie à avoir une action politique.

Quand il renonce ainsi aux affaires de la cité, le philosophe se replie sur le soin de sa vie et de sa mort. Il accomplit sa vie mais ne va pas au plus haut degré de ce que peut la philosophie, ni pour lui-même, ni pour les autres : le divin est présent dans sa conscience non dans sa vie et il aspire au départ. L'espérance mentionnée en 496^e (« ...achever sa séparation de cette vie avec une belle espérance... ») est peut-être le signe de ce défaut de complétude : la connaissance du Bien n'est pas possible sans l'accomplissement politique de l'être en commun.

Ayant répondu à l'objection d'Adimante, Socrate va établir que le gouvernement des philosophes n'est pas impossible, en reprenant la question de l'éducation que doivent recevoir les futurs gouvernants philosophes.

Dans les premiers livres de la *République*, Platon a mis l'accent sur ce qui, de cette éducation relève du premier segment de la ligne, le *topos aisthetos* et des facultés de l'âme qui y correspondent. L'éducation des facultés correspondant à ce premier segment comprend musique et gymnastique. Il va aborder bientôt ce qui, de l'éducation des gouvernants philosophes, relève du second segment, le *topos noëtos*.

Auparavant Socrate rappelle que l'éducation doit suivre un certain ordre, un certain progrès et que chaque enseignement doit venir à son heure, au moment opportun. Le défaut de l'éducation actuelle est double : d'abord elle conduit l'élève dès l'adolescence et sans préparation, sans médiation vers la partie la plus difficile du cursus, celle qui concerne les arguments <to peri tous logous> (498a) ; en outre celle-ci n'est pas présentée comme ce qu'elle est en vérité, c'est-à-dire le sommet de l'éducation et l'activité la plus élevée d'une vie humaine, mais comme une sorte de propédeutique à ce qui est censé être le plus sérieux, c'est-à-dire la vie familiale, économique, politique. Le logos est ainsi soustrait à sa fin véritable : reconduire l'âme vers sa patrie intelligible, et subordonné à des fins humaines, trop humaines.

Platon estime donc que l'éducation doit suivre un chemin inverse de celui qui est habituellement proposé (inverse au sens où la dialectique y intervient comme un couronnement de l'éducation et non comme une propédeutique à la vie). La première étape de l'éducation, celle de l'enfance, est celle qui relève de la première section de la ligne divisée : elle comprend gymnastique, poésie, musique ; la seconde étape, celle de l'adolescence consiste « dans une formation et une philosophie [au sens, selon l'éditeur, de la « vie d'étude »] qui soient propres à la jeunesse » ; on peut supposer qu'il s'agit de la première partie de la seconde section de la ligne, c'est-à-dire des sciences ; la troisième étape correspond à la maturité de l'âme et comprend les exercices correspondants, c'est-à-dire la dialectique ; enfin la dernière étape est celle où les gardiens sont affranchis de responsabilités politiques et militaires et peuvent donc « vaquer en liberté ».

Glaucon s'attend à des objections, et en particulier de la part de Thrasymaque. Mais Socrate pense le contraire (498c-d : « Ne cherche pas à nous brouiller, Thrasymaque et moi, au moment où nous sommes devenus des amis... »).

Pourquoi Thrasymaque et lui-même seraient-ils devenus amis ? Peut-être parce que (c'est l'hypothèse de Léo-Straus), dans l'organisation des pouvoirs de la cité juste, une place est donnée à Thrasymaque et à ceux qui lui ressemblent, une place qui consiste à persuader la foule des avantages du gouvernement des philosophes⁹.

La fin du passage se présente de façon un peu sybilline : « Nous n'épargnerons aucun effort, écrit Platon, avant de les avoir persuadés lui [Thrasymaque] et les autres ou encore jusqu'à ce que nous leur procurions du soutien [en leur transmettant une juste compréhension de la philosophie] en vue de cette vie là [le rôle politique qui leur sera dévolu dans la cité juste], alors que venus à une nouvelle existence [c'est-à-dire l'existence dans la cité juste, qui est nouvelle au sens peut-être où elle ne sera offerte que dans une incarnation ultérieure, mais aussi et d'abord au sens où elle renouvelle entièrement la vie] ils seront confrontés à des arguments comme ceux-ci « [ceux qui déniaient au philosophe la compétence politique].

L'idée de nécessité, récurrente dans tout le passage, souligne que l'avènement du pouvoir politique des véritables philosophes ne relève pas d'une initiative humaine, venant soit des non philosophes (qui sont convaincus de l'inutilité politique des philosophes) soit *a fortiori* des philosophes (qui n'assumeront jamais de leur plein gré la responsabilité politique. Si nous donnons à nouveau à l'idée de nécessité le sens que nous lui avons donné ci-dessus, alors la nécessité qui vient, conjuguée à la chance, donner le pouvoir aux philosophes pourrait être comprise comme l'expérience du malheur qui contraint les hommes à changer leur compréhension des choses. La pensée de Socrate serait donc la suivante : la multitude est sans doute loin, aujourd'hui, de reconnaître que le pouvoir doit être confié aux philosophes. Mais elle pourrait se trouver dans une situation qui la conduirait à le reconnaître, et c'est pourquoi on ne doit pas accuser le grand nombre : si quelque chose doit être mis en accusation, c'est la démocratie plutôt que le grand nombre. Il faut en outre garder en mémoire que, si la démocratie est très inférieure au gouvernement des philosophes, elle est, pour Platon, aussi très supérieur à la tyrannie des Trente (deux des interlocuteurs de Socrate ont été mis à mort par les Trente et Platon écrit dans la lettre VII : « Et voilà que ces hommes, je les vois en peu de temps faire apercevoir dans le précédent régime un âge d'or véritable »).

Le passage qui va de 500 b à 501 a est centré sur les conditions qui doivent être satisfaites pour que philosophe devienne le gouvernant de la cité.

La première de ces conditions est que la multitude se laisse persuader qu'il n'y a pas de bonheur pour les cités sans le gouvernement des philosophes. Ce qui vient d'être dit établit que cela est possible : si la multitude est hostile à la philosophie, ce n'est pas en raison de sa nature mais en raison d'une disposition acquise et qui pourra disparaître. La multitude est prévenue contre la philosophie par des personnes qui « se trouvant hors d'elle, ne lui appartiennent pas » (à la philosophie ? à la multitude ? le doute est permis ; dans le second cas, on pourrait penser à des adversaires de la démocratie, à des partisans de l'oligarchie ; dans le premier cas, il

⁹ « Pour provoquer le changement nécessaire du côté de la cité, du côté des non philosophes ou de la multitude, ce qui est nécessaire et suffisant est une persuasion spécifique. Cette persuasion est fournie par l'art de persuader, l'art de Thrasymaque, maîtrisé par le philosophe et mis au service de la philosophie. Il n'y a donc pas à s'étonner si dans ce contexte Socrate déclare que Thrasymaque et lui-même sont devenus des amis et qu'ils n'ont jamais été ennemis auparavant. La multitude des non philosophes a un bon naturel, et elle est donc susceptible d'être persuadée. Sans Thrasymaque, il n'y aura jamais de cité juste. Nous sommes obligés d'exiler Homère et Sophocle mais il nous faut inviter Thrasymaque... »

s'agirait plutôt à nouveau des sophistes) et font du logos un usage éristique et non heuristique.

La seconde condition est que le philosophe soit vraiment philosophe, c'est-à-dire ait le regard tourné vers les « les êtres qui sont » <pros tois ousi>, s'efforce de les imiter, ne porte aucun intérêt aux combats qui ont lieu dans la cité pour la prise du pouvoir politique, donc soit affranchi des affects négatifs qui ne peuvent manquer d'accompagner le combat politique (Platon présente ici un raccourci du portrait du philosophe du *Théétète*).

Quand son regard est tourné vers le *topos noetos*, le philosophe contemple les « êtres qui sont » non seulement en leur identité distincte, mais aussi selon les liens qui les unissent, liens qui sont qualifiés par les termes d'ordre, de justice et d'harmonie.

Ces « êtres qui sont », ce sont d'abord les formes noétiques. Sans doute aussi les êtres qui vivent dans la contemplation constante des formes noétiques, c'est-à-dire les dieux.

Tel est en effet ce que donne à entendre la phrase : « ... ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres » (500c). On peut appliquer cette proposition aux formes noétiques dans la pensée que leurs rapports (de participation ou d'exclusion) sont régis par des règles immuables qui sont analogues à des règles de justice (chacune ayant son propre domaine sur lequel n'empiètent pas les autres : *cuique suum*). On parle alors de justice par analogie : là où il n'y a pas volonté, il ne peut y avoir justice ou injustice à la rigueur. Mais on peut aussi l'appliquer aux dieux : Platon attribue aux dieux une nature telle que leur volonté est constamment juste et leurs relations mutuelles constamment harmonieuses.

Dans les livres II et III de la *République* Platon reprend une critique de la religion populaire qui remonte à Xénophane [Diels, B 23 : « un seul dieu, le plus haut parmi les dieux et les hommes. Ni par sa forme ni par sa pensée il ne ressemble aux mortels »]. Il critique la représentation que les poètes, Homère en tête, donnent des dieux. Les poètes représentent les dieux comme des humains, au physique et au moral (à cette différence près qu'ils sont immortels), et ils leur attribuent donc toutes les passions humaines : les dieux se font la guerre, ils se trompent, ils font violence à leur épouse et à leurs enfants, ils sont jaloux les uns des autres ou parfois même des humains, ils sont cruels et sans pitié¹⁰...

On se souviendra aussi que les notions de justice et d'injustice présentent chez les Présocratiques une signification cosmologique. Un fragment d'Anaximandre rapporté par Simplicius dit : « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps ».

¹⁰ On pensera en particulier au *Prométhée* d'Eschyle, qui met en scène le châtement que Zeus inflige à Prométhée. Prométhée est le héros qui a donné le feu aux hommes, le héros auquel les hommes sont redevables de leur humanité. Zeus est un Olympien, une figure de la lumière et de la justice; mais c'est aussi une figure ténébreuse: « son cœur est inflexible; un nouveau maître est toujours dur » (v. 33); [il] « exerce un pouvoir sans règle et détruit aujourd'hui les colosses d'antan » (v.149). Et la tragédie nous rappelle en cours de route que Zeus est l'auteur des souffrances de la malheureuse Io, poursuivie sans relâche par un taon, et dont le seul tort est d'avoir, malgré elle, suscité le désir de Zeus et la vengeance d'Héra. C'est donc dans le plus grand des Olympiens que se concentre la méchanceté divine, la dimension de la violence et du mal.

Platon refuse que les rapports entre les dieux et entre les dieux et les hommes soient présentés comme relevant de l'agôn, de la compétition et de l'affrontement.

Il le dit dans le *Gorgias*, dans un passage (507e – 508b) qui souligne, comme ici, que le tout est ordonné selon le *Logos*. Le *logos* n'est pas à entendre ici comme parole ou raison humaine, mais plutôt comme une Loi universelle qui régit le tout de l'étant. Le premier à avoir parlé du *Logos* au sens d'un principe cosmologique universel est Héraclite (DK 50 : « Il est sage que ceux qui ont écouté non moi mais le *Logos* conviennent que tout est un »). Le *Logos* héraclitéen, commente Ricœur, est « la parole éternelle que les hommes ne comprennent pas, non la parole d'Héraclite mais la vérité de la réalité s'adressant à lui ». Il est de même rang ontologique que le *nous* d'Anaxagore, avec cette différence que le *Logos* est un sens immanent au jeu des contraires, alors que le *nous* est plutôt une intelligence séparée, démiurgique. C'est à Héraclite que se relie les Stoïciens quand ils font du *Logos* l'âme immanente du monde.

Dans la *République*, Platon soutient que les dieux sont bons et cause de tout ce qui est bon (II 379b-d) et parfaits, donc immuables (381b). Dans le *Phèdre* (246d, Pléiade p. 35-36), c'est la contemplation constante de l'intelligible qui caractérise les dieux et les démons. Ils sont apparentés aux réalités intelligibles qui sont elles aussi qualifiées de divines.

On pourrait ici poser une question inspirée du *Ménon* [le pieux est-il pieux parce qu'il est aimé des dieux ou est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux ?] : la réalité intelligible est-elle divine parce qu'elle est l'objet de la contemplation des dieux ou bien les dieux sont-ils les dieux parce que l'objet de leur contemplation constante, la réalité intelligible, est divine ? la réalité intelligible doit-elle sa divinité à la contemplation des dieux ou les dieux doivent-ils leur divinité à la contemplation de la réalité intelligible ? La pensée platonicienne me paraît se situer plutôt dans la seconde orientation : le philosophe est divin pour autant qu'il s'élève à la contemplation des formes noétiques et les dieux eux-mêmes leur doivent leur divinité.

La troisième condition est qu'une communication soit établie entre les « êtres qui sont » et la cité humaine. Cette communication suppose des médiations. Quelles sont-elles ?

L'une de ces médiations est le dieu ; les dieux de la religion traditionnelle sont anthropomorphes ; Platon infléchit plutôt qu'il ne suspend cet anthropomorphisme : les dieux dont parle le *Phèdre* ont, comme les hommes une âme et un corps et ils sont pour ainsi dire les compagnons des âmes bienheureuses qui contemplent les formes intelligibles ; donc ils sont proportionnés à l'humain ; mais ils sont en même temps affranchis d'envie, c'est-à-dire des passions négatives qui font naître la haine et la violence, et ils sont ainsi médiateurs entre l'homme et l'intelligible.

Une autre de ces médiations est le modèle de l'homme parfaitement juste dont parle 472b. L'homme parfaitement juste diffère de la justice, il ne lui est pas conforme à tous égards (car l'âme de l'homme parfaitement juste est, comme les autres, tripartite), mais il s'en rapproche le plus qu'il est possible à un homme. Et ce modèle de l'homme juste (comme son opposé, le modèle de l'homme parfaitement injuste) permet de penser le bonheur et le malheur de l'existence : le bonheur d'un homme croît à mesure qu'il se rapproche de ce modèle et décroît à mesure qu'il s'en éloigne.

Une autre de ces médiations est le modèle de la cité juste, analogue au modèle de l'homme juste.

Médiateurs sont aussi tous les artisans de la cité juste, c'est-à-dire ceux qui en pensent le modèle et ceux qui en produisent l'application.

Les premiers artisans de la cité juste sont ses premiers fondateurs : Socrate, Glaucon et Adimante, qui font le portrait de la constitution politique en paroles (outre VI 501e, voir II 369a puis VII, 519c).

Ensuite viennent les auteurs de la constitution politique [501c : « le peintre des constitutions »].

Puis les gouvernants proprement dits (qui sont vraisemblablement visés, en 502d, par la formule : « les sauveurs de la constitution politique »). C'est par l'opération des auteurs et des sauveurs de la constitution politique que celle-ci entre dans les faits ou dans la dimension de ce qui est œuvré (501 e : *logoi/ergoi*) (le passage n'en rappelle pas moins que ceux qui sont appelés à gouverner n'abandonneront jamais de leur plein gré l'étude des *êtres qui sont* pour gouverner les hommes...).

A chacun de ces trois niveaux, le philosophe est comme un artiste peintre : comme le démiurge du *Timée*, il a les yeux tournés vers le modèle divin, et s'efforce de rendre son ouvrage le plus ressemblant possible au modèle, tout en sachant bien que, selon la formule du *Timée*, la nécessité ne se laisse pas entièrement persuader, donc que l'ouvrage sera toujours inférieur au modèle. Ainsi le philosophe gouvernant « ramèn[e] au niveau des mœurs humaines les choses qu'il a vues là-bas » (500d). Et le peintre de la constitution regarde « des deux côtés, d'abord vers ce qui est juste par nature [...] et puis ensuite en direction de ce qu'ils voudraient incorporer chez les êtres humains » : il rapproche ainsi autant que possible la copie du modèle, il rapproche les humains de leur nature divine [sur la nature divine de l'homme, voir *Timée* 90b, Pléiade p. 520-521], mais avec la conscience des limites de son opération (Platon formule des réserves sur la possibilité de réaliser la cité idéale en 502b-c).

Platon exprime dans un vocabulaire démiurgique, mythique, homérique l'opération des auteurs de la constitution politique : ils nettoient les caractères humains, mélangent et broient les diverses occupations, mais ces opérations n'en ont pas moins un sens tout à fait rationnel : les auteurs de la constitution n'acceptent de légiférer que pour des hommes qui ne sont pas corrompus et dont l'âme est assez plastique pour recevoir une éducation.

III/ 502C – FIN DU LIVRE VI : L'ÉDUCATION DES GOUVERNANTS

En 502c commence un nouveau moment du dialogue. Platon rappelle en 502e et 503a ce qui a été dit en III 413e, à savoir que seront établis gouvernants ceux qui sont capables de « résister » aux situations les plus éprouvantes comme aux plus grands plaisirs. Or ceux-là, ce sont les philosophes. Le philosophe est capable de cette « résistance » en raison d'une certaine qualité de l'âme - faite d'un alliage rare entre des dispositions qui sont habituellement distribuées entre des individus différents (503c – 503e : vivacité d'esprit et constance dans l'effort) - qui rend l'âme capable d'accéder aux plus hautes connaissances (503e).

Ce savoir suprême est celui de la forme du bien <è idea tou agathou> (505a).

« Ce n'est pas peu souvent que tu m'as entendu traiter ce sujet... ». Parole énigmatique : les dialogues, l'enseignement exotérique de Platon ne sont pas prolixes sur l'idée du bien...

« *Idea* ». La première occurrence du terme *idea* en *République* se trouve en 479a : « ...une certaine idée du beau lui-même » <idean tina autou kallous>. Peu auparavant, Platon avait parlé de l'*eidos* du beau (476a). Autre occurrence de *idea*

en 486d : « ... une pensée qui, suivant son propre développement, se laissera guider vers ce qui est la forme de chaque être » <epi tèn tou ontos idean ekastou> ». Le terme *idea* se trouve dans d'autres dialogues, par exemple *Phèdre* 265d, dans un passage qui esquisse la méthode du dialecticien : « ...vers une forme unique <eis mian idean> mener, grâce à une vision d'ensemble, ce qui est en mille endroits disséminé, afin que par la définition de chacune de ces unités, on fasse voir clairement quelle est celle sur laquelle on veut, en chaque cas, faire porter l'instruction ». La question est de savoir si *eidos* et *idea* sont deux termes substituables (les commentateurs ne sont pas en accord sur ce point). On doit constater que si, en certaines occurrences, la substitution est possible, s'agissant du bien, Platon emploie toujours le terme *idea*.

Platon précise en 505a : « c'est par cette forme que les choses justes <ta di-kaia> et les autres choses vertueuses <kai talla proschrèsamena> deviennent utiles et bénéfiques... ». On peut s'étonner que les vertus ne soient pas intrinsèquement « suffisantes » et ne deviennent utiles et bénéfiques que par le forme du bien. Il est possible que Platon ne parle pas ici de la vertu en soi - du juste en soi (qui participe nécessairement du bien) mais des actions ou des comportements qui passent communément pour vertueux. Nous savons depuis Gygès que certains hommes pratiquent la justice de façon purement extérieure ou conventionnelle et que cette justice factice disparaît quand ils découvrent la possibilité de l'impunité ; une telle justice n'est pas utile ou bénéfique, elle n'est pas le bien de l'âme, car elle finit toujours par se renverser en son contraire

Et Platon souligne d'emblée que la connaissance du bien est la seule nécessaire et que le bien n'est pas connu de manière satisfaisante (505a, 506c, 507a).

Qu'il ne soit pas connu de manière satisfaisante, c'est ce que montre l'existence, autour de cette question, « de controverses considérables et nombreuses » (505d), c'est ce que montre surtout la déficience des deux principales manières de comprendre le Bien : celle de la plupart des humains qui n'ont sans doute pas beaucoup réfléchi sur sa nature mais montrent par leurs actes qu'ils identifient le bien avec le plaisir, et celle des « raffinés » qui identifient le bien à la *phronèsis* (plusieurs traductions possibles : « intelligence » (Baccou), « pensée » (Robin, Dixsaut), « connaissance » (Leroux – cette traduction est justifiée par la substitution, en 506b du terme *epistèmè* au terme *phronèsis* [« est-ce la science <epistèmè>, est-ce le plaisir... ? »]. Dans un passage parallèle (*Philèbe*, 20b), Diès traduit pas sagesse)

Or aucune de ces deux grandes conceptions du bien ne résiste à l'examen. Le plaisir ne peut pas être le bien puisqu'il existe des plaisirs mauvais. La pensée ou la science comme telle ne le peut pas non plus : la seule connaissance qui mérite d'être qualifiée comme le bien est la connaissance du bien, et la définition est tautologique, le définissant contient le terme à définir (une telle circularité de la définition se présente à chaque fois qu'il s'agit de définir un transcendantal : l'être (Pascal) - puisqu'on ne peut le définir sans le faire entrer dans la définition, ou le vrai (Descartes) : « c'est une notion si transcendantement claire qu'il est impossible de l'ignorer » (lettre à Mersenne du 16 octobre 1639) ; celui qui demande : « qu'est-ce que la vérité ? » doit présupposer son propre discernement de la vérité faute duquel il ne pourrait juger de la validité de la réponse donnée à la question. Les transcendants sont indéfinissables).

La concurrence entre le plaisir et la *phronèsis* du point de vue de la définition du bien est reprise dans le *Philèbe* mais dans une perspective différente. La notion de plaisir est l'objet d'analyses et de distinctions multiples ; il n'est plus question de disqualifier le plaisir comme tel au motif qu'il existe des plaisirs mauvais ; il s'agit de discriminer les plaisirs pour savoir lesquels sont nécessairement

exclus de la vie bonne et lesquels peuvent (ou même doivent) en faire partie. Platon montre en outre que ni le plaisir ni la pensée ne suffisent à définir le bien et qu'il faut plutôt l'identifier à une vie mixte, de pensée et de plaisir : aucun homme n'accepterait la sécheresse d'une vie de pensée sans plaisir ni une vie de plaisir que la pensée aurait désertée.

Dans la *République*, Platon met l'accent sur la difficulté de la connaissance du bien ; nous aimerions, comme Adimante, saisir l'idée du bien dans une unique et définitive proposition ; « on aimerait, commente Heidegger, savoir d'un seul coup, pour son usage quotidien, ce que c'est que ce Bien – un peu comme lorsque nous demandons le plus court chemin pour nous rendre à la place du marché... » (EV 118). Or on ne peut pas s'enquérir de l'idée du Bien de cette façon : elle ne peut être aperçue qu'avec peine ; on ne peut en dire quelque chose qu'indirectement, il est nécessaire de recourir à des analogies symboliques. On pourrait même dire que la démarche qui y conduit est quasiment apophasique : on ne peut pas dire ce qu'est le bien, on peut seulement dire ce qu'il n'est pas. Ainsi le bien n'est pas le juste et le beau ; il est au-delà du juste et du beau. Platon en donne l'attestation suivante. Il y a *sens* à rechercher un juste apparent ou un beau apparent, à présenter l'apparence du juste et du beau, alors qu'il n'y a aucun sens à poursuivre un bien apparent. Dans son rapport au juste et au beau, l'âme est capable d'imposture, elle joue avec les apparences ; en revanche, dans son rapport au bien, elle est comme mise à nu dans sa nature, elle découvre ce qu'elle est, ce qu'elle ne peut pas ne pas être : désir du bien, c'est-à-dire désir du bien réel. Et Platon donne à penser que celui qui s'attacherait au juste et au beau sans connaître le bien ou sans situer le juste et le beau dans la lumière du bien ne serait en vérité ni dans le juste ni dans le beau (comme Gygès qui, avant sa découverte, pratique le juste par inertie sans savoir ce qu'il fait et se précipite dans l'injustice quand l'occasion se présente). Donc le bien donne au beau et au juste d'être ce qu'il sont, et il est au delà du juste et du beau. Cette transcendance est réaffirmée en 509a : « de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la connaissance et la vérité sont semblables au bien <agathoeidè>, alors qu'il serait incorrect d'identifier l'une ou l'autre au bien... » ; le bien est au delà de l'être et de la vérité¹¹.

Pour l'âme, toute âme, le bien est la fin suprême <teleutais> ; mais elle ne peut pas s'en saisir, elle ne peut en avoir qu'un pressentiment et ce pressentiment ne suffit pas à lui donner une confiance <pistis> solide (comme celle qu'elle éprouve naïvement envers les choses sensibles). Socrate se déclare dans la même situation : il ne peut avoir qu'un pressentiment du bien. Cela ne l'empêchera pas d'en parler dans un moment, mais non sans avoir auparavant précisé que là où il n'y a pas de connaissance, il ne reste que « des opinions dépourvues de science » <aneu epistèmès> ou au mieux des opinions droites dépourvues d'intelligence <aneu nou>).

Socrate se range t-il du côté de ceux qui n'ont à offrir que « des choses viles, aveugles et difformes » par contraste avec une parole qui pourrait faire « entendre des choses claires et belles » ? Va t-il, à défaut de connaissance, prendre le parti de l'opinion sans intelligence ? Assurément non. Quand il dit : « Tiens-tu donc à contempler... », il veut sans doute donner à entendre que la question d'Adimante (qui n'est pas l'interlocuteur le plus averti de Socrate ; c'est Adimante qui a posé la question du début du livre VI sur la mauvaise réputation des philosophes), la ques-

¹¹ Dans le *Philèbe*, Platon donne une sorte de schématisation du Bien dans le beau, la proportion et la vérité [64e : « si donc nous ne pouvons saisir le bien sous un seul caractère, saisissons-le sous trois, beauté, proportion, vérité... »

tion : « mais toi, Socrate, que penses-tu que soit le bien... ? se prête à une réponse en mode d'opinion sans intelligence et cela, d'autant plus que, sur le bien, toute âme est dans l'obscurité. Or le défaut de connaissance n'autorise pas l'opinion. Il s'agit de tracer un chemin entre la connaissance et l'opinion vraie sans intelligence. Et ce chemin Socrate l'esquisse (à la faveur du changement d'interlocuteur : Glaucon se substitue à Adimante en 506d) dans le passage qui commence par : « Mais, bienheureux amis, laissons de côté pour l'instant la question du bien... » Le recours est de passer du bien au soleil, selon une voie généalogique (le soleil est le rejeton du bien) et mimétique (le soleil est, selon 506, ce « qui lui ressemble le plus »), qui va permettre, un peu plus loin, de construire une analogie [508c : le bien est, dans l'intelligible, dans le même rapport avec la pensée <nous> et les intelligibles <noumena> que le soleil, dans le sensible, avec la vue et les choses visibles].

Socrate commence par rappeler ce qui a été acquis précédemment : la distinction entre la multiplicité des choses belles ou bonnes et le beau en soi, le bien en soi, et aussi, pour toutes les choses que nous posons comme multiples, « la forme unique de chacune » <kat'idean mian ekastou>, que nous appelons « ce que c'est » <o estin>.

Puis il donne la raison de l'analogie. Contrairement aux autres sens, la vision ne peut se rapporter à son objet, le visible, qu'à la faveur d'un intermédiaire, qui fait lien ou « joug ». Or il en va de même pour l'intellect : le rapport entre l'intellect et l'intelligible exige lui aussi un élément médiateur, un lien.

Socrate précise en 507e : « ce n'est pas par une petite *idea* que le sens de la vue <è tou oran aisthesis> et la faculté d'être vu <è tou orasthai dunamis> se trouvent liés ». Que signifie *idea* dans ce contexte ? GL traduit *idea* par « type de rapport ». Et il s'agit bien en effet d'un lien. Mais ce lien – la lumière – est de la nature de l'*idea* au sens où, en liant, il fait apparaître les choses en leur identité distincte ; de même l'idée du bien est le lien, le joug, le jointolement suprême de l'être, à qui tout être doit d'apparaître comme ce qu'il est.

L'analogie montre que l'opération de l'âme est dans les deux cas sous la dépendance de ce lien : là où le soleil est lumineux, les yeux ont toute leur acuité¹² ; là où la vérité et l'être <alètheia te kai to on> illuminent les choses, l'âme les connaît. La lumière est à la vision ce que la vérité et l'être sont à l'intelligence ; et la lumière est au soleil ce que la vérité et l'être sont à l'idée du bien. Comme la lumière doit au soleil d'éclairer les choses, la vérité et l'être doivent à l'idée du bien, qui leur est supérieure, leur pouvoir d'illuminer l'objet de la connaissance : « ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la forme du bien »¹³.

Commentant ce passage, Heidegger souligne plusieurs points.

¹² L'œil est « de nature solaire » <èlioeides> et il en est une émanation (508). Selon *Timée* (45b-d), la vision vient d'une interférence entre la lumière extérieure du soleil et le rayon provenant du feu intérieur qui est le constituant primordial du corps ; les dieux ont façonné le corps humain à partir du feu qui ne brûle pas mais éclaire, et ce qu'ils ont créé en premier, dans ce corps, c'est l'œil « porte-lumière » <phôsphora> [« entre tous ces instruments, ils ont façonné en premier lieu les yeux porteurs de lumière et ils les ont implantés dans le visage... »].

¹³ Heidegger commente : « L'Idée la plus haute est cela qui peut à peine encore être regardé et contribue à rendre possible au premier chef quelque chose de tel qu'être et ouvert sans retrait – autrement dit qui *donne pouvoir* à l'être et à l'ouvert sans retrait comme tel de devenir ce qu'ils sont. L'Idée suprême est donc ce qui accorde le pouvoir, ce qui accorde à l'être de *se donner* en tant que tel, et du même coup ce qui accorde à l'ouvert sans retrait d'*avoir lieu* en tant que tel dans une histoire... » (*EV* p. 121)

1/ L'*alètheia* n'est pas ici une propriété ou une détermination de la vision, du connaître ; l'*alètheia* n'est pas un caractère de la connaissance en tant que faculté humaine mais une détermination du connu, de la chose, de l'étant.

2/ « pas plus que dans la vision sensible cette dernière n'est déjà la joug, la lumière, la source de lumière elle-même, pas plus, dans le champ de la vision non sensible, la faculté de connaître (l'entente de l'être) ou de l'autre côté la manifesteté de l'être n'est la source la plus haute, la source proprement dite de la possibilité de connaître » (EV 125).

3/ Le soleil donne aux choses visibles non seulement la visibilité mais aussi l'être. Symétriquement, le bien ne donne pas seulement au *noumenon* l'*alètheia*, c'est-à-dire la manifesteté, il lui donne aussi l'*ousia*. Et de même que le soleil qui donne aux choses la génération ne relève pas lui-même de la génération, de même l'*agathon* ne peut pas être un être ni l'*ouvert sans retrait* (la vérité) mais il est au delà de l'être comme de l'ouvert sans retrait, il est ce qui donne à l'être et à l'ouvert sans retrait le pouvoir de leur propre essence (EV 130).

Heidegger précise en outre que le bien a « le caractère de l'*exis*, de ce qui est capable, c'est-à-dire de ce qui porte et constitue la *puissance* première et dernière. C'est uniquement dans cette perspective, celle où se trouve pris en vue comment est rendu possible que l'être, au premier chef, et que la vérité ait lieu, que peut être mis en question et cherché ce que Platon vise avec cette Idée du Bien » (EV p. 126) soit, de ce qui rend possible. Cette puissance première est, précise Heidegger, « la limite de la philosophie (c'est-à-dire de la métaphysique) »

Observons en outre que l'analogie n'exclut pas une certaine dissymétrie entre les deux rapports.

1/ La gradation dans la connaissance sensible n'a pas de correspondance dans la connaissance intelligible. La connaissance sensible se distribue entre deux pôles : le non vu (comme lorsque, dans la nuit noire, la lumière fait complètement défaut) et le parfaitement visible (sous la lumière du zénith) en passant par le presque visible (ce qui se tient entre chien et loup) et tous les degrés du visible ; et cette gradation est conforme à l'essence d'un domaine qui est celui du devenir ; en revanche dans le domaine de la connaissance de l'intelligible, il ne saurait y avoir de l'in-intelligible (correspondant au non vu) ou même du demi-intelligible (correspond à ce qui se tient entre chien et loup) : lorsque l'âme se tourne vers « ce qui est mêlé d'obscurité, ce qui devient et se corrompt », elle abandonne purement et simplement le domaine de la connaissance intelligible, elle n'est pas dans un clair-obscur intelligible, elle est hors de l'intelligible ; lorsqu'elle se tourne vers ce que la vérité et l'être illuminent, elle passe d'emblée et sans degrés dans la pleine lumière de l'intelligible [M. Dixsaut souligne ce point : « la différence de visibilité est une différence de degré qui affecte les mêmes objets ; la différence d'intelligibilité renvoie à deux espèces d'objets ontologiquement différents »].

2/ Le rapport entre la vue, le visible et le soleil n'est pas exactement du même ordre que le rapport entre l'âme, l'intelligible et l'idée du bien :

a/ La vue doit attendre, pour voir, que le soleil dispense sa lumière, tandis que le *nous* n'a rien à attendre ; le Bien a depuis toujours dispensé « l'être et la vérité » et le pouvoir de connaître ; l'âme a –seulement, si l'on ose dire – à se tourner dans la bonne direction, faire un choix qui est un choix de vie.

b/ L'œil est semblable au soleil, il en est le rejeton ; « tout se passe comme si le soleil avait produit, pour être vu, un organe à sa semblance » ; et c'est pourquoi l'œil voit dès que le soleil dispense sa lumière. En revanche l'âme n'est pas, en tant qu'âme, de la nature du Bien ou semblable au Bien ; ce qui est semblable au bien, c'est la connaissance, la vérité le *nous*, c'est-à-dire l'âme en tant que, par *metanoia*, elle se tourne vers l'être.

Revenons aux raisons de l'analogie. Elle se justifie sur un autre point encore.

Le soleil donne (ou procure) <parechei> aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues <tèn tou orasthai dunamin> mais aussi la genèse, la croissance et la nourriture, et cependant il n'est pas lui-même croissance ou genèse, il n'est pas, comme les choses visibles, emporté par le flux de la génération et de la corruption

De même pour les objets de connaissance <tois gignôskomenois>, sous l'effet de l'idée du bien, ce n'est pas seulement le fait d'être connus <to gignôskeisthai> qui est présent <pareinai> mais c'est aussi l'être et l'essence <to einai te kai tèn ousian> qui s'y ajoute <autois proseinai> [être et essence – on peut comprendre : leur être (éternel) de forme noétique et la nature distinctive par laquelle chacune est ce qu'elle est et différente des autres], même si le bien n'est pas l'essence <ouk ausias ontos tou agathou>, mais quelque chose qui est au delà de l'essence <epekeina tès oudias>, la surpassant en dignité et en puissance »¹⁴.

En 509a, Glaucon avait répondu : « Tu parles d'une beauté¹⁵ si le bien produit la connaissance et la vérité et s'il les surpasse lui-même en beauté. Tu ne le présentes assurément pas comme le plaisir » - en d'autres termes : le bien dont tu parles paraît beaucoup plus difficile à atteindre que le plaisir...

Pointe « facétieuse » - comme le suggère la mise en garde de Socrate contre le blasphème ; le « ton » est ici indivisiblement celui du jeu et celui du sérieux : Platon rappelle discrètement l'enjeu - celui que revendique aussi la religion et qui est le salut de la vie, mais cet enjeu s'adresse à une intelligence et à une liberté et il est affranchi de l'esprit de sérieux qui s'attache à la positivité religieuse.

Et la pointe facétieuse revient en 509c : « Par Apollon, dit-il, quelle prodigieuse transcendance ! »

Comment comprendre *epekeina tès ousias* ?

Heidegger commente : l'Idée du bien est Idée dans une mesure suprême, elle est « ce en quoi l'essence de l'idée s'accomplit, ce à partir d'où elle se détermine initialement » (*EV* 120) ; l'idée est, dans l'étant, le plus étant parce qu'elle détermine tout étant de notre séjour à être et à être l'étant qu'il est. « Mais si maintenant, poursuit Heidegger, il y a une idée suprême qui peut devenir visible encore au delà et au dessus de toutes les idées, alors il faut qu'elle se trouve au delà et en dehors de l'être (qui est déjà ce qu'il y a de plus étant), au delà aussi de l'ouvert sans retrait originaire... » (Idem).

L'idée du bien, l'idée-limite conduit en quelque sorte la pensée à l'aporie – une aporie féconde mise au travail à travers l'analogie.

Le bien *est au delà et n'est pas au delà de l'être* : on lit en 518 c, que l'âme doit s'établir « dans la contemplation de ce qui est [les formes noétiques] et de ce

¹⁴ Le néoplatonisme, s'inspirant du *Timée* l'assimile le bien au démiurge de l'univers. Du démiurge, le *Timée* dit en effet : « Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui ». On trouve donc dans *République* et dans *Timée* la distinction de ce qui est bon par soi et de ce qui ne l'est que par participation ou dérivation de la bonté première. Mais dans le *Timée*, les idées sont face au démiurge, ce sont des modèles offerts à sa contemplation, alors que dans la *République*, l'idée du bien est une forme *entre* les autres, même si elle n'est pas exactement *comme* les autres, puisqu'elle est principe de toutes.

¹⁵ On voit aussi l'importance de la question du beau qui réapparaît au moment même où on atteint la clé de voûte. L'une des raisons de cette importance est sans doute que le beau présente une sorte de transversalité ontologique et unit le sensible et l'intelligible en suscitant le mouvement conduisant de l'amour du sensible à l'amour de l'intelligible et de son principe. Le beau est, pour Platon, un prédicat de l'intelligible, mais sans doute ne l'est-il que pour une intelligence incarnée dans le sensible, une intelligence ayant une sorte de finitude sensible et ayant, à ce titre, le désir d'immortalité, c'est-à-dire le désir d'enfanter dans le beau.

qui, dans ce qui est, est le plus lumineux » <eis to on kai eis *tou ontos* to phanotaton>.

Le bien est *au delà et n'est pas au delà de l'essence* <ousia> : il a lui-même une essence distinctive dont tous les êtres intelligibles participent selon les limites de leur nature ; son essence ayant une sorte de causalité sur toutes les essences est comme d'un rang supérieur à celles-ci.

Et si l'intelligible par excellence est l'*ousia*, bien et au delà de l'intelligible, tout en étant lui-même intelligible, puisqu'il est trouvé au terme du connaissable <en tô gnôstô teleutaia è tou agathou idea> et est saisi par l'intellection : « il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même » <autè noèsei> (532b).

La pensée l'idée du bien se rassemble dans la proposition : c'est « elle qui, dans le visible, a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui, dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect <alètheian kai noun> (517c). « Platon n'en dit pas plus, commente Heidegger, sur l'Idée la plus haute. Mais le peu qu'il en dit est suffisant et même plus que suffisant pour qui entend ce peu. Entendre ce peu ne signifie rien de moins que *poser* effectivement la question de l'essence de l'être et de la vérité, comprendre et saisir la tâche contenue dans une telle question, *aller* avec cette question à l'endroit où celle-ci conduit, *soutenir* cette question et de ne pas se dérober par des échappatoires bon marché. Nous devons comprendre l'essence déployée de l'être (la présence) et l'essence déployée de la vérité (la manifesteté) en ce qui les soumet à un seul et unique joug les dominant tous deux et ne cessant de s'imposer à leur essence (et cela implique : dans l'*unité* de leur essence) ; et d'abord le fait que ce joug soit au premier chef quelque chose qui s'impose, qui tient bon dans la plus constante endurance » (*EV* p. 131)

Après la répartition de Glaucon (509c), Socrate renoue le fil de l'analogie : « Alors, repris-je... ». Il y a deux souverains, l'un règne sur le genre <genos> et le lieu <topos> intelligible [la formule se trouve déjà en 508 c], l'autre sur le visible <oraton>, « je ne dis pas le ciel <ouranon>, pour ne pas paraître faire le sophiste avec le nom <sophizesthai peri to onoma> ; dans la phrase suivante [« Tu vois bien de toutes façons qu'il y a deux *genres* différents... »], les termes *genos* et *topos* sont remplacés par *eidos* (*eidè*).

L'analogie se donne à entendre par une ligne divisée :

« ...prends, par exemple, une ligne <grammè> sectionnée en deux segments d'inégale longueur <anisa tmèmata> ; coupe de nouveau suivant la même proportion <ana ton auton logon> que la ligne chacun des deux segments, celui du genre visible <to te orômenou genou> - littéralement : le genre de ce qui est vu - et celui du genre intelligible <to tou vooumenou> - le genre de ce qui est saisi par l'intelligence... » (passage à rapprocher de 534a).

Le commentaire a donné de ce passage trois sortes d'interprétation.

Pour la première, la ligne symbolise quatre degrés de réalité et quatre degrés de connaissance. Ainsi symbolisée par la ligne, la connaissance humaine apparaît comme une progression continue de l'*eikasia* à la *noesis*. Cette lecture souligne en outre le parallélisme entre la ligne et la caverne.

Pour la seconde, la ligne nous donne à penser deux degrés de connaissance : mathématique et philosophie ; les deux premiers segments n'auraient pas de signification philosophique intrinsèque, mais serviraient à illustrer le rapport entre *dianoia* et *noèsis*.

Pour une troisième, la ligne représente trois degrés d'être et de connaissance : la *doxa*, qui correspond à l'*aistheton*, la *dianoia* et la *noèsis* qui correspondent aux *noeta* inférieurs et aux *noeta* supérieurs ; la division en *eikasia* et *pistis* serait seu-

lement une illustration pédagogique de la division de la *gnôsis* en *dianoia* et *noësis* ; on fait valoir que cette division interne à la *doxa* ne se trouve que dans la *République* et qu'en 511d6 la *doxa* retrouve son unité au moment où la *dianoia* est présentée comme intermédiaire entre *doxa* et *noësis*.

La première de ces lectures doit être préférée. Il est vrai que ce qui est dit du *topos oratos* est destiné *aussi* à nous faire mieux entendre la constitution du *topos noëtos* ; en ce sens on peut dire que le *topos oratos* est le symbole sensible du *topos noëtos*.

Mais cela n'épuise pas sa signification ; chacun des segments a son importance¹⁶, en particulier dans la *paideia*. Et cela concerne même le premier segment de la ligne qui correspond à un aspect essentiel de l'éducation des gardiens : la musique, dans son aspect imitatif et didactique. Et c'est aussi du langage, du logos, qu'il est question, au moins indirectement, avec ce premier segment : l'homme doit être capable de s'intéresser à ce qui est pour ainsi dire *en deçà* du sensible pour être capable de passer *au delà*. L'homme est « capable » du « non être » du reflet et cela le rend capable de passer au delà du du sensible

Le commentaire platonicien a en outre relevé dès cette ouverture plusieurs difficultés.

1/ Si la plupart des manuscrits donnent la leçon « inégale » <*anisa*>, l'un donne la leçon « égale » <*isa*> (ce que pourrait corroborer le fait que *dicha* [= en deux] est employé quelquefois avec le sens de deux parties égales) ; Robin fait valoir en faveur de la leçon *anisa* que si les segments sont égaux, l'idée de proportion perd tout sens ; mais nous pouvons supposer que, si les deux principaux segments sont égaux, les sous segments ne le sont pas, ce qui redonne sens à la notion de proportion. On ne peut sans doute pas parvenir à une solution définitive sur ce point.

Si les deux segments sont inégaux, on peut se demander quel est celui auquel il faut donner la plus grande longueur. Les anciens ont déjà proposé les deux lectures : soit le segment de l'*oraton* est plus long que le segment du *noeton* (au sens où les réalités sensibles participées sont plus nombreuses que les formes dont elles participent), soit le segment de l'*oraton* est plus court que le segment du *noeton* (au sens où la réalité intelligible est de rang plus élevé que la réalité sensible ou est le contenant de la réalité sensible). Le commentaire moderne fait plutôt valoir un critère de clarté/obscurité, qui ne peut pas non plus conduire à une décision sur la question.

2/ Dans l'hypothèse où les deux segments sont inégaux, on admet communément que Platon nous invite à diviser chacun de ces deux segments suivant la même proportion que la ligne initiale. C'est ainsi que comprend le texte Georges Leroux : il fait dire à Platon : « coupe de nouveau suivant la même proportion *que la ligne* chacun des deux segments » (la formule « quel la ligne » a été ajoutée au texte, qui dit simplement : suivant la même proportion ; rien n'empêcherait que chacun des deux segments soient divisés selon la même proportion sans que ce soit la proportion de la division initiale (qui pourrait être, d'ailleurs, comme le souligne le point 1 une division en deux parties égales). Et quelle est cette proportion ? Platon ne dit rien du rapport entre les deux sous segments du sensible ou les deux sous segments de l'intelligible ; il dit seulement que

a/ les deux rapports sont égaux (ou que l'*eikasia* est à la *pistis* comme la *dianoia* à l'*epistèmè*) [d'où une question difficile : doit-on penser que le rapport

¹⁶ J. Annas le souligne : « l'une des fonctions de la ligne [est] d'établir une gradation des états cognitifs en fonction de la distance qui les sépare de la pleine connaissance accompagnée de compréhension », *op. cit.* p. 315.

d'image à modèle se réitère tout au long de la ligne ? Platon dit explicitement que ce rapport se trouve entre les segments 1 et 2 et entre les segments 2 et 3 ; mais il ne le dit pas pour les segments 3 et 4 ;

b/ il y a le même rapport entre chacun des deux sous segments et son homologue : il y a le même rapport entre la *dianoia* et l'*eikasia* qu'entre l'*epistèmè* et la *pistis* : et ce rapport identique est identique au rapport des deux segments principaux de la ligne [534a : « ce que l'être est par rapport au devenir, l'intellection <noèsis> [qui désigne ici tout le second segment] l'est par rapport à l'opinion <doxa> [qui désigne tout le premier segment] et ce que l'intellection est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance <pistis>, et la pensée <dianoia> par rapport à la représentation [imagination] » <eikasia>

3/ La ligne relève de ce que les Grecs appelaient *analogie*, proportion. Elle se prête à une lecture mathématique. Soient a, b, c, d les 4 segments figurant les 4 degrés du connaître, l'analogie s'écrit : $a/b = c/d = (a+b)/(c+d)$: le rapport entre les deux premiers segments est égal au rapport entre les deux derniers et égal au rapport entre les deux premiers et les deux derniers. Nous ne savons pas quelle est la valeur intrinsèque du rapport a/b ; néanmoins nous pouvons par l'algèbre (donc par une méthode que Platon ne connaissait pas) tirer des données disponibles quelques conclusions

Le produit des extrêmes est égal au produit des moyens ; $ad = bc$; donc $a = bc/d$.

Remplaçons a par (bc/d) dans nos équations initiales :

$$[(bc/d) + b] / (c+d) = c/d$$

Le produit des extrêmes est à nouveau égal au produit des moyens

$$d \cdot [(bc/d) + b] = c \cdot (c+d)$$

$$\text{Donc } bc + bd = c \cdot (c+d)$$

$$\text{Donc } b \cdot (c+d) = c \cdot (c+d)$$

$$\text{Donc } b = c$$

Les deux segments centraux de la ligne sont égaux.

Un peu plus loin, Platon analyse la démonstration géométrique et montre que le géomètre se sert de figures visibles et raisonne sur elles en pensant non pas à ces figures mêmes, mais aux figures parfaites dont celles-ci sont des images. Le carré parfait du géomètre est au carré sensible ce que celui-ci est à son ombre ou à son reflet dans l'eau. Que s'ensuit-il ? si les deux premiers segments de la ligne sont inégaux (en tant qu'ils sont la figuration géométrique du rapport image/modèle), et si ce rapport image/modèle se réitère du 2^e au 3^e segment, alors ceux-ci (les deux segments centraux) sont inégaux : $b < c$

Comment comprendre qu'il y ait contradiction ? Nous reprendrons la question un peu plus loin

Les deux premiers sous segments sont d'abord distingués par leur objet. Les modes de connaissance qui leur correspondent ne sont indiqués qu'un peu plus tard (d'abord en 511e, puis en 534a). Platon indique seulement ici que le rapport entre les deux segments peut se dire en termes d'obscurité et de clarté ou en termes de non vérité et de vérité. Pour nous, aujourd'hui, vérité et non vérité sont des caractères du jugement, de la connaissance. Pour Platon, vérité et non vérité seraient plutôt des caractères de l'être.

Le premier segment est celui des images <eikones> – image = ce qui se réfère à autre chose, ce dont l'existence dépend d'un original auquel elle ressemble (ombres, reflets <phantasmata> et « tous les phénomènes de ce genre »)

Le second segment est celui des choses à la ressemblance desquelles sont les images du premier segment, c'est-à-dire les animaux, tout ce qui est soumis à la croissance et l'ensemble du genre de ce qui est fabriqué.

Dans ce 2^e segment, celui des « choses » Platon distingue nettement deux genres : les êtres naturels et les êtres fabriqués ; dans le segment des images, il n'y a pas de distinction aussi nette. On peut cependant supposer, en suivant Goldschmidt, que, si les ombres et les reflets sont des images naturelles, « les phénomènes du même genre » désignent les images artificielles produites par les arts d'imitation (comme la peinture, sculpture ou la sculpture), les unes et les autres ayant en commun de « ressembler ». Dans la mesure où le *logos* est une *mimêsis*, comme la peinture ou une partie de la musique, il relève aussi de ce domaine : l'homme est capable de passer *au delà* de l'être sensible parce qu'il est aussi capable de passer *en deçà* de l'être sensible : la pensée de l'être ne peut pas faire l'économie de la catégorie du *non être* et c'est pourquoi le parricide sera nécessaire)¹⁷.

Platon met donc en œuvre ici une double discrimination : l'une distingue les productions divines (les animaux et les plantes ainsi que leurs reflets sur les eaux ou sur les surfaces polies, reflets qui sont appelés en 532c : « les apparences <phantasmata> divines à la surface des eaux... ») et les productions humaines (les objets fabriqués) ; l'autre distingue la production d'images et la productions de réalités (*Sophiste*, 265b – 266c).

Après leur avoir assigné leur objet respectif, Platon précise le rapport des deux segments sous deux points de vue : a/ le premier est l'image du second ; b/ le premier est au second comme l'opinionable <doxaston> au connaissable <gnôston>. Observons bien qu'il s'agit d'une analogie : Platon ne dit pas que l'objet du premier sous-segment relève de l'opinion et l'objet du second de la connaissance. Une telle lecture n'est pas compatible avec ce qui a été établi auparavant, à savoir que seul l'intelligible est connaissable ; si les objets du premier segment sont tels qu'ils ne peuvent rien être d'autre que des objets d'opinion, ils ne s'en prêtent pas moins à des modes de saisie différenciés dont le rapport est identique à celui de l'opinion à la connaissance.

Du point de vue de la *paideia*, ces deux premiers segments correspondent à la musique (qui, dans sa partie fabulatrice, propose aux auditeurs les images des vertus et des vices) et à la gymnastique (sur la musique, voir III, 402b10-c8)

Quand on aborde le 3^e et le 4^e segment, la perspective change : il est moins question de catégories d'objets que de procédures de connaissance et les termes désignant un chemin ou un cheminement sont récurrents : dans la première partie de ce second segment, l'âme est contrainte de rechercher <zêtein> à partir d'hypothèses, elle ne chemine pas vers un principe <ouk ep archèn poreuomenèn> mais vers une conclusion ; dans la seconde partie du segment, elle va <ioussa> vers un principe anhypothétique <archèn anhypotheton> et elle accomplit son parcours <ton methodon poioumenèn> à l'aide des seules formes <eidosa> prises en elles-mêmes.

Précisons la différence entre connaissance dianoétique et connaissance noétique.

Qu'en est-il d'abord de la connaissance dianoétique ?

1/ La connaissance dianoétique se donne des hypothèses : le pair et l'impair, les figures, les trois espèces d'angle, etc. Elle se donne comme point de départ des propositions posant un objet qui sert à des déductions, comme : *il existe des nombres pairs et des nombres impairs* ou bien : *tout nombre est pair ou impair* ou bien encore : *un triangle est une portion d'espace, délimitée par trois droites sé-*

¹⁷ Sur ce point la lecture de J. Annas n'est guère pertinente, puisqu'elle écrit : « L'*eikasia* n'est pas de plein droit un état significatif. Combien de temps passons-nous à regarder les images et les reflets, et dans quelle mesure est-ce intéressant ? »

cantes deux à deux ; d'où deux conséquences : 1/ les objets dont il s'agit sont des objets rationnels, c'est-à-dire des objets que la raison se donne à elle-même, des objets « parfaits », parfaitement « exacts » au sens où ils sont parfaitement conformes à ce qu'énonce leur définition ; mais la raison mathématicienne ne les appréhende qu'à travers des images sensibles ; donc ils ne sont pas entièrement séparés des objets sensibles dont ils sont les modèles idéaux ; le philosophe qui les pense sait que ce sont des formes noétiques, mais ils n'ont pas ce statut de forme noétique pour la raison mathématicienne qui les appréhende [MD dit dans le même sens : « Existe-t-il deux espèces de réalités intelligibles ? Cette interprétation a été maintes fois avancées, elle a reçu des Néoplatoniciens ses titres de noblesse. Cependant la position de réalités intelligibles inférieures, intermédiaires entre les réalités sensibles et les formes, n'a aucun fondement textuel [...] Il est donc bien plus probable que la différence entre les deux segments de l'intelligible ne tienne pas à la nature des objets mais à la façon de les connaître. Tout effort pour considérer le sensible non pas comme se suffisant à lui-même mais comme l'image d'un rapport ou d'une réalité intelligibles relève de cette manière de connaître que Platon nomme simplement "pensée" <dianoia> »].

Hypothèse ne doit pas s'entendre au sens de quelque chose qui serait admis « sous bénéfice d'inventaire » et qui attendrait sa confirmation des conséquences que l'on en déduit : il s'agit d'un principe qui, tout en étant placé sous un autre principe qui, lui, est premier et raison suffisante, est admis sans aucune incertitude et sert de point d'appui à un processus déductif ; est dit hypothèse au sens de Platon ce qui est *fondé* (sur un principe plus élevé) et en même temps *fondant* pour ce qui en est déduit.

L'emploi que fait ici Platon de la notion d'hypothèse peut être en outre rapproché de ce que *Phédon* appelle « méthode hypothétique » (100a-101e) ou de l'emploi de l'hypothèse dans certains dialogues (par exemple le *Théétète* ou le *Charmide*)¹⁸

2/ La connaissance dianoétique consiste dans une démarche rationnelle, qui construit des raisons ou des raisonnements <logous> partant de ces propositions pour aboutir par déduction au résultat recherché. L'idée de démarche est donnée par plusieurs verbes [510d1 : « prenant les hypothèses comme point de départ et parcourant <diexiontes> à partir de là de bout en bout tout le reste,... » ; 511a5 : « elle ne se dirige pas vers le principe... »] ; cette démarche est *omologoumenôs*, cohérente, accordée à elle-même (la traduction « par des démonstrations progressives » est une quasi interprétation ; Lafrance propose : « par voie de déduction » et signale une signification semblable pour le mot *omologian* en 533c6).

Ce que Platon dit ici allusivement de la procédure des géomètres peut être explicité par ce que Proclus nous apprend de cette procédure dans son commentaire de la 1^e proposition d'Euclide : « établir un triangle équilatéral sur une ligne droite finie donnée ». Cette proposition est ce qu'Euclide appelle un « problème », c'est-

¹⁸ Aristote explicite dans *SA* les principes de la science : les axiomes, les définitions et les hypothèses : les axiomes, c'est-à-dire des principes indémonstrables et communs à plusieurs sciences, tels que *si de choses égales on soustrait des choses égales, les restes sont égaux* ou bien *pour toute chose l'affirmation ou la négation est vraie* ; la définition, c'est-à-dire quelque chose qui est posé par le maître sans démonstration et qu'il s'agit seulement de comprendre, par exemple : l'unité en arithmétique est ce qui est indivisible selon la quantité ; l'hypothèse, c'est-à-dire une proposition qui pose l'existence d'une chose, lorsque celle-ci n'est pas évidente. L'hypothèse au sens d'Aristote et l'hypothèse au sens de Platon ne sont pas superposables.

à-dire une construction (par différence avec le « théorème » qui démontre certaines propriétés des objets géométriques). Dans la résolution interviennent

- des « hypothèses » (c'est-à-dire, en l'occurrence ce qu'Euclide appelle définitions et axiomes : la définition du cercle selon laquelle toutes les droites issues du centre jusqu'aux extrémités du cercle sont égales, et l'axiome selon lequel deux choses égales à une troisième sont égales entre elles),
- une déduction ou une démonstration et
- une conclusion

3/ La connaissance dianoétique construit ses démonstrations en prenant appui dans l'intuition sensible tout en pensant au carré en soi ou à la diagonale en soi. Ici on peut proposer une autre traduction : « Elle utilise comme des images <eikosi de chrômenèn> ces objets qui sont autant de modèles pour les copies de la section inférieure <autois tois hupo tôn katô apeikaistheisin> et en tant qu'ils sont, par rapport [au carré en soi ou à la diagonale en soi] clairs et remarquables <enargesi dedoxasmenoi te kai tetimèmenoiois> ». Il ne s'agit pas de revenir aux deux catégories d'objet de la première section, dont il n'est plus question là où nous en sommes, mais d'expliquer pourquoi le mathématicien recourt dans ses démonstrations à des formes visibles, alors que le regard de son esprit est tourné vers l'objet en soi (l'objet que la raison se donne par la définition). Les formes visibles qui sont à l'imitation des objets idéaux accrochent davantage l'attention que ceux-ci et c'est pourquoi elles ont toute leur importance dans ce moment dianoétique, qui est un mouvement de conversion du sensible à l'intelligible.

En quel sens alors la *dianoia*, dont une part essentielle est le savoir mathématique – ne peut elle suffire à la pensée ? On peut donner l'interprétation suivante (qui vient de Yvon Lafrance) :

1/ L'hypothèse peut permettre la déduction de multiples conséquences mais ne pas être pour autant affranchie de contradiction : selon l'exemple du *Phédon* (101c), si on ajoute une unité à une unité, on obtient deux ; mais si on divise un tout, on obtient également deux ; pour le mathématicien, qui cherche une définition opératoire et rien d'autre, la cause de la production du deux peut être à la fois l'addition et la division ; il l'accepte sans s'arrêter à ce qui peut paraître une contradiction. Cette situation est due au fait que la raison mathématicienne a bien affaire à des formes noétiques mais ne les pense pas comme telles. Si elle les pensait comme telles, elle dirait que la cause du un est la participation à la forme de l'unité comme la cause du deux est la participation à la forme de la dualité. En d'autres termes, la *dianoia* ne s'élève pas jusqu'à la claire vision des formes noétiques fondatrices du savoir mathématique : la forme noétique du nombre pour l'arithmétique et la forme noétique de la grandeur continue pour la géométrie.

2/ l'objet du mathématicien n'étant pas reconnu dans son statut de forme noétique ne peut pas être relié à la clé de voûte des formes noétiques, c'est-à-dire l'idée du bien ; il est ainsi privé non seulement de son véritable fondement mais aussi de sa véritable fécondité, qui consiste à diriger le regard vers le haut, vers l'ordre cosmique, puis vers son principe invisible (526e1-2). Dans le même sens, Socrate dit à Calliclès : « ... tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie » (*Gorgias* 508a)

Ici on peut ajouter deux remarques

1/ Nonobstant ce que Platon dit ici de la *dianoia*, les mathématiciens grecs ont eu le souci de remonter jusqu'à des principes premiers. Ainsi les définitions qui sont données dans le premier livre des *Eléments* d'Euclide sont présentées dans un ordre qui va du simple au complexe ; la première définition porte sur le point, les définitions 2 à 4 portent sur la ligne, les définitions 5 à 7 sur la surface, les défini-

tions de 8 à 13 portent sur l'angle, les définitions de 14 à 23 sur la figure ; le point est donc, si l'on veut, le principe anhypothétique de la géométrie, comme l'unité est le principe anhypothétique de l'arithmétique ; et le point est lui-même subordonné à l'unité, s'il est vrai que le point soit l'unité « qui prend en plus une position » (dans la classification platonicienne des sciences, l'arithmétique vient avant la géométrie) ; donc l'unité serait le principe anhypothétique de tout l'édifice des mathématiques. Mais cela n'invalide pas la critique platonicienne.

2/ La situation intermédiaire que Platon attribue à la *dianoia* (au delà du sensible mais encore « tournée » vers le sensible) éclaire la contradiction dont il a été question ci-dessus.

La figuration mathématique est au service de la pensée dont elle donne une schématisation. L'important n'est peut-être donc pas de parvenir à une entière cohérence entre les différents éléments de la schématisation (ce qui paraît bien impossible¹⁹), mais plutôt de donner à penser par cette schématisation, et jusqu'à son éventuelle discordance.

En l'occurrence, la contradiction peut donner à penser qu'il y a une double nature du mathématique laquelle pourrait expliquer sa fonction d'*entre deux* : 1/ pour faire comprendre le caractère rationnel et non sensible du mathématique, Platon rend *inégaux* les deux segments centraux ; 2/ pour faire comprendre que le mathématique n'est pas tout le rationnel, qu'il ne connaît pas les formes noétiques comme telles, pour souligner la différence entre le mathématique et le dialectique, Platon souligne la proximité du mathématique et du sensible par l'*égalité* des deux segments centraux de la ligne ; cette égalité accentue ce que le mathématique peut avoir de commun avec le sensible et par là même aussi la différence entre dianoétique et noétique

Pour résumer : ce qui caractérise la *dianoia*, ce n'est pas son objet : elle n'a pas un objet autre que l'intelligible, elle n'a pas non plus un objet qui serait une partie de l'intelligible (ou un *noeton* inférieur) ; ce qui la caractérise, ce serait sa façon de considérer l'intelligible ; ce serait le fait que, tout en relevant du rationnel, elle reste malgré tout *tournée* vers le sensible. C'est pourquoi le passage du mathématique au dialectique exige une conversion du regard, c'est-à-dire de l'âme. Entre la *dianoia* et la *noesis*, il y a une véritable discontinuité et même une rupture. Dans la mesure où l'intentionnalité mathématique consiste à aller des hypothèses vers des conclusions (les théorèmes à démontrer), et non à remonter vers l'anhypothétique, elle ne regarde pas du même côté que la dialectique dont la visée fondamentale est l'idée du bien.

Cette situation intermédiaire est celle de la connaissance mathématique, au sens générique que Platon donne à ce terme [la mathématique rassemble l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et l'harmonique (522b-531c)] mais elle est aussi celle toutes les connaissances « dianoétiques », c'est-à-dire qui partagent avec la mathématique le caractère de relever de l'intelligible tout en étant tournées vers le sensible : la *dianoia* consiste en général à considérer les choses sensibles comme structurées par des lois et des relations rationnelles (voir *Le naturel philosophe*, p. 278-279).

Examinons à présent la connaissance noétique

1/ La connaissance noétique est « celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue » ; « le raisonnement lui-même » = *autos o logos* ; la raison elle-même ou en elle-même, affranchie [de la béquille] des figures sensibles

¹⁹ Yvon Lafrance : « Si l'on choisit de construire tous les segments inégaux, on ne peut satisfaire aux exigences de la proportionnalité. Si on veut satisfaire aux exigences de la proportionnalité, on doit accepter au moins deux segments égaux »

dont elle fait usage dans la connaissance dianoétique et n'ayant affaire qu'aux seules formes ; « par la force du dialogue » = *tè tou dialegesthai dunamei* ; le *dialegesthai* participe de ce que les contemporains de Platon (comme nous aujourd'hui) entendent par dialogue (une conversation, une discussion entre deux ou plusieurs interlocuteurs) mais aussi de ce que Platon appelle science « dialectique » ; la science dialectique ne s'accomplit que dans le dialogue (ne serait-ce que dans le dialogue de l'âme avec elle-même), pour autant que le dialogue soit à la fois critique, mise en question, et fondation.

2/ La connaissance noétique se donne des hypothèses (comme dans le premier sous segment du *noéton*), mais qui cette fois sont considérées non pas comme des principes dont on déduit des conséquences mais comme « des points d'appui et des tremplins » [ou « des degrés et des stimulants »] en direction d'« un principe anhypothétique » (510b) ; en 511b, Platon précise que l'anabase va jusqu'à l'anhypothétique et au principe du tout <epi tèn tou pantos arachèn>. Comme le principe du tout ne peut être que l'idée du bien, deux lectures sont possibles (la première me paraît plus fidèle à l'esprit du passage. Ou bien l'anhypothétique de 511b est purement et simplement identifié au principe du tout, à l'idée du bien, avec laquelle s'achève le « rendre raison ». Ou bien en nous souvenant que, dans le premier passage sur la dialectique (510b), il est fait mention de l'anhypothétique mais non de l'idée du bien, nous distinguons l'anhypothétique et le principe du tout et nous prenons l'anhypothétique dans un sens plus modeste : alors que la *dianoia* s'en tient à des hypothèses, c'est-à-dire à des objets rationnels qui sont donnés par leur définition mais qui restent non fondés, la dialectique remonte jusqu'à ce qui est, pour un certain domaine, un véritable principe, un *principe suffisant*, c'est-à-dire une forme noétique pensée en tant que telle.

La *noësis* a, en un sens, le même point de départ que la *dianoia* : des hypothèses ; mais, à partir de là, sa direction est l'inverse de celle de la *dianoia* : à partir des hypothèses, elle remonte jusqu'à l'anhypothétique et, ceci fait « supprime » les hypothèses (533c10-d1), ce qui veut dire : suspend leur caractère d'hypothèse, c'est-à-dire de principe non fondé ; puis redescend jusqu'à la conclusion, en une démarche qui paraît se rapprocher de la déduction dianoétique.

Ce double mouvement de montée puis de redescente fait penser à ce que les géomètres grecs appellent analyse et synthèse. Pappus d'Alexandrie écrit à ce sujet :

« L'analyse est donc cette démarche par laquelle on part de ce qui est cherché comme s'il était accordé, et passant par les conséquences successives <dia tòn exès akolouthôn> on arrive à quelque chose qui est accordé par la synthèse [je comprends : une synthèse antécédente]. En effet dans l'analyse, on suppose <upothemoi> ce qui est cherché comme s'il était déjà produit <gegonos> et l'on examine l'antécédent d'où ceci peut bien résulter, et de nouveau on examine l'antécédent de ce dernier antécédent et ainsi de suite jusqu'à ce que, remontant d'antécédent en antécédent on arrive à quelque chose de déjà connu ou appartenant à l'ordre d'un premier principe. Une telle démarche, nous l'appelons analyse à l'instar d'une solution régressive.

« Mais dans la synthèse, la démarche est renversée ; on prend comme déjà produit (gegonos) ce qui a été obtenu en dernier lieu par l'analyse, et en rangeant selon leur ordre naturel les conséquents qui étaient auparavant les antécédents et en les reliant ensemble les uns aux autres, on arrive finalement à l'établissement de ce qui était cherché. Et ceci nous l'appelons synthèse.

« Cependant il y a deux genres d'analyse : l'une, que l'on appelle théorique, vise la recherche du vrai ; l'autre, qu'on appelle problématique, vise à procurer ce qui est proposé. Ainsi, (1) dans le genre théorique, on as-

sume ce qui est cherché comme une chose vraie, ensuite on passe par les conséquences successives <dia tòn exès akolouthôn> que l'on considère également comme des choses vraies en vertu de notre hypothèse, pour arriver à quelque chose qui est accordé : (a) si ce quelque chose d'accordé est vrai, alors ce qui est cherché sera aussi vrai, et la preuve <apodeixis> correspond à l'analyse en sens inverse ; (b) s'il arrive que ce qui est accordé soit faux, alors ce qui est cherché est faux aussi. (2) Dans le genre problématique, on assume ce qui est proposé comme connu, ensuite on passe par les conséquences successives considérées comme vraies, pour arriver à quelque chose qui est accordé : (a) si ce qui est accordé est possible et réalisable, ce que les mathématiciens appellent le donné, alors ce qui était proposé est possible, et de nouveau la preuve correspond à l'analyse en sens inverse ; (b) s'il arrive que ce qui est accordé soit impossible, alors le problème aussi est impossible ».

Ce parallélisme entre la méthode dialectique de la philosophie et la méthode analytique/synthétique des géomètres ne signifie assurément pas une confusion entre les deux domaines. Elle signifie plutôt que Platon, considérant la géométrie comme une science exemplaire, s'est demandé comment la méthode de la géométrie pourrait s'appliquer dans le domaine de la philosophie. Platon en retient les moments suivants : 1/ le double mouvement de régression vers un principe (analyse) et de progression vers une conclusion (synthèse) ; 2/ l'usage des hypothèses ; 3/ le processus de déduction ; 4/ la réduction à l'absurde ou à l'impossible. Dans le *Ménon* (86^e-87b) on trouverait les moments 2, 3 et 4, dans *Phédon* (101d-e) les moments 1, 2 et 3, dans le *Phèdre* (265d-e), le moment 1 [mouvement régressif de l'esprit vers une forme unique et une vision d'ensemble, puis le mouvement progressif par division de cette forme unique en ses espèces].

Glaucou expose ce qu'il a retenu des propos de Socrate (511c) : tu expliques que, de ce qui est et <est> intelligible, la connaissance qu'on acquiert par la science du dialogue ou sous la conduite de la science du dialogue <upo tès tou dialegesthai epistèmès> est plus claire que celle que nous tirons des disciplines <technai>.

On observe quelques variations entre la présentation initiale de Socrate et sa reprise par Glaucou.

Glaucou 1/ substitue la formule « science du dialogue » à la formule socratique initiale « puissance du dialogue » [le terme de science est ensuite repris par Socrate en 533e : « Il nous plaira de nommer la première section science... »] ; 2/ il réunit sous le terme de « disciplines » <technai> les pratiques relevant du premier sous segment de l'intelligible, que Socrate avait surtout présentées par une certaine orientation de la pensée (et qu'il avait exemplifiées par la géométrie, la calcul et « d'autres choses du même genre »). Apparaît l'opposition « epistème » / « technè », qui était absente de l'exposé initial ; 3/ compare la science du dialogue et les disciplines sous l'angle du degré de clarté (en reprenant le passage antérieur (509d) où Socrate parle déjà de différents degrés de clarté ou d'obscurité) : l'étant intelligible est porté à un plus haut degré de dévoilement par la science du dialogue que par les « disciplines » ; 4/ réunit les « disciplines » sous le nom de *dianoia*, laquelle est présentée du point de vue de sa distance aux sens [« ...recourir à la pensée et non pas aux sens »] (alors que Socrate avait souligné l'appui sensible de la connaissance mathématique) ; 5/ substitue le sobre terme de « principe » à ce que Socrate appelait anhypothétique et principe du tout ; 6/ distingue *dianoia* et *nous* (traduit une fois par intelligence [« ... ceux-là ne te semblent pas posséder l'intelligence... »], une autre fois par intellect [« Tu appelles donc pensée et non intellect... »]) et situe la *dianoia* en position d'intermédiaire entre la *doxa* et le *nous* ; 6/ ne fait pas mention des formes noétiques ni du logos.

Socrate avale la distinction entre *dianoia* et *nous* puisqu'il la reprend en substituant, il est vrai, *noësis* (intellection) à *nous* (intelligence) dans sa présentation des quatre « états mentaux de l'âme » <pathemata tès psuchès> (511d). Ces quatre *pathemata* s'ordonnent selon des degrés décroissants de clarté <saphaëneia> correspondants à autant de degrés décroissants de vérité quant à leurs objets ; ce sont : *noësis* (intellection), *dianoia* (pensée discursive), *pistis* (croyance ou conviction au sens d'une opinion sûre d'elle-même), *eikasia* (représentation, imagination ou conjecture²⁰).

Cette typologie des *pathemata* est reprise en 533d-534 a, mais avec une terminologie légèrement différente. La *noësis* de notre passage devient *epistèmè* et le terme de *noësis* est employé pour désigner ensemble *dianoia* et *epistèmè*.

²⁰ M. Dixsaut justifie cette traduction ainsi : « la caractère peu clair de l'image et la diversité des reflets font que l'âme ne peut que supposer, imaginer, la nature de la chose. La conjecture ne renvoie donc pas à la perception d'images mais à l'incertitude de l'âme quand elle est face à des images... ».

LIVRE VII

I/ INTRODUCTION - L'ARTICULATION DES LIVRES VI ET VII : LIGNE DIVISEE ET ALLEGORIE DE LA CAVERNE

Comme nous l'avons vu, la ligne divisée comprend quatre segments.

Le premier segment correspond aux « images » : « les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les phénomènes de ce genre » (VI, 509^e).

Nous avons aussi observé que l'importance donnée par Platon à ce premier segment est paradoxale et doit être interprétée.

Platon sait que l'homme est capable, non seulement de s'intéresser aux images (et en particulier à sa propre image dans le miroir ou le regard des autres), mais aussi de créer des images (picturales, linguistiques) et même il ne va aux choses qu'à travers les images qu'il s'en donne, en particulier les images linguistiques. Et c'est parce que l'homme est capable de passer en quelque sorte en deçà de l'être sensible en s'en donnant une imitation, une image, qu'il est capable d'aller au delà de l'être sensible et de penser des formes noétiques. Seul un être capable de se perdre dans le non être de l'image est capable de *noësis*.

Platon sait aussi que l'image recèle un pouvoir d'illusion, en particulier quand elle est dans sa perfection d'image et se fait passer pour la chose dont elle est l'image en lui faisant pour ainsi dire écran. De ce point de vue les images dont parle la ligne divisée peuvent être rapprochées des ombres de l'allégorie de la caverne : les images (du premier segment) sont identifiables aux ombres de la caverne pour celui qui est enchaîné et dont la connaissance est enfermée dans les limites du premier segment ; pour lui, ce ne sont pas des images, ce sont les choses mêmes. Elles ne sont des images que pour celui qui est capable de se retourner et qui peut alors seulement reconnaître que ce qu'il percevait *avant* comme une chose, purement et simplement, est en vérité une image de ce que, en se retournant, il est devenu capable de percevoir.

Mais qu'est-ce qui a changé ? Ce qui caractérise les image ou l'ombre, c'est que ce sont des êtres (pour utiliser ne désignation aussi peu déterminante que possible), qui n'ont pas, comme dit l'allemand, de *Selbstständigkeit*, de « tenue intrinsèque », qui doivent tout à la lumière et aux choses dont elles sont les ombres ou les reflets mais qui dissimulent à qui les regarde cette dépendance à la lumière et aux choses (pour voir le reflet de la chose, il ne faut pas regarder en direction de la chose ; pour voir l'ombre, il ne faut pas regarder en direction de la source lumineuse). L'image et l'ombre sont des « choses » (ou des « quasi-choses ») qui ont le plus bas degré d'autonomie et qui en même temps se font valoir comme des choses autonomes. Et c'est précisément ce dont le prisonnier libéré prend conscience, quand il se retourne : il découvre que les choses qu'il tenait pour autonomes ont en vérité des porteurs et ne sont visibles que dans et par la lumière du feu²¹. Quand la

²¹ Heidegger précise que les prisonniers « n'ont aucune relation à la lumière, ils ne connaissent absolument pas la différence entre lumière et obscurité. C'est pourquoi ils n'entendent pas davantage une chose comme l'ombre qui (grâce à la clarté) est jetée par un autre corps. Tout cela, les choses qui jettent des ombres, le feu qui les rend possibles, est *opisthen*, dans leur dos, à la différence du *to prosthén*, de ce qu'ils voient devant eux. Ceci seul est hors-retrait, cela est en retrait. Etre

connaissance passe de l'image à la chose sensible, objet de la *pistis*, quand la connaissance s'élève des ombres au spectacle entier de la caverne, ce sont toujours les « mêmes » choses qui sont vues, mais elles sont vues autrement - pour autant que l'esprit ne s'en tient plus à ce qui apparaît mais entre dans l'intelligence de l'apparaître de ce qui apparaît. Et le progrès de la connaissance le long de la ligne divisée, le progrès de la connaissance dans l'ascension hors de la caverne, doit être compris de la même façon : il ne s'agit pas de voir autre chose que les choses de notre séjour, il s'agit de les voir autrement en allant toujours plus loin dans l'intelligence des conditions de leur apparaître, jusqu'à l'idée du bien.

Pour résumer : les reflets du premier segment comme les ombres de la caverne sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses : quand ma connaissance ne va pas plus loin que les reflets, je ne *réalise* pas que ce que je vois résulte d'une mise en scène et a fortiori *comment* cette mise en scène (avec les porteurs, la lumière du feu, etc) s'opère ; le retournement du prisonnier désenchaîné et sa montée hors de la caverne lui donnent une connaissance de plus en plus complète de la scénographie qui produit le spectacle initial.

On peut dire que chaque degré de connaissance s'élève plus haut que le précédent.

On peut dire aussi que le degré ultérieur prend appui sur le degré antérieur, comme si on montait un escalier. C'est parce que le prisonnier a commencé par voir des ombres sur le fond de la caverne et à se familiariser de cette façon limitée et trompeuse avec la scénographie de la caverne qu'il peut, au moment où il se retourne, avoir une meilleure compréhension de cette scénographie (comprendre le rôle de la nature, de la technique, du soleil). Et c'est parce qu'il est entré dans une certaine entente du *comment* de l'apparaître qu'il peut approfondir cette entente et diriger son regard vers les êtres qu'étudient des disciplines telles que la géométrie ou la stéréométrie, et il entre ainsi dans la *dianoia*. Et c'est parce qu'il a une certaine familiarité avec des formes ayant le statut d'hypothèse qu'il peut chercher à en rendre raison de façon critique et entrer ainsi dans la méthode dialectique.

On peut aussi, en reprenant librement la formule bergsonienne, parler d'un mouvement rétrograde du vrai : ce qui rend possible le passage du premier au second, ce n'est pas le seulement la familiarité avec les images ou les ombres (1^e segment)), c'est aussi et surtout le fait que le second segment est *toujours déjà opérant* dans le premier, comme le troisième dans le second comme le quatrième dans le troisième. Le quatrième est toujours déjà opérant dans les trois premiers.

Et en effet l'homme est essentiellement pensée <noësis> et parole (*dialogue de l'âme avec elle-même*) ; il *appartient* donc en un sens, d'emblée, en vertu de son essence même, au 4^e segment de la ligne. Mais il n'y est pas *établi* d'emblée, immédiatement, et tous n'y sont pas établis au même degré : seul le naturel philosophe peut s'y établir et pour qu'il s'y établisse, une longue *paideia* est nécessaire. Et c'est parce que l'homme appartient à la *noësis*, qu'il est capable de *dianoia* (sans le pouvoir de penser des formes noétiques, il n'y aurait pas d'idéalités mathématiques, pas de déduction des conséquences à partir des hypothèses, etc) ; c'est parce que l'homme est capable de *noësis* et de *dianoia*, qu'il est capable de percevoir les choses sensibles comme un homme peut les percevoir : sous l'aspect d'une table, d'une maison, d'un arbre, sous l'aspect d'un triangle ou d'un carré, sous l'aspect d'une collection de deux ou de cent éléments en devenant ainsi capable de *s'y retrouver dans les choses*. et c'est parce qu'il est capable de percevoir les

homme signifie donc *aussi*, entre autres choses : se tenir dans *ce qui est en retrait*, être entouré par ce qui est en retrait » (EV p. 45).

choses sous un certain aspect qu'il peut aussi donner de cet aspect une figuration sensible et fabriquer ainsi des images.

Le parcours de la ligne comme l'anabase dans la caverne et hors de la caverne consiste à passer des choses à leur condition de possibilité ou à leur condition d'apparaître, mais ce passage peut être lu dans les deux sens : la chose est bien la condition de l'apparaître de son reflet, mais le reflet (qui est comme une préfiguration de l'*eidos*) est aussi la condition d'apparaître de la chose en tant que ce qu'elle est ; le passage du premier au second segment ne disqualifie pas le premier mais permet au contraire de le comprendre en son vrai sens.

La *métanoia* ne consiste pas à abandonner les « choses » de notre séjour au profit d'autres qui passeraient pour plus élevées mais à approfondir toujours davantage les conditions de leur apparaître. La connaissance noétique est celle qui se tourne vers la source ultime de l'apparaître, qui est l'idée du bien (la *dianoia* et la *noësis* ont en commun de penser le comment de l'apparaître ; mais la *dianoia* pense le comment de l'apparaître en vue de l'habitation de notre séjour (et c'est pourquoi dans la formation des futurs gouvernants les disciplines dianoétiques sont toujours bivalentes : formatrices et pratiques), alors que la *noësis* le pense du point de vue de sa source ultime et de la destination essentielle, divine, de l'homme.

Appréhender l'image de la chose, c'est appréhender la chose comme dans un rêve, sans « réaliser » les conditions de possibilité de ce que je perçois (conditions qui sont pourtant implicitement présentes en ce que je perçois) ; le passage de l'image à la chose, puis de la chose à sa forme ou à sa figure posée comme point de départ d'une déduction, puis de sa figure hypothétique à sa figure « fondée » est une « prise de conscience » de ce qui était toujours déjà « là », un éveil qui est aussi une réminiscence.

II/ 514 A – 517 A : L'ALLEGORIE DE LA CAVERNE

L'allégorie de la caverne est une sorte de récit qui comprend plusieurs moments

514a-515c : « Représente toi d'après cette épreuve <toioutô pathei> notre nature relativement à l'éducation et l'absence d'éducation²² <paideia – apaideusia>.

L'allégorie est de lecture difficile pour la raison suivante : non seulement elle parle par symboles et appelle une interprétation, mais elle nous offre une double perspective sur la scène qu'elle présente : elle nous parle de ce que les hommes de la caverne appellent le réel et comprennent du réel (d'eux-mêmes et de tout ce qu'ils voient), donc elle doit, en un sens, porter à la parole *leur* compréhension du réel (ou, si on veut, accompagner leur compréhension du réel) ; mais en même temps, elle ne peut pas exprimer cette compréhension du réel dans les termes mêmes des prisonniers, car ce serait purement et simplement *partager* la *doxa* des prisonniers au lieu de la *penser* à partir de ce qui est au delà d'elle ; Socrate et Glaucon parlent des prisonniers, de leur vie, de leurs croyances, de leurs illusions d'un point de vue qui est supérieur au leur et qui est celui de la philosophie.

Et c'est pourquoi, quand Socrate dit que les prisonniers tiennent pour « le vrai » les ombres qu'ils voient se découper sur le fond de la caverne, il faut entendre qu'ils tiennent ces ombres non pas pour des ombres, mais pour l'être même

²² Sur *paidia*, voir le livre VII des *Lois* (Pleiade, II, p. 861)

Dans ce premier moment de l'allégorie, les « hommes » sont nommés sous trois espèces.

Ils sont nommés d'abord en qualité de prisonniers enchaînés : « Les hommes sont dans cette grotte depuis l'enfance, les jambes et le cou ligoté » (514a)

Ils sont nommés ensuite en qualité de porteurs des objets fabriqués qui dépassent du muret : « Imagine aussi, le long de ce muret, des hommes qui portent toutes sortes d'objets fabriqués... » (514b-c)

Ils sont nommés enfin en qualité de « statues d'hommes » <andriantas> faisant partie des objets fabriqués qui « ... qui dépassent le muret... » (515a)

D'où une première incertitude.

Si les humains sont les hommes enchaînés, jambes et cou ligotés, alors les porteurs des objets fabriqués qui dépassent du mur et aussi les statues d'homme désignent, malgré leur nom, d'autres êtres que l'homme (certains interprètes pensent ainsi que les porteurs d'objets fabriqués sont des démons semblables à ceux qui, dans le *Timée*, fabriquent les êtres vivants).

Mais on peut aussi supposer que Platon, en nommant trois fois les hommes, donne à entendre la multiplicité inhérente à la nature de l'homme. Cette hypothèse se dédouble elle-même : ou bien cette multiplicité est une multiplicité inhérente à chaque homme vivant dans la caverne ou bien cette multiplicité désigne (aussi) celle des rôles qui se distribuent entre les humains.

Si l'on se souvient que la référence au rêve et à l'éveil est une façon très commune, quasi universelle, de nommer le règne de l'illusion et l'entrée dans la vérité, on se dira que le prisonnier est l'homme qui rêve sa vie. Le rêveur, comme le prisonnier de la caverne, est comme figé dans l'immobilité ; comme le prisonnier aussi, il est capté par des images dont la provenance et la mise en scène lui échappent entièrement, qu'il ne reçoit donc pas comme des images, mais comme les choses qui sont, purement et simplement ; comme le prisonnier, il ne peut pas se retourner, se tourner vers soi et vers ce qui est en arrière de lui ; il n'est pas le sujet de ce qui lui survient ou il l'est au plus bas degré ; il ne sait pas ce qui, des ombres, de leur mouvement, des voix, vient de lui-même ou bien des objets fabriqués et de leurs porteurs. Il est, comme dirait la langue allemande, dans une sorte de *Selbstlosigkeit*, il est une existence privée d'ipséité.

Socrate précise d'emblée que les prisonniers voient leur *propre* ombre²³ : chacun se prend pour l'ombre qu'il voit devant soi, à laquelle il s'identifie et qu'il appelle « moi » (comme il ne connaît des autres que leur ombre) ; rien ne dit que les prisonniers aient d'emblée un autre mode de rencontre de soi que cette vision de l'ombre de soi ; la première connaissance de soi est une mé-connaissance de soi²⁴ ; et quand le prisonnier (déjà, il est vrai, un peu désenchaîné) se découvre - lui-même et les autres - dans la condition de prisonnier, sa première posture est de dénégation : « Tu décris là de bien étranges prisonniers », dit Glaucon, autrement dit : *ce n'est pas moi, ce n'est pas nous* ; pour aller vers la vérité, une levée de la méconnaissance est nécessaire ; d'où la parole de Socrate : « ils sont semblables à nous ».

Puis Socrate mentionne l'ombre des objets transportés <tôn parapheromenôn> (515b).

²³ 515a : « Pour commencer, crois-tu en effet que de tels hommes auraient pu voir quoi que ce soit d'autre, d'eux-mêmes et les uns des autres, si ce ne sont les ombres qui se projettent sous l'effet du feu sur la paroi de la grotte d'en face ? »

²⁴ Heidegger écrit : « D'eux-mêmes et des autres, de ceux qui sont enchaînés avec eux, ils ne voient que des ombres : ce qui est en face d'eux. Ils n'ont absolument aucune relation à eux-mêmes. Ils ne connaissent ni moi-même ni toi-même... » (*EV* p. 45, 47). Mais n'est-ce pas le mode propre de rapport à soi du prisonnier que ce rapport à une image de soi *en face* de soi ?

On peut vraisemblablement identifier ces « objets transportés » à ce qui est nommé « objets fabriqués » d'abord en 515a <skeuè> puis en 515c <tôn skeuastôn>, ces deux qualifications ayant en commun de mettre l'accent sur la dépendance des choses par rapport à une puissance sous-jacente (les « porteurs ») qui les porte à la présence et les met en mouvement.

Si l'on se souvient que « parmi ces porteurs, et c'est bien normal, certains parlent [font entendre des sons], d'autres se taisent », on peut supposer que les choses ainsi portées à la présence se distribuent entre les êtres naturels, qui viennent de la *phusis*, du monde du silence et les êtres artificiels qui viennent du monde humain ou du monde parlant.

Observons aussi que la parole apparaît en trois occurrences.

La première est celle qui vient d'être mentionnée : certains porteurs sont parlants, d'autres silencieux.

La seconde est en 515b : « s'ils avaient la possibilité de discuter <dialegesthai> les uns avec les autres, n'es tu pas d'avis qu'ils considéreraient comme des êtres réels les choses qu'ils voient ». Les éditeurs signalent une difficulté d'établissement du texte. Le passage pourrait aussi signifier : « ... ne prendraient-ils pas l'habitude, les choses présentes <ta paronta> ou les choses qui passent <ta parionta> étant les mêmes, de nommer ce qu'ils voient ». Le sens est voisin : à la faveur du langage et particulièrement de la nomination, ce qui apparaît aux prisonniers est « réifié » et passe pour être purement et simplement ce qui *est*.

La troisième suit immédiatement le passage qui vient d'être mentionné : « Et que se passerait-il si la prison recevait aussi un écho provenant de la paroi d'en face. Chaque fois que l'un de ceux qui passent se mettrait à parler [il s'agit donc des porteurs « parlants »] crois-tu qu'ils penseraient que celui qui parle est quelque chose d'autre que l'ombre qui passe » (515b) que ».

Ces trois occurrences nous nous donnent à entendre trois propositions sur le langage.

a/ Pour qu'il y ait langage parmi les humains, il est nécessaire qu'il existe des porteurs parlants, un *nomothète* tel que celui dont parle le *Cratyle*, un législateur des noms. Les hommes ne créent pas le langage, qui les précède et rend possible leur humanité. Ce premier niveau serait celui de la *langue*.

b/ Pour qu'il y ait langage parmi les humains, il est nécessaire que l'invention du nomothète s'actualise dans le dialogue et la fonction référentielle qui lui est liée : les hommes parlent, nomment ce qu'ils voient et font des phénomènes, par le langage, des choses subsistantes. Ce second niveau serait celui de la *parole*.

c/ Quand les hommes parlent, ils ont aussi une certaine entente de ce que parler veut dire – une entente qui se présente ici comme une méprise : comme les porteurs parlants sont invisibles et que la parole paraît provenir des ombres qui se découpent sur le fond de la caverne (les ombres des objets fabriqués, mais aussi celles que chacun appelle « moi »), comme les hommes en outre contribuent eux-mêmes par le dialogue à l'œuvre de la parole, la conviction surgit que l'homme serait le maître de la parole et que celle-ci aurait pour vocation de désigner les ombres. Double illusion : le dialogue vrai nous apprend qu'il s'agit plutôt d'*obéir* à la parole et de se laisser conduire par elle vers l'*eidōs*.

Cela ne veut pourtant pas dire que l'homme de la caverne soit seulement ce qu'il voit de lui ou croit être, c'est-à-dire ce qu'il perçoit comme ombre sur le fond de la caverne. Il est plus que ce qu'il croit être ; il y a en lui une profondeur qui lui est dissimulée, il se prête à lui-même une certaine unité (dont le moi est le symbole) mais c'est une fausse unité, une unité de méconnaissance ; l'homme doit découvrir sa profondeur, sa diversité mais aussi l'unité ou l'harmonie de sa diversi-

té (quand il découvre sa diversité, c'est toujours d'abord en mode de conflit, comme le montre l'histoire de Léontios).

Sur ces prémisses, on peut donner deux orientations à la lecture de l'allégorie, et il n'y a pas à choisir entre elles, car elles peuvent se conjoindre et se compléter : on peut la lire comme une représentation symbolique de la condition humaine dans la multiplicité de ses possibilités d'être ; on peut aussi la lire comme une présentation de la condition historique de l'homme à une certaine époque et sous un certain régime politique (en relation avec ce qui est dit antérieurement sur la démocratie athénienne et l'éducation qui pervertit le naturel philosophe).

Selon la première lecture

1/ L'homme est d'abord celui qui perçoit des ombres, s'identifie et identifie les autres à des images, réduit la réalité à des images. Or le rapport à l'image est essentiel au désir humain. L'homme de l'image peut être rapproché de ce que Platon appelle *epithumia*

2/ L'homme est aussi le regard qui perçoit les images, l'oreille qui perçoit l'écho venant du fond de la caverne, il dialogue avec les autres sur ce qu'il voit et entend, il est donc une âme - qui, pour reprendre la formule du *Théétète*, perçoit les communs, mais qui est d'abord incapable de « se retourner » : de se tourner vers soi et de se connaître, et aussi bien de se tourner vers ce qui est plus haut dans la caverne et de sortir au grand jour. Ce regard, cette écoute, cette voix sont l'opération de partie rationnelle de l'âme, mais une partie rationnelle qui s'ignore elle-même.

3/ L'homme est enfin un corps animé, un corps en mouvement, et ce mouvement peut s'entendre en plusieurs sens

a/ Les hommes perçoivent le mouvement des ombres, ils sont donc convaincus que les choses se meuvent. Mais ce qu'ils ne voient pas, c'est que, si elles se meuvent, c'est (au moins en partie) parce qu'ils les meuvent, que les choses sont mises en mouvement par leur propre agitation, ils ne voient pas qu'ils ont une existence inquiète, mue par les passions, et que cette inquiétude multiplie le mouvement des choses (Platon dit dans le *Cratyle* que l'homme qui tourne sur lui-même et qui est pris de vertige voit les choses tourner autour de lui donc leur attribue illusoirement son propre mouvement). Inversement les êtres de notre séjour s'immobilisent et s'ordonnent pour l'âme qui sait les percevoir à la lumière de la raison.

b/ Ce mouvement est ambivalent : il est l'origine de toutes les passions vaines et en particulier des passions politiques. Mais il est aussi le signe que quelque chose d'essentiel manque et doit être cherché ; si une libération est possible, c'est parce qu'il y a, dans la caverne, et malgré l'enchaînement de l'âme, du mouvement. Ce mouvement est d'abord tourné vers les passions vaines mais il peut aussi devenir colère contre soi, et arracher l'âme à son enchaînement. Cette dimension serait celle du *thumos*

Dans la seconde lecture (Monique Dixsaut), on fera valoir que 1/ l'espace de la caverne est un espace social où prévalent conventions et artifices ; 2/ l'enchaînement n'est pas un état naturel mais le produit d'une culture perverse reçue dès l'enfance ; 3/ les porteurs défilant derrière le mur et qui sont appelés « faiseurs de prestiges » seraient les sophistes (le terme de « faiseurs de prestiges » est appliqué par Platon aux sophistes en *Sophiste* 235b) ou plus généralement tous ceux qui produisent des images, c'est-à-dire qui produisent, d'une façon ou d'une autre, une interprétation de la réalité qui sera adoptée par la plupart des membres d'une société donnée. Les *objets fabriqués* représenteraient la réalité interprétée, nommée, évaluée par leurs porteurs ; de cette réalité interprétée, la plupart ne per-

çoivent que l'ombre, pensant qu'il s'agit de quelque chose qui va de soi, ignorant l'interprétation qui lui a donné naissance.

Heidegger souligne en outre un point essentiel.

Quelle que soit la part de l'interprétation (d'une interprétation qui s'ignore elle-même) et de l'illusion dans le rapport des hommes de la caverne à eux-mêmes et aux choses, Platon dit : « de tels hommes considéreraient que le vrai <to alèthès> n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués » ; qu'on puisse les dire dans l'illusion établit qu'il se rapportent à quelque chose qu'ils tiennent pour la vérité. Pour se tenir dans l'illusion, il faut nécessairement être concerné par la vérité, avoir d'une façon ou d'une autre, et même en mode déficient, le souci de la vérité. D'où le commentaire de Heidegger : « A l'être-homme appartient, c'est ce qui apparaît dès le point de départ de cette allégorie, le fait de se tenir dans le hors-retrait, ou, comme nous disons : dans le vrai, dans la vérité » (*EV* p. 43) - « le hors retrait de quelque chose à quoi l'être humain se rapporte fait partie du *Dasein* de l'homme » (*EV* p. 46) ; c'est parce que les hommes ont le souci de la vérité que peut, pour eux prisonniers, se poser un jour la question : ce qui est tenu pour vrai est-il vrai ? initiant le désenchaînement.

Il ne peut donc pas s'agir, dans la *paideia* d'ouvrir l'âme humaine au souci de la vérité (car elle n'est humaine que par ce souci), mais d'orienter vers l'être ce souci de la vérité.

Toute grande pensée philosophique se tient devant cette énigme : l'homme, par sa constitution ontologique, se tient dans la vérité mais il s'y tient toujours d'abord en mode privatif : l'homme se tient dans la vérité (a-letheia) en mode d'oubli (lèthè). Le désenchaînement consiste à lever l'oubli, à se souvenir. Platon exprime cette situation en disant : il ne s'agit pas de donner la vision à des yeux aveugles, mais d'orienter des yeux par nature voyants dans la bonne direction ; Descartes l'exprime en disant : la vérité est une notion si transcendentale claire qu'il est impossible de l'ignorer, mais une méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité, car sans méthode, il est inévitable de tenir pour vrai ce qui se donne là immédiatement, avec la confiance <pistis> qui en accompagne la donation. Les prisonniers, commente Heidegger, sont placés depuis l'enfance devant le hors retrait, « mais pas devant ce qui est hors retrait en tant que tel. Ils ne savent pas que ce qui est hors retrait, et à quoi ils sont attachés, est hors retrait ni comment il l'est – ils ne savent pas que là, quelque chose comme l'ouvert sans retrait a lieu » (*EV* p. 56)

Le deuxième moment de l'allégorie : le « faux » désenchaînement

Le décor étant posé, vient l'événement : le désenchaînement ou plutôt d'abord le faux désenchaînement : « Examine dès lors, dis-je, la situation qui résulterait de la libération de leurs liens et de la guérison de leur égarement <aphrosunè> [terme qui s'oppose à *phronèsis* et à *sôphrosunè*] dans l'éventualité où, dans le cours des choses <phusei>, il leur arriverait ce qui suit... ».

Le terme *phusei* a donné lieu à plusieurs interprétations/traductions que le traducteur présente note 5 p. 675 : lui-même construit la phrase conformément à l'édition d'Oxford et fait du terme *phusei* un déterminant du verbe qui suit : « il arriverait... » <*sumbainoi*>, connotant l'idée d'un événement accidentel, et comprend donc *phusei* comme désignant « le cours hasardeux des choses ». Il faut reconnaître que cela correspond mal à l'idée de *phusis*, chez Platon comme dans toute l'antiquité. Heidegger écarte la version d'Oxford et suit l'édition de Scleiermacher (*EV* p. 48, note 1) qui lit <oia tis an eiè phusei, ei toïade sumbainoi autois> ; le déterminant *phusei* ne porte pas alors sur l'événement même du désenchaînement mais sur ce qui le suit, le retournement, l'éblouissement, puis le retour

aux ombres ; Heidegger traduit donc ainsi : « Vois ce qui devrait nécessairement arriver si cela leur arrivait... » (*EV* p. 49), puis commente : « où cet événement conduit-il, c'est-à-dire qu'apporte-t-il nécessairement avec lui ? Platon souligne expressément : *oia tis eiè phusei*, « ce qui a nécessairement lieu par là [avec cette délivrance] ». Ce que Platon veut proprement voir pris en considération, c'est précisément la *phusis* de l'homme, c'est vers elle que fait signe l'allégorie » (*EV* p. 50). Mais la version d'Oxford peut aussi être retenue, elle est compatible avec l'idée de *phusis* : L'homme est enchaîné dans la condition de prisonnier, mais il est inévitable (l'idée de nécessité que souligne Heidegger), car cela fait aussi partie de sa nature et de la nature des choses, que, un jour ou l'autre (l'événement n'est pas contingent, mais le moment où il a lieu, lui, l'est, comme le souligne le verbe *sumbainoi*), il perde ses chaînes (comme on dit perdre ses illusions), qu'il soit déçillé sur ce qu'il tenait jusqu'alors pour incontestable et évident. Cela peut avoir lieu dans l'interrogation socratique, lorsque, par exemple, un Polos découvre qu'il ne peut pas se fier à sa conviction sur ce qui est juste et injuste, puisque son propre *logos* le contredit. Mais cela peut aussi avoir lieu en dehors de l'interrogation socratique : quelqu'un que je tenais pour juste se conduit injustement dans une circonstance où il est assuré d'éviter la sanction des lois. Ou bien un homme avait la conviction qu'il était un roi glorieux et découvre brutalement qu'il est en vérité *miasma*, souillure et qu'il ne lui reste plus qu'à se crever les yeux et à partir en errant sur les chemins de la Grèce. Ou bien je pensais que j'étais aimé et puis je découvre que je ne l'étais pas tant que cela... Je me réveille, je sors de mon rêve ; il est *comme inscrit dans la nature des choses* que chacun, à un moment ou à un autre se réveille du sommeil de sa doxa. L'essentiel, ce n'est pas le réveil mais ce que nous allons faire de ce réveil : soit un éveil, soit seulement un moment de désorientation précédant la reprise du sommeil.

Ce réveil est aussi une mise en mouvement : comme l'homme qui s'éveille, le désenchaîné passe du rêve à la perception, de l'immobilité au mouvement, il se lève. Ce n'est plus le mouvement impersonnel de la vie inconsciente de l'âme, c'est le mouvement déjà libre d'un homme que les événements contraignent à chercher l'orientation (et qui pour la première fois peut-être se découvre désorienté). Platon souligne qu'il se lève *subitement* <exaiphnès> ; il y a là l'idée d'une surprise, l'idée que le désenchaîné est brusquement arraché à la sécurité que lui donnaient ses convictions ; c'est quelque chose qui lui tombe dessus, qui n'a pas été désiré, attendu, préparé, et en conséquence l'événement ne se prolonge en aucun effort, aucune élaboration, aucune habitude comme celle que Platon présentera au 3^e moment.

Qu'est-ce qui se découvre à lui, au moment où il se réveille ? ce n'est pas « quelque chose de plus » (au sens où il y aurait, par exemple, un simple élargissement quantitatif : plus d'ombres offertes au regard), ce n'est pas non plus « quelque chose d'autre », au sens où il y aurait passage d'un lieu à un autre ou d'un paysage à un autre. Au moment où ce qui était « derrière », les figurines, le feu, entrent dans son champ de conscience, il découvre qu'il y a une autre façon de voir ou de comprendre les ombres que celle qui était la sienne dans le sommeil, et qui consiste à les comprendre comme des images, comme le produit d'une mise en scène. Il est donc maintenant « dans une plus grande proximité de ce qui est réellement (515d). Du moins l'est-il *pour nous*. Pour qu'il le soit aussi pour lui-même, il faudrait que le désenchaîné s'oriente ; or il est ébloui et est incapable d'examiner <kathoran> ce qui s'offre à son regard éveillé. Nous, nous savons qu'il est « un peu plus proche de ce qui est <mallon ti egguterô tou ontos>, qu'il est tourné vers ce

qui est davantage étant <mallon onta>, qu'il voit plus droit <orthoteron blepoi>²⁵. Mais lui est tout entier dans son éblouissement et sa désorientation l'incline à penser que ce qu'il voyait auparavant <ta tote orômena> était plus vrai <alesthetera> que ce qui lui est montré à présent <ta nun deiknumena>.

D'où l'échec du désenchaînement : « Ce retrait [des chaînes] reste extérieur, il ne saisit pas l'homme dans son soi-même le plus propre. Seul l'environnement change sans que son état intime, sa volonté soient transformés. Après avoir été délivré, le prisonnier a certes une volonté, mais c'est une volonté de retourner dans les chaînes. Voulant ainsi, il veut ne pas vouloir : il ne veut pas participer lui-même à sa libération... » (*EV* p. 55).

Le troisième moment de l'allégorie : le désenchaînement vrai, l'anabase

Ici a lieu la libération proprement dite, non plus le désenchaînement dans la caverne mais la montée hors de la caverne vers la lumière du jour. Il n'est pas question d'un premier pas, puis d'un second, d'un progrès. Ce sont deux réveils discontinus : l'un a lieu dans la caverne et échoue, l'autre est d'emblée une anabase, une ascension hors de la caverne et il conduit à la plus haute excellence humaine, la contemplation du bien. Au moment où le second mouvement commence, rien ne paraît retenue du premier, comme Heidegger (*EV* p. 60) le souligne : « que la première tentative de libération ne soit plus renouvelée se voit avant tout dans le fait que la lumière et le feu dans la caverne sont à présent tout simplement passés sous silence ». Il y aurait un désenchaînement sans *metanoia* (à l'intérieur de la caverne) et un désenchaînement qui commence par une *metanoia* et qui est d'emblée hors de la caverne, non pas d'emblée dans l'ouvert mais d'emblée dans le chemin vers l'ouvert.

Heidegger commente : l'ouvert et le désabriter par où l'homme est homme sont essentiellement liés. Pour que l'ouvert ait lieu, le désabriter doit avoir lieu, doit avoir lieu l'essence de l'homme, qui est dans le symbole, la montée hors de la Caverne. L'essence de l'homme est quelque chose qui relève de l'avoir lieu, du *Geschehen*, de la *Geschichte*. « Nous ne pouvons découvrir cette essence que si l'homme vient lui-même en mouvement – c'est-à-dire de quelque manière devient ce qu'il peut être, que ce soit ainsi ou autrement. Nous n'approchons de l'être humain que comme d'un être lié à ses propres possibilités » (*EV* p.96-97).

La remontée commence au moment où le prisonnier est « tiré par la force » ou « avec violence <bia> ». Sans doute y a-t-il aussi une certaine violence dans le premier désenchaînement (qui le « contraint de se lever subitement »), mais ce n'est pas la même que dans le second. La violence du premier est la violence d'un événement conduit par le cours des choses, une violence destinale, tragique, qui me tombe dessus sans que je l'ai voulu, à l'encontre même de ce que j'ai voulu, et c'est aussi une violence impersonnelle, que j'attribue au destin (en vérité je ne l'attribue à la puissance impersonnelle du destin qu'aussi longtemps que je n'ai pas compris qu'elle vient de mon propre fond, de l'agôn qui se joue en moi de la servitude et de la liberté, de la vérité et de l'illusion : le destin s'efface au moment où je comprends que dieu est innocent <theos anantios>). Par contraste, la violence du second désenchaînement serait d'abord la violence, en celui qui va se libérer, de son désir de la vérité et de la liberté, et puis la violence du processus maïeutique

²⁵ Heidegger commente : « La rectitude de la considération des choses, et par conséquent de la détermination et de l'énonciation, *se fonde* sur notre façon d'être chaque fois tournés vers l'étant et proches de lui, c'est-à-dire dépend de la *manière* dont, chaque fois, l'étant se tient hors retrait. La vérité comme rectitude se fonde sur la vérité comme ouvert sans retrait » (*EV* p. 53). La question du rapport entre les deux concepts de la vérité est développée dans la conférence « La doctrine platonicienne de la vérité », in *Questions II*.

qui assiste et favorise son accouchement ; ou en d'autres termes la violence du *logos* qui trame la recherche la vérité. On peut donc dire que le second désenchaînement a lieu dans un champ interpersonnel, intersubjectif (par contraste avec la solitude du premier) ; et cela nous rappelle que les hommes ne peuvent se sauver qu'ensemble et que si la philosophie reste, comme elle le doit dans un mauvais régime politique, une affaire privée, elle ne peut atteindre son sommet.

Même si la violence est celle de son propre désir, le libéré souffre et il y a alors comme un refus ou un mouvement de refus.

La remontée est une habitude, une familiarisation - Heidegger (*EV* 61) commente : « pas tant avec les choses qu'avec la lueur et la clarté elle-même ». Familiarisation progressive : le libéré préfère toujours d'abord, alors même que son désir le conduit vers la lumière, ce qui a le plus de rapport à l'obscurité initiale : ombres, d'abord, images, puis les êtres eux-mêmes ; puis la lumière : la lumière blafarde des étoiles ou de la lune, puis la lumière éclatante du soleil, d'abord dans ses manifestations <phantasmata> sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger [littéralement : une autre place <allogria hedra>], enfin en lui-même <auton kath'hauton> dans son lieu propre <en tē autou chōra>, tel qu'il est <eios esti>. Toutes ces formules soulignent que c'est le terme de l'ascension dialectique qui est ici atteint, c'est-à-dire le soleil - l'idée du bien.

Et le libéré peut alors « inférer » de sa contemplation du soleil, en venir à la conclusion <sullogidzoito>²⁶ que c'est lui, le soleil, qui produit les saisons et les années » : le soleil est l'ordonnateur du visible comme le bien est l'ordonnateur de l'intelligible.

Le quatrième moment de l'allégorie : la redescente dans la caverne

Cette redescente est d'abord de l'ordre du souvenir (516c) : « se remémorant sa première habitation... » <anamineiskomenon>. Ce verbe a même radical que le nom anamnèsis (réminiscence) ; au souvenir de l'intelligible dans le sensible (qui initie l'anabase) répond le souvenir du sensible dans l'intelligible (qui initie le retour). Le désenchaîné est dans la joie d'être libéré mais se souvient de ceux dont il a commencé par partager la condition dans la caverne. Il sait que les honneurs que recherchent les prisonniers sont devenus pour lui, libéré, comme rien. Cette indifférence s'exprime à travers une référence homérique (516 d) : plutôt que de valoir comme l'un des habiles de la caverne, « il préférerait de beaucoup “étant aide-laboureur, être aux gages d'un autre homme, un sans terre”... » : le passage de l'*Odyssée* est déjà cité (plus complètement) au début du livre III (386c)²⁷ : Achille compare sa condition glorieuse de roi des morts à la condition modeste d'un vivant qui serait journalier au service d'un pauvre laboureur, et il dit que la condition très modeste d'un vivant lui paraît incomparablement préférable à la condition d'un mort glorieux. A la première occurrence de la citation, Platon blâme un propos qui ne peut qu'affaiblir le courage des guerriers. A la seconde, le ton est différent : la parole d'Achille donne quelque chose à penser dès le moment où on l'interprète, en donnant à l'idée de royaume des morts un autre sens que celui de la religion populaire : être roi des morts, c'est être roi dans la caverne parmi les prisonniers, et comme Achille, il faut reconnaître que la condition d'un homme très modeste mais éveillé et libre est de beaucoup préférable à la condition d'un homme endormi et enchaîné, régnant sur des hommes eux aussi endormis et enchaînés.

²⁶ C'est le verbe qui a donné le terme de syllogisme. Autres occurrences dans *Rép.* : II, 365a8, VII, 531d2, X, 618d6.

²⁷ GL donne, on ne sait pourquoi une traduction différente dans les deux cas.

Puis vient le retour proprement dit. Heidegger commente : « La liberté ne consiste pas seulement à être délivré des chaînes ni seulement à devenir libre *pour* la lumière, mais être véritablement libre, c'est être libérateur de l'obscurité. Redescendre dans la caverne n'est aucunement un divertissement [...] Le retour dans la caverne est au contraire le seul et véritable *accomplissement* du devenir libre » (*EV* p. 112). Ce qu'il donne à entendre, c'est que la vérité n'a lieu qu'à même la séparation entre l'être et l'apparence, la vérité et la non vérité : « S'abriter dans le retrait, voilà qui fait partie par essence de l'ouvert sans retrait – *comme la vallée fait partie de la montagne* » (*EV* p. 111) ; « la vérité en tant qu'ouvert sans retrait consiste dans le surmontement de l'abritement dans le retrait, ce qui veut dire que l'ouvert sans retrait est essentiellement *rapporté* au retrait et à l'abritement dans le retrait [...] la non vérité appartient à l'essence de la vérité » (*EV* p. 113).

La redescente exige une nouvelle habitude, une habitude, cette fois, à l'obscurité du fond de la caverne, une habitude qui ne peut d'ailleurs jamais être complète (comme le montre le portrait du philosophe du *Théétète*) et dont la « maladresse » suscite toujours les railleries des habiles du fond de la caverne. La violence que lui opposent ceux qu'il tente de libérer de leurs liens rappelle le second moment de l'allégorie, le réveil qui ne devient pas un éveil. Et Heidegger commente : « Sur quoi cette histoire débouche –t-elle ? Sur la perspective de la mort ! Certes il n'en a pas été question jusqu'à présent. Mais s'il est vrai que le destin de la mort n'est rien de quelconque dans la façon dont a lieu l'existence humaine, nous devons tout de même voir dans le dernier récit bien plus qu'un appendice sans conséquence, qu'une conclusion achevant poétiquement un tableau... » (*EV* p. 102). Qu'est-ce que cette mort ? C'est la mort de Socrate, mais aussi ce que cette mort apprend : « le philosophe est exposé à la mort dans la Caverne, cela veut dire : le philosophe véritable est sans pouvoir à l'intérieur du domaine des évidences régnautes ; ce n'est que pour autant que celles-ci se transforment que la philosophie peut avoir la parole » (*EV* p. 105).

II/ 517B-521B : L'INTERPRETATION SOCRATIQUE DE L'ALLEGORIE DE LA CAVERNE

« C'est cette image... » <tautèn tèn eikona>. Ce terme est apparenté au nom que Socrate donne au *pathèma tès psuchès* correspondant au premier segment : *eikasìa*. L'analogie du bien et du soleil, la ligne divisée, l'allégorie de la caverne relèvent d'une iconologie. Les réalités les plus élevées sont appréhendées à travers les icônes que l'esprit se donne pour les penser. Cela confirme que le premier segment comme le troisième sont absolument nécessaires à la vie de l'esprit. Et la suite le souligne encore. Le séjour dans la prison <tèi tou desmôteriou oikesi> est l'image de l'espace qui se révèle grâce à la vue <tèn di'opseôs phainomenèn hêdron>, comme le feu est l'image du soleil, comme l'anabase vers l'ouvert est l'ascension vers le lieu intelligible. En principe l'image est inférieure à ce qu'elle est l'image (comme la peinture du lit est inférieure au lit). Mais ici l'image ne capte pas l'esprit dans un ordre inférieur de réalité, c'est exactement l'inverse : elle permet à notre regard, à notre esprit, de s'élever : nous nous donnons une image de notre séjour, et cette image (la caverne) nous permet de comprendre que ce séjour lui-même est une image d'une réalité plus haute - le *topos noëtos* - et elle nous aide à nous élever vers cette réalité plus haute. La *mimèsis* fait partie de la constitution de l'être (les réalités sensibles sont une imitation des réalités intelligibles) et l'esprit humain ne peut s'élever à la compréhension de l'être qu'en répétant dans

ses propres opérations cette mimétique ontologique. Une mimétique « noétique » fait réplique à la mimétique ontologique.

Nous avons là une nouvelle preuve que le premier segment de la ligne ne doit pas être négligé : la pensée par images et imitation mise en œuvre depuis la fin du livre VI nous donne, non pas un *savoir*, non pas une *opinion* (avec la confiance <pistis> qui l'accompagne), mais une *conjecture* (l'image est conjecturale puisqu'elle ne donne pas la chose même mais ce qui est à la ressemblance de la chose). Et au moment où elle se met au service de la pensée et de ce qui est le plus élevé, la conjecture devient espérance (517b), elle prend une dimension pratique - l'enjeu n'est pas seulement de connaître mais de conduire sa vie -, et elle implique une confiance qui anticipe, au moins sur le plan subjectif, le savoir.

Ce qui est espéré, c'est que la destination humaine soit bien ce que l'allégorie donne à penser en image : une ascension vers la lumière, vers le bien ; ce qui est espéré, c'est aussi que cette ascension soit possible entre naissance et mort, du moins pour ceux qui deviendront les gardiens de la cité juste. Mais Socrate ajoute : « seul un dieu sait peut-être si cette espérance coïncide avec le vrai » (517b). L'homme doit être devenu un dieu ou accompagner les dieux, après sa mort, après sa condition d'incarnation, pour que cette espérance devienne savoir. Kant : au plus élevé de la raison, il y a la question : que m'est-il permis d'espérer ? quand l'espérance se prend pour un savoir, elle devient gnose ou *Schwärmerei*.

« On doit en conclure... » <sullogisteia> [517c] ; forme apparentée à *sullogizōito*, rencontré en 516b. On est tenté de distinguer ou même d'opposer ce qui relève de la vue ou de l'intuition et ce qui relève du *logos*. Cette lecture n'est sans doute pas juste : Platon ne sépare pas du *logos* (et de son travail de tissage et de discrimination) le *voir* opérant dans l'intelligible – pas plus que Descartes ne sépare intuition et raison. Il ne s'agit pas ici de la conclusion d'un raisonnement mais plutôt d'une vue, qui est *logos* et qui voit à la fois l'idée de bien et sa causalité vis-à-vis de tout ce qui est droit et beau.

517c : « ...elle qui a engendré la lumière et le souverain <kurion> de la lumière, elle qui, dans l'intelligible, étant elle-même souveraine <kuria>... ». Analogie : le visible est à l'intelligible ce que le soleil est à l'idée du bien ; et le soleil est à l'idée du bien ce que la lumière est à la vérité et l'intellect

517d : « ... polémique au sujet des ombres de ce qui est juste ou encore des figurines dont ce sont les ombres... ». Ces termes reprennent la scénographie de l'allégorie : le premier terme (les ombres) reprend littéralement celui que Socrate emploie au début de l'allégorie ; le second, *agalmata* [statues des dieux ou, par extension, toute statue ; voir aussi *Banquet* 216d ou bien *Ménon* et le passage sur les statues de Dédale], est nouveau, mais correspond manifestement à ce que Socrate a appelé plus haut « statues d'hommes » <andriantas>. Selon le commentaire de GL, les ombres, ce sont les décisions humaines, politiques et judiciaires, plus ou moins justes, plus ou moins injustes, qui sont prises conformément aux lois ; les figurines, ce sont les lois ; les lois ne sont pas soumises, comme les jugements des hommes, au balancement constant entre juste et injuste, elles ordonnent la cité et lui donnent ce qu'elle possède de stabilité ; elles sont donc fondées à exiger le respect des citoyens, même quand les décisions qui sont prises en leur nom sont manifestement injustes (Prosopopée des lois dans le *Criton*), mais ce sont des statues de divinités, non des divinités, elles appartiennent au séjour dans la caverne.

« Polémique » traduit *agonidzesthai* ; « entrer en compétition » traduit *diasthasthai*. Platon donne à entendre l'idée d'une lutte, d'un combat - qui va éventuellement jusqu'à la mort. Le libéré qui revient dans la caverne doit entrer dans les querelles et les contestations qui y ont cours, il est contraint, en un sens, d'entrer dans le jeu des enchaînés de tous ceux qui, n'ayant jamais vu l'idée du bien, n'ont

aucun vrai critère pour départager le juste et l'injuste ; mais ce jeu, qu'il est contraint de jouer, il le joue autrement que les enchaînés, précisément parce qu'il ne polémique pas (pour l'emporter sur les autres) mais combat (par le dialogue, par la *paideia*) pour le juste et le vrai. Et la traduction : « entrer en compétition sur la question de savoir comment ces choses peuvent être comprises par ceux qui n'ont jamais vu la justice » n'est pas très juste. L'idée est que le libéré doit se battre contre les enchaînés autour d'une question, qui est la sienne, et non pas une question qu'il partagerait avec ceux contre lesquels il se bat, et cette question, c'est, en un sens, la question politique par excellence : comment rendre le juste perceptible à celui qui n'est jamais sorti de la caverne ? Cette question, les gouvernants de la cité juste auront aussi à l'affronter : les producteurs doivent être convaincus que la cité est gouvernée dans l'intérêt de tous, donc aussi en leur propre intérêt ; un relais est nécessaire, qui pourrait être assumé par la rhétorique, une rhétorique soumise à l'art politique.

518b : « ... l'éducation n'est pas telle que la présentent certains... »

L'allégorie de la caverne est destinée à faire comprendre ce qu'il en est de notre nature du point de vue de l'éducation et de l'absence d'éducation.

Le premier point concerne l'essence de l'éducation : l'éducation ne consiste pas à introduire des connaissances dans l'âme, comme si on introduisait la vue dans des yeux aveugles mais à diriger le regard de l'âme dans la bonne direction.

Socrate écarte une conception de l'éducation qui, les lignes suivantes vont le montrer, pense la *paideia* sur le modèle de l'éducation des vertus du corps (ou des vertus de l'âme qui ressemblent aux vertus du corps). Cette conception de l'éducation est valable si elle est limitée aux qualités que l'on acquiert « par l'effet des habitudes et des exercices » [518^c] mais elle devient fautive, elle est une méprise, dès qu'il s'agit de la vertu qui est l'enjeu véritable, final, de la *paideia* : la vertu de la pensée.

Cette « méprise » (qui caractérise vraisemblablement pour Platon la conception sophistique de l'éducation) est de grande conséquence : elle montre que l'éducation est pensée sans référence à la vérité ou sans souci de la vérité ; qui prétend introduire la vue dans des yeux aveugles – comme on donne au corps de la force par l'exercice - présume implicitement qu'il n'y a pas de vérité (ou que la vérité n'est qu'une convention commune et utile) et que l'éducation n'a pas d'autre fin que d'augmenter la puissance d'accomplir les fins que l'on se propose.

Platon donne à penser à partir de l'allégorie de la caverne un tout autre concept de la *paideia*, fondé sur les positions suivantes.

1/ L'âme est puissance de vérité ; elle possède par nature la puissance de connaître (ou la « vertu <aretè>- de la pensée ») et l'organe <organon> par lequel s'exerce cette puissance, cette vertu ou cette excellence ; elle est donc toujours déjà, par don de nature, dans la vérité ; mais elle se tient le plus souvent au plus bas degré de la vérité ; ce qu'elle est par nature excède pour ainsi dire ce qu'elle est le plus souvent factuellement ; ou, pour le dire inversement : l'homme est le plus souvent dans son existence factuelle en défaut par rapport à son être essentiel ; et c'est ce défaut qui rend possible (et même nécessaire, par la simple nature des choses) le dépassement des ombres vers la lumière.

Ce qui initie ce dépassement, Platon lui donne dans certains dialogues le nom de réminiscence. Dans le *Ménon*, Ménon dit à Socrate : il est impossible de chercher la vérité. Ce qu'on sait, on le sait et on n'a donc pas besoin de le chercher, et ce qu'on ne sait pas, on ne le sait pas, c'est pour nous comme rien et il n'y a aucune façon possible de le chercher. On est donc là dans une logique de l'identité : le savoir est le savoir et l'ignorance est l'ignorance, il n'y a aucune ignorance dans le savoir - qui donnerait le désir de chercher la vérité, aucun savoir

dans l'ignorance, qui donnerait une direction où chercher la vérité. La conséquence de cet enfermement dans une logique de l'identité, c'est qu'il n'est plus possible de mettre à l'épreuve les opinions, d'en apercevoir les éventuelles contradictions et ainsi d'atteindre quelque chose de *plus vrai*, qui, par contraste avec l'opinion dont on est parti, pourrait être appelé savoir. S'il n'y a pas, par auto-critique de l'opinion, une discrimination du moins vrai et du plus vrai, la distinction entre opinion et savoir devient impossible, il n'y a plus de vérité. Socrate, on le sait, répond à Ménon par le mythe de la réminiscence : l'âme a tout appris, mais elle doit se réapproprier ce savoir, comme l'esclave de Ménon par l'interrogation socratique ; le mythe déjoue la logique de l'identité : ce que l'âme ne sait pas, elle le sait et ce qu'elle sait, elle ne le sait pas. C'est cela que nomme l'idée de puissance.

2/ La vertu de la pensée ne produit les connaissances ou les pensées auxquelles elle est destinée selon son essence que si l'organe de la pensée se tourne dans la bonne direction par un retournement. Or ce retournement du regard du devenir vers l'être, la montée sur le chemin escarpé vers la lumière, n'est pas possible sans le retournement de l'âme entière, lequel doit être préparé par une *paideia* concernant le désir et le cœur et comprenant en particulier la gymnastique et la musique, première partie de l'éducation des gardiens.

Ce qui sépare donc la vertu de la pensée d'un exercice conforme à son essence ne vient pas d'une déficience qui serait intérieure à cette vertu : la vertu de la pensée est toujours dans son intégrité ou, comme dit Platon, « ne perd jamais sa puissance », mais elle peut être « désorientée » ; et cette désorientation vient des dispositions de l'âme périphériques à la pensée : ce sont elles qui ont détourné la pensée de son orientation naturelle, ce sont elles qu'il faut retourner en même temps que la pensée pour que la pensée retrouve la voie de l'être.

La *paideia* est, dit Socrate, art (*technè*) du retournement. Art au sens où il ne s'agit pas d'une epistèmè, d'une connaissance universelle mais plutôt, comme tout art, d'une application de l'universel au particulier : ce sont des hommes particuliers qu'il faut éduquer, et on imagine facilement que pour l'un, qui est rude, la part de la musique devra être plus grande, pour l'autre, qui est plus doux, plus grande, au contraire, la part de la gymnastique

3/ Sont des vertus de l'âme dit Socrate, la vertu du penser <tu phronèsai> et les vertus accompagnant la vertu du penser. Elles ont toutes une qualité commune qui permet de les distinguer des vertus du corps. Mais il n'en faut pas moins aussi tracer une ligne de séparation entre la vertu du penser comme telle et toutes les autres vertus (qu'elles soient les vertus du corps ou les vertus de l'âme accompagnant la vertu du penser). Celles-ci sont humaines, celle-là divine. En outre, elles n'ont pas le même rapport au sujet qui les possède. Les vertus du corps et les vertus de l'âme accompagnant la vertu du penser sont acquises, produites « par l'effet des habitudes et des exercices... » <ethesi kai askèsesin>²⁸ : les vertus qui sont périphériques à notre propre essence viennent à l'âme et sont susceptibles de croître en elle par apprentissage depuis l'absence complète jusqu'à la perfection. La vertu qui appartient le plus proprement à notre essence est depuis toujours et pour toujours dans l'âme, elle ne peut donc ni s'acquérir, ni croître en elle, elle est même en un sens toujours en acte. Mais son acte est soit « utile et bénéfique », soit « inutile et nuisible », conforme à son essence ou contraire à son essence. L'éducation ne peut donc consister qu'à rendre à elle-même la vertu du penser en supprimant ce qui

²⁸ Dans *Menon* 70a2, Ménon emploie un terme apparenté askesis, askèton, pour désigner l'un des modes possibles d'acquisition de la vertu : pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu <aretè> s'acquiert par l'enseignement <didakton> ou par l'exercice <askèton>, ou bien si elle ne résulte ni de l'exercice, ni de l'enseignement <mathèton> mais est donnée à l'homme par la nature <phusei> ou de quelque autre façon encore ? ».

s'oppose à son orientation naturelle. Elle consiste à « tailler » l'âme, comme on élague un arbre, et à couper les liens qui l'enchaînent au devenir.

On voit ainsi ce qui sépare la conception sophistique et la conception platonicienne de la *paideia*. Pour les sophistes, l'éducation est de l'ordre de l'addition : elle *ajoute* quelque chose à l'âme et ce qu'elle lui ajoute est de l'ordre d'une connaissance opératoire (c'est un savoir faire au sens d'un savoir diriger les passions du peuple ou d'un savoir convaincre). Pour Platon, la *paideia* comprend deux moments.

Le premier est celui de la musique et de la gymnastique : il est soustractif, il consiste à ôter quelque chose à l'âme, à en retrancher ce qui la sépare d'elle-même, à la rendre à ce qu'elle est par nature. Et ce retranchement porte moins sur une connaissance que sur une manière d'exister, un *habitus*. Ce qui enchaîne l'âme au corps, ce n'est pas sa nature, c'est quelque chose qui s'ajoute à sa nature - comme une « excroissance » et qui vient « de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre » (519b). On retrouve ici le *Phédon* : notre âme a l'air d'être pétrie avec une chose mauvaise, d'être enchaînée au corps ; mais ce n'est pas un malheur ontologique : c'est l'âme qui s'enchaîne au corps. Et l'éducation, qui la désenchaîne, fait intervenir des vertus qui sont des vertus du corps et des vertus de l'âme opérant à la jointure de l'âme et du corps.

Puis vient le second moment : une fois que l'âme a été rendue à elle-même, l'éducation consiste à lui proposer le chemin, la méthode capable de la conduire comme par degrés vers la plus haute connaissance, la connaissance de la clé de voûte de l'être universel, l'idée du bien.

519b : « ...que dire de ceux qui sont dépourvus d'éducation... ». Platon rappelle ici que le souci conducteur du dialogue est celui de la cité bonne et que l'éducation des gardiens a pour finalité non pas l'excellence des gardiens mais l'excellence de la cité tout entière. Et il montre qu'il y a deux façons symétriques de manquer la perfection de l'éducation des gardiens et par conséquent l'excellence de la cité entière.

L'une consiste à donner aux gardiens une éducation « trop courte » ou, ce qui est la même chose, à confier la responsabilité de gardien à « ceux qui sont dépourvus d'éducation et ne possèdent aucune expérience de la vérité » ; il s'agit ici à de gouvernants dont l'éducation se serait arrêtée en cours de route, n'aurait pas dépassé le premier moment de la *paideia*, donc qui ne seraient pas parvenus au terme de l'ascension dialectique, ou même ne seraient pas entrés dans le domaine de la *dianoia* et de la *noësis*. Il y aurait peut-être une certaine rectitude dans leur façon de gouverner, parce qu'ils auraient été élagués dès l'enfance, mais une rectitude incertaine, fragile : celui qui n'entre pas dans le *topos noëtos* et ne va pas jusqu'à l'idée du bien reste prisonnier du multiple ; son action doit pour cette raison demeurer incertaine et flottante.

L'autre consiste à donner aux gardiens une éducation trop longue, qui leur fait croire que la *paideia* n'a pas d'autre fin qu'elle-même et ne tend à rien d'autre que se prolonger indéfiniment, en les établissant une fois pour toutes dans les Iles des Bienheureux. Si tel est le cas, ils n'administreront pas la cité de leur plein gré et ils l'administreront mal. C'est pourquoi leur éducation ne doit jamais perdre de vue, ne jamais leur faire perdre de vue que la finalité de l'éducation est l'excellence de la cité.

Le passage qui va de 519c à 520d achève le commentaire socratique de l'allégorie de la caverne. Pour que le bonheur de la cité se réalise, les citoyens doivent être mis en harmonie « par la persuasion et la nécessité », chacun doit donner

à la cité les services, tous les services, mais rien que les services qu'il est capable de lui donner selon sa nature et sa fonction dans le tout ; chacun doit subordonner ses fins personnelles aux fins de la cité ou doit avoir la conscience qu'il n'y a pas de fin personnelle valable *en dehors* de la cité, a fortiori *contre* la cité. Cette subordination, la cité cherche à l'obtenir de chacun par libre consentement (et le rhéteur peut, par son pouvoir de persuasion, jouer un rôle important au service de la véritable politique), et quand ce n'est pas possible, elle l'obtient par la contrainte, la force coactive.

Et cela, en un sens, vaut aussi pour ceux qui reçoivent l'éducation des gardiens. Ce qu'ils sont, en effet, c'est-à-dire des hommes capables de contempler la vérité, ils ne le doivent pas seulement à leur nature, à leur résolution, à leurs forces, ils le doivent aussi à la cité. Ce que Rousseau dit du citoyen, en CS, II, 5 : « sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat », Platon le dit de celui qui, grâce à l'éducation dispensée par la cité juste, s'est, élevé jusqu'aux objets les plus sublimes et qui voudrait constamment demeurer auprès d'eux : sa condition heureuse n'est pas seulement un bienfait de la nature, c'est aussi un don conditionnel de l'Etat, il est en dette et doit donc payer le prix de ce don.

Et à nouveau, le paiement de cette dette ne doit pas être compris comme allant contre sa propre fin. S'il renonçait à gouverner, la cité ne manquerait pas d'entrer - plus ou moins rapidement - en conflit avec elle-même et, dans ce déchirement se perdrait inévitablement les conditions politiques de la vie philosophique. En gouvernant, en abandonnant à certaines périodes, sa vie contemplative pour une vie active, la philosophe ne fait que maintenir les conditions de possibilité d'une vie contemplative.

« ... comme cela se passe dans les essaims d'abeilles... » (520b). Nous avons rencontré déjà certaines analogies animalières au début du livre V (les chiens de garde et leur femelle). Celle que nous rencontrons ici fait penser à une analyse célèbre de Bergson²⁹. Il est clair que Platon connaît aussi bien que Bergson la différence de nature entre société animale et société humaine. Il est clair qu'il ne propose donc pas le fonctionnement de la ruche comme un modèle de fonctionnement social humain. Dans une société humaine, la persuasion (et ce qu'elle suppose de compréhension de la cité) se substitue à l'instinct. Ce qui l'intéresse dans l'analogie, c'est l'idée que le membre d'un tout pourrait ne s'attribuer aucune autre fin que celle qui sont comprises dans la conservation du tout.

« Il vous faut redescendre, chacun à votre tour, vers l'habitation commune des hommes » (520c). Cette redescente de la vie contemplative vers la vie active (qui, même s'il s'agit de gouverner une cité juste, pourrait bien être une redescente

²⁹ Bergson montre dans les *Deux sources de la morale et de la religion* que la naissance de l'humanité n'est pas séparable de la naissance des premières sociétés humaines, qu'il appelle des « sociétés closes » ou « société humaine naturelle », et qui sont « comprises dans le plan de structure de l'espèce humaine » (p. 296), comme la vie sociale dans la ruche est comprise dans le plan de structure de l'abeille. La différence entre société humaine et société animale est profonde, radicale : la première est régulée par des institutions symboliques, elle favorise l'exercice de l'intelligence et la liberté, alors que la seconde suit les rails de l'instinct. Néanmoins une certaine analogie les unit : si, dans la société close, l'individu et la société se conditionnent réciproquement, c'est au sens où l'individu est subordonné à la société, comme l'abeille est subordonnée à la ruche ou la cellule à l'organisme. Cette subordination de l'individu au social se traduit par ce que Bergson appelle un « dimorphisme » fonctionnel (pour les uns un commandement absolu, pour les autres une obéissance absolue) et par une morale de la conservation sociale, où l'obligation s'exerce comme pression : « l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui, en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme » (p.84).

dans la caverne) s'accompagne d'abord d'une sorte d'aveuglement : celui qui revient de la lumière vers l'obscurité est aussi « aveuglé » par l'obscurité que celui qui fait le trajet inverse peut l'être par la lumière. Mais cet aveuglement ne dure pas. Après habitude à l'obscurité, le libéré ne retrouve pas seulement son discernement d'avant l'ascension, il voit « dix mille fois mieux que ceux de là-bas ». Nous avons remarqué antérieurement que, libéré ou non, c'est toujours selon les formes que nous voyons (les formes, c'est ce qui est toujours déjà par avance connu dans la rencontre de l'étant) ; il n'est donc pas étonnant que nous connaissions d'autant mieux les choses que nous connaissons mieux ce qui doit toujours déjà être connu pour que nous connaissions quelque chose. Connaissance de « ce qui est » et connaissance de « ce qui devient » sont en un sens antithétiques pour celui qui ne s'est pas élevé à la connaissance de l'être, mais elles cessent de l'être pour le dialecticien. Il n'y a donc pas de contradiction insoluble entre vie contemplative et vie active, entre vie philosophique et vie politique.

Mais la tension demeure entre la meilleure part de la vie humaine et ce qui est seulement, dans notre vie présente, la *condition* de la meilleure part de la vie humaine. Et c'est pourquoi c'est celui qui est le moins empressé à diriger qui est le plus qualifié pour diriger.

III/ 521C-531D : LA FORMATIONS « DIANOETIQUE » DU PHILOSOPHE GOVERNANT (LES CINQ SCIENCES PROPEDEUTIQUES)

[521c-522b] Reformulation de la double exigence de l'éducation des gardiens : tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est et favoriser l'accomplissement des tâches politiques. A cette double exigence ne suffisent à répondre ni la gymnastique et la musique, ni les arts

[522c-526c] Première science nécessaire, la science du nombre, l'arithmétique. Distinction entre les objets qui incitent (en produisant la contradiction) ou non à la réflexion. Distinction entre deux usages de l'arithmétique, l'un propédeutique à l'intellection, l'autre purement utilitaire

[526c-527c] Deuxième science, la géométrie plane ; distinction entre l'usage ordinaire de la géométrie et son usage propédeutique à la connaissance

[527d-528d] Troisième science, la stéréométrie, la science des solides. Pourquoi elle demeure au tout début de son développement

[528^c-530c] Quatrième science, l'astronomie, sa méthode et sa finalité

[530d-531c] Cinquième science, l'harmonie, sa méthode et sa finalité

[531d-532a] : Transition ; de la la dianoia à la dialectique

L'éducation des gardiens se distribue en différents moments :

- jusqu'à 18 ans, littérature, musique, mathématiques élémentaires
- de 18 à 20 ans, entraînement physique et militaire
- de 20 à 30, après sélection, cycle complet des sciences mathématiques
- de 30 à 35, après une autre sélection, dialectique
- de 35 à 50, service public
- après 50, pour les meilleurs, contemplation et action politique

La question qui introduit l'exposé est : comment préparer l'âme à la *métanoia*, au retournement du devenir vers l'être (518d), mais sans pour autant la détourner de ses obligations envers l'existence sensible ? Comment la « tourner » sans la « détourner » ? Cette exigence est rappelée en 521d : quel enseignement

pourrait tirer l'âme du devenir vers l'être mais en étant en même temps utile à des hommes de guerre ?

Nous savons que la *paideia* se distribue selon les deux grands segments de la ligne divisée. Ses deux premiers moments, correspondant au premier segment, sont la gymnastique et la musique.

La gymnastique se rapporte à un domaine qui est celui de la croissance et du dépérissement du corps ; c'est un domaine qui relève entièrement du devenir et qui, s'il engage la vie de l'âme, ne l'engage qu'au plus près du corps (ainsi un corps robuste aide à surmonter la peur). La gymnastique donne la base stable à partir de laquelle le retournement est possible, mais elle n'est pas ce retournement et même elle ne l'esquisse pas, elle en donne seulement la condition *sine qua non*.

La musique est dans une situation un peu différente : l'harmonie musicale donne un *habitus* harmonieux, comme le rythme musical donne un *habitus* bien rythmé ; le corps et l'âme y sont indivisiblement engagés, nous sommes encore dans un ordre où vertu du corps et vertu de l'âme sont inséparables, mais la part de l'âme s'accroît. C'est ce que confirme la référence à la parole : ce qui, de la musique relève de la parole (fictions des mythes et discours vraisemblables) donne des habitudes de penser et de croire, relevant proprement des vertus de l'âme. Cependant il ne s'agit pas encore, à ce niveau de la *paideia*, d'un savoir, de la vérité, du passage à l'être.

Ce passage se fait avec la première science dianoétique, l'arithmétique. Platon se propose de montrer que l'arithmétique est à la fois « un enseignement des plus nécessaires à l'homme de guerre » [522^e] et un enseignement « tout à fait apte à tirer vers l'être » [523a]. Le premier aspect n'est pas explicité, car il paraît, pour Platon, aller de soi. Le second, lui, est justifié.

Platon distingue deux genres de perceptions (*aisthesis*), celles qui parviennent à une connaissance stable et se ferment sur elles-mêmes ou sur leur propre certitude et celles qui, par leur instabilité appellent l'intellection. Du premier genre relève la perception du doigt en tant que tel. Aucune des qualités variables qu'un doigt peut recevoir ne font de lui le contraire de lui-même. Du second genre relève la perception du doigt en tant que grandeur extensive. Soient trois doigts de grandeur extensive croissante : celui du milieu est à la fois grand et petit, grand par rapport au plus petit, petit par rapport au plus grand.

On trouve une réflexion semblable dans le *Phédon* (101-102c). Platon y montre que la perception est impuissante à parvenir à un jugement stable lorsque son objet a des propriétés *relatives*, c'est-à-dire qui lui viennent des relations dans lesquelles il est considéré (Simmias est plus grand que Socrate mais plus petit que Cébès, donc à la fois grand et petit). Le *Théétète* traite en 152d-154c une question apparentée (l'opposition à soi du sensible) mais orientée autrement : il s'agit plutôt d'une variation immanente à l'objet.

Quoi qu'il en soit, quand l'âme reçoit en elle une sensation qui lui présente une chose ayant une certaine qualité et la qualité contraire, elle est désorientée, elle est dans la perplexité, elle oscille sans trouver de stabilité.

Que fait le raisonnement ? Il examine « si chacune des qualités rapportées [littéralement : chacune des choses qui sont annoncées à l'âme par la perception] est unique ou si elle est double » : il discrimine ce qui est un (Simmias) et ce qui est deux (la grandeur de Simmias par rapport à Socrate, sa petitesse par rapport à Cébès) et ainsi déjoue l'ambiguïté. Pour que l'ambiguïté soit déjouée, il est nécessaire que le prédicat (grand ou petit) soit considéré non plus seulement dans son inhérence à un certain sujet, mais intrinsèquement, dans son invariance éidétique, il faut qu'il soit considéré comme ne perdant rien de cet invariance quand il entre dans la prédication : le sujet est alors compris comme grand et petit selon ses mul-

tiples participations, mais sans que la grandeur devienne petitesse ou la petitesse grandeur. Ce qui dénoue l'ambiguïté, c'est finalement une réflexion sur la prédication. La perception est déjà de l'ordre du jugement, mais elle ne sait pas ce qu'elle fait quand elle juge. Le relais du raisonnement consiste à expliciter la trame prédictive de la perception, ce qui suppose le passage dans le langage. Le sensible ne peut pas dénouer par lui-même son ambiguïté, seul peut la dénouer le raisonnement et l'intelligence.

L'unité relève de la même situation. Je vois Socrate comme *un*, mais je le vois aussi comme multiple, puisqu'il est petit, chauve, dialoguant à l'agora, etc. Et à nouveau l'annonce, par la perception, de cette unité multiple des choses embarasse l'âme et elle se met en quête de l'unité en elle-même.

Et en trouvant l'unité en elle-même, elle trouve aussi les nombres et, avec les nombres, l'art du calcul <logistikè> et l'arithmétique. La distinction entre ces deux domaines n'est pas aisée. On peut supposer que la *logistikè* se sert des nombres mais ne se soucie pas de la nature du nombre et se contente de faire des opérations sur les nombres entiers et sur des rapports de nombres entiers. Chez certains, les marchands, ces opérations sont « en vue de la vente et de l'achat » ; pour le philosophe-gouvernant, elles sont en vue des opérations tactiques de la guerre, mais dans les deux cas, la finalité est pratique. En revanche l'arithmétique est orientée vers « la contemplation de la nature des nombres par l'intellection elle-même », et elle a donc une fonction proprement dianoétique, au sens du passage du devenir à l'être.

Socrate distingue en 525d-525^e « les nombres attachés à des corps visibles ou tangibles » et les « nombres eux-mêmes ». Les lignes difficiles qui se situent en 525^e paraissent se rapporter à cette distinction. « Si on entreprend par un argument de scinder l'unité elle-même, ils [« ceux qui sont habiles en ces questions » ou en ont l'intelligence] ne l'acceptent pas... » : ils acceptent certes que l'on scinde une unité visible ou tangible, mais non pas l'unité elle-même, qui est, dans le système des nombres entiers, et comme par définition, quelque chose d'insécable puisque tout ce qui est multiple est produit par l'addition de cet insécable à lui-même. L'unité étant un objet de pensée et non un objet physique, ce que je choisis comme unité est insécable, même si cet insécable devient sécable dès le moment où je choisis une unité plus petite. Il faut donc dire : « si, toi, tu le découpes, ils le multiplient, prenant garde d'éviter <eulabouménoï mè poté> que l'un ne paraisse pas un mais fait de multiples parties ».

Le passage se conclut sur l'importance de cette première science propédeutique pour celui qui doit devenir dialecticien.

La géométrie est intermédiaire entre l'arithmétique et la stéréométrie. Elle a pour objet la construction, à partir de la ligne, de la surface plane et des différentes figures bi-dimensionnelles. Ces différentes constructions sont évoquées en 527a : « mettre au carré », « appliquer », « additionner ». Comme pour l'arithmétique, Platon distingue une géométrie pratique et une géométrie théorique, l'une pour la guerre, l'autre pour la conversion de l'âme vers l'être.

Puis vient un passage sur l'astronomie, qui va être vite interrompu par un retour en arrière vers quelque chose qui a été oublié et qui est la stéréométrie. Ce trajet non linéaire paraît avoir pour but de souligner à nouveau la primauté de la fonction propédeutique de la *dianoia* et, parallèlement, le caractère second, secondaire, de sa fonction pratique.

Pourquoi en effet le dialogue commence-t-il par aller directement de la géométrie à l'astronomie, en passant par dessus la stéréométrie ? C'est certainement parce que le souci des interlocuteurs est *politique* : la finalité théorique doit s'unir à une finalité pratique. A cette exigence répondent équivalamment la géométrie et

l'astronomie et c'est pourquoi on passe sans transition de l'une à l'autre (d'ailleurs Glaucon va droit aux applications pratiques de l'astronomie). La stéréométrie est à part : elle n'a pas (encore) d'applications pratiques et passe ainsi pour être négligeable. Mais si on ne perd pas de vue la fonction *théorique* de la *dianoia*, la stéréométrie retrouve son importance et vient s'intercaler entre la géométrie et l'astronomie.

Resterait à savoir quel rôle théorique (au delà de la formation de l'esprit) elle peut jouer. C'est dans le *Timée* que l'on trouverait sans doute la réponse. La stéréométrie permet d'appréhender la constitution d'un univers qui est fait de polyèdres réguliers.

Le premier éloge de l'astronomie est « vulgaire » (528^e), tourné vers des questions pratiques. On doit donc reprendre la question et Glaucon va tenter d'en donner un éloge ajusté au rôle qu'elle doit jouer dans la *métanoia* : « il me semble, dit-il, qu'il est évident pour chacun que cette discipline pousse l'âme à regarder vers le haut et qu'elle la conduit des choses d'ici-bas vers celles de là-bas » [529a].

Mais il se fait aussitôt reprendre par Socrate [529a : « Peut-être, dis-je, est-ce évident pour tout le monde, sauf pour moi ! Car moi, ce n'est pas mon avis »] . L'objection de Socrate vient de sa conviction qu'il y a deux façons de regarder vers le haut : l'une, fautive, pratiquée par ceux qui servent habituellement de guide en philosophie, n'est qu'une autre façon de regarder vers le bas ; l'astronomie n'est une vraie façon de regarder vers le haut que lorsque le *kosmos* visible et son ordonnance sont pensés comme l'imitation d'un *kosmos* invisible, purement intelligible [« ces mouvements qu'emporte la vitesse réelle et la lenteur réelle ... » (529d)]. De même que l'ouvrage de l'art, divin ou humain, si harmonieux soit-il, est incapable de nous apprendre quelque chose sur « la vérité des segments égaux ou inégaux... » (529^e), de même l'ordonnance visible du ciel n'élève notre regard vers le haut qu'au moment où nous cherchons le modèle intelligible de cette ordonnance visible.

S'agissant de l'arithmétique ou de la géométrie, le partage entre dimension théorique et dimension pratique est évident et il n'y a pas de danger que la fonction pratique (relevant du « regard vers le bas ») oblitère la dimension théorique (le regard « vers le haut »). En ce qui concerne la stéréométrie, c'est pareil, puisqu'elle n'a pas encore trouvé sa dimension pratique. Mais pour l'astronomie, c'est tout différent. Elle a une dimension pratique [« le calendrier saisonnier des mois et des années » (527d)] qui regarde évidemment vers le bas. Et en outre, contrairement aux autres sciences *abstraites* dont la dimension théorique regarde nécessairement vers le haut, elle a une dimension théorique qui regarde aussi vers le bas, et il s'agit donc pour Socrate, de rappeler que l'astronomie ne conduit vraiment le regard vers le haut qu'au moment où ce regard ne s'arrête pas au *kosmos* visible mais vise, à travers lui, le *kosmos* intelligible. L'astronomie a un objet *sensible* qui impose le respect, l'admiration et qui, en plus, se prête à une modélisation géométrique (celle qui conduira à Ptolémée), et c'est pourquoi c'est en elle, non dans l'arithmétique ou la géométrie, que l'on trouve la plus grande *séduction du sensible*, le plus grand risque de retenir le regard vers le bas. D'où la nécessité de rendre à l'astronomie sa véritable signification.

La dernière discipline formatrice des gardiens est l'harmonie. Le mouvement est un genre qui comprend deux principales espèces : la première s'offre aux yeux et constitue l'objet de l'astronomie (l'étude du mouvement de translation des corps solides) ; la seconde s'offre aux oreilles et constitue l'objet de l'harmonie (c'est donc l'étude des mouvements vibratoires, des sons qu'ils produisent, des hauteurs de ces sons et des rapports numériques dans lesquels leur différence s'exprime). Platon fait des harmoniciens une critique parallèle à celle qu'il a faite des astro-

nomes : les partisans d'Aristoxène sont attachés à l'harmonie sensible ; ils cherchent à déterminer une sorte d'intervalle minimal entre deux notes, le plus petit qui soit perceptible à l'oreille (la « densité ») ; les Pythagoriciens s'affranchissent de l'harmonie sensible en en cherchant une expression numérique mais « ils n'examinent pas quels nombres sont en accord et lesquels ne le sont pas et pourquoi ils le sont ou non ». Il s'agit donc de rendre à l'harmonie la complétude de sa signification, indivisiblement psychologique et cosmologique : elle éduque l'âme et lui donne l'intelligence de l'ordonnance du *kosmos*, elle conduit donc l'âme vers le beau et le bien.

IV/ 532A-541B : LE TERME DE L'EDUCATION, LA DIALECTIQUE

[532a-535a] Reprise de l'interprétation de l'allégorie de la caverne. La dialectique, son objet (la connaissance de l'essence) et son terme (la connaissance du bien)

[535a-536d] Critères du choix de ceux qui suivront cette formation

[536d-537d] Sélection des futurs dialecticiens

[537^e-539d] Danger de la dialectique mal pratiquée ou réduite à un simple jeu

[539d-540c] Fonctions confiées aux dialecticiens après leur formation dialectique

[540d-541b] Epilogue. Comment la cité juste se réalisera, si elle doit se réaliser

L'articulation entre les sciences dianoétiques et la dialectique se fait en un moment médiateur où les sciences dianoétiques qui ont été étudiées séparément sont rassemblées dans l'unité d'un système et d'une méthode conduisant l'esprit comme par degrés vers les plus hautes connaissances. Les sciences dianoétiques sont un prélude mais elles deviennent le portail d'entrée dans la *noësis* au moment où elles sont ressaisies dans leur unité. Ainsi ceux qui vont devenir des gouvernants dans la cité apprennent d'abord l'astronomie et l'harmonie comme des disciplines autonomes. Mais à un certain moment de leur étude [531d : « s'il parvient à ce point où ils trouvent les uns par rapport aux autres leur communauté et leur association naturelle... »], et avec l'aide du raisonnement [id : « s'il établit par le raisonnement en quoi ils sont apparentés les uns aux autres »], ils découvrent que les objets de ces sciences sont deux espèces de mouvement. Et par là ils commencent à entrer dans l'intelligence de la forme du mouvement, ils sont au seuil de la dialectique.

Platon marque cependant la dénivellation : il ne suffit pas d'être habile en ces matières pour être « habile en dialectique », bien que « un petit nombre » d'habiles en ces matières soient aussi dialecticiens [531^e] Glaucon dit en avoir rencontré (531^e) : on pensera au travail de l'Académie où se conjoignent mathématique et dialectique ; on pensera aussi à Théétète qui puise dans son intelligence des mathématiques (la définition des puissances) une intelligence de ce que vise la philosophie ou la dialectique (dans le *Théétète*, il s'agit, on le sait, d'une recherche de la définition de la science).

Entre la *dianoia* et la *noësis*, il y a ce que Platon appelle la capacité de rendre raison et de suivre un raisonnement <dounai te kai apodexasthai logon> 531^e) ; où est la différence ? on peut penser au *Ménon* : Socrate *rend raison* et l'esclave de Ménon *accompagne* le rendre raison socratique. Cette capacité de *suivre* appartient-elle encore à la *dianoia* ou est-elle au delà ? on peut supposer

qu'elle est acquise progressivement dans la *dianoia*, et qu'une fois acquise elle permet de passer au delà de la *dianoia*, dans la dialectique.

Au passage je pose la question : sommes-nous fondés à parler de dialectique ? Platon n'emploie jamais un tel adjectif substantivé. Il parle en 511b de « force du dialoguer » <è tou dialegesthai dunamis> ou en 511c de « science du dialoguer » <è tou dialegesthai epistèmè>, en 532a du « dialoguer » <to dialegesthai>, en 532b de « démarche dialectique » <dialektikè poreia> ou encore en 533c de « parcours dialectique » <dialektikè methodos>. Si on veut unir en un seul concept cette diversité d'expressions, on ferait peut-être mieux de parler de « méthode dialectique ».

Dans notre passage, Platon emploie les deux termes « dialektikoi » (= habiles en dialectique) et « dialegesthai » (= exercice du dialogue). Le premier de ces termes nous rappelle ce qui a été établi à la fin du livre VI ; le second nous rappelle les dialogues dits socratiques et la maïeutique. Ces deux aspects qui étaient déjà réunis en 511b [« la force du dialogue »] le sont à nouveau ici : il n'y a pas à séparer la démarche dialectique (au sens de la remontée des hypothèses vers l'anhypothétique) et le dialogue au sens de la maïeutique (la mise à l'épreuve de chacun par l'autre de ce qu'il tient pour vrai, la recherche en commun de la vérité) ; la vision des formes n'est pas au delà du dialogue, elle s'effectue en lui (*Sophiste* : c'est par la mutuelle combinaison des formes noétiques que le logos nous est né).

Socrate précise ce qu'il entend par dialectique en réunissant la question qui est traitée dans le passage (la dernière étape de la formation des gardiens) avec l'analogie du bien et du soleil et l'allégorie de la caverne. Cette réunion se fait en deux moments distincts.

Dans le premier moment [532a et début de 533b], Socrate se réfère d'emblée, dans l'histoire de la libération, non seulement à ce qui a lieu hors de la caverne mais aux derniers moments de l'habituation à la lumière hors de la caverne : la vision des êtres vivants, puis des astres nocturnes et enfin du soleil « en eux-mêmes » ; à la vision du soleil correspond l'intellection du bien, terme de la dialectique ; Socrate ne précise pas quel moment de la dialectique correspond à la vision des êtres vivants et des astres nocturnes. Mais il montre clairement que la dialectique est elle aussi une habituation progressive à la lumière, qu'elle commence au moment où le regard est capable d'aller aux choses « en soi » et qu'elle suit un chemin ascendant vers le plus lumineux.

Dans le second moment [532b : « Cette libération de leurs liens, dis-je, et cette réorientation du regard, des ombres vers les simulacres... »] Socrate récapitule les moments de la libération précédant celui dont il vient de parler : le retournement du regard des ombres vers les simulacres, puis des simulacres vers la lumière du feu (c'est-à-dire une lumière mêlée d'ombre), puis la montée vers le grand jour, puis la vision des ombres ou des reflets des animaux et des plantes, des astres nocturnes, du soleil, voilà ce qui correspond à « toute cette entreprise des arts que nous avons exposés » <è pragmateia tôn technôn>, c'est-à-dire des disciplines relevant de la *dianoia*. La *dianoia* correspondrait donc à l'ascension hors de la caverne et à un premier moment de l'habituation à la lumière hors de la caverne (celui où la médiation des reflets est encore nécessaire), la dialectique correspondrait aux derniers moments de cette habituation, celui où il y a une connaissance immédiate des êtres et de l'être. On pourrait ainsi conclure avec Julia Annas que « la philosophie connaît directement son objet, alors que les mathématiques, si elles ont le même genre d'objet, ne le connaissent qu'indirectement ».

A partir de là [532d, fin-532°], Platon revient à la méthode dialectique par une question de Glaucon qui paraît bien faire écho au « premier moment » de tout à l'heure. S'il y a une habituation à la lumière dans la dialectique elle-même, com-

ment se présente-t-elle³⁰ ? Qu'est-ce qui correspond, dans la dialectique, au regard sur les êtres vivants, puis sur les astres, puis sur le soleil ? Or à cette question, Socrate ne répond pas : « Glaucon, mon ami, tu ne seras plus capable de m'y accompagner, même si de mon côté l'enthousiasme ne ferait pas défaut : car ce n'est plus l'image de ce dont nous parlons que tu verrais, mais le vrai lui-même... » (533a) ; il répète le geste qui avait été le sien avec Adimante au sujet de la nature du bien (506c).

Or cette élusion peut paraître paradoxale. En 506c, il s'agissait du terme de la dialectique, l'idée du bien, dont on pouvait supposer qu'elle excède la maturité dialectique des participants du dialogue ; mais à présent, il s'agit la méthode dialectique ou, si l'on peut dire, de la dialectique *chemin faisant*, qui n'est pas, on le sait, séparable du dialogue. Que faut-il alors penser ? Les *dialogues* de Socrate et de ses interlocuteurs se tiennent-ils dans la dimension de l'image du vrai et non dans celle de la monstration du vrai lui-même ? Ou bien se déploient-ils, selon les moments, tantôt dans la dimension de l'image du vrai, tantôt dans la dimension du vrai ? Ou bien se tiennent-ils dans la dimension du vrai, sans pouvoir réfléchir et fonder ce qui s'y opère de monstration du vrai ?

Je propose la lecture suivante. Le dialogue socratique, philosophique, est une sorte de va-et-vient entre le dianoétique et le noétique. Il est noétique dans la mesure où le regard se dirige vers les formes, leur communication mutuelle et vise, à l'horizon, l'idée du bien qui en est la clé de voûte. Mais il demeure dianoétique pour au moins deux raisons. 1/ La visée des formes noétiques passe *pour nous* par le langage, par la médiation d'un langage qui nous est né, comme le dit le *Sophiste*, qui, en outre, été en quelque sorte institué par un nomothète ivre et se tient ainsi dans la double possibilité de dire vrai et de dire faux (dans le *topos noëtos*, il y a des formes qui ne communiquent pas entre elles, il y a une forme de l'autre et une forme du non être, mais il n'y a pas de faux. Le faux n'a pas d'antécédent éidétique). Plus le logos ajuste le regard de la pensée aux formes noétiques, plus il se fait perméable aux formes et à leur communication, plus il penche du côté du noétique. Mais le logos demeure, en tant que logos qui nous est né, en tant qu'image des formes, du côté de la *dianoia*. 2/ Pour s'assurer que notre logos s'est rendu transparent aux formes (donc qu'il est passé du côté du noétique proprement dit), il serait nécessaire de remonter jusqu'à l'idée du bien et d'étudier toute l'articulation noétique à la lumière de l'idée du bien (c'est-à-dire à la lumière de ce qui, par excellence rend raison). Faute de cette remontée vers l'idée du bien, les formes dont le dialogue se propose l'examen conservent un caractère d'hypothèse, elle ne sont pas entièrement « fondées », on ne peut en rendre entièrement raison. Certes nous ne sommes pas dans la même situation qu'avec les mathématiques : le géomètre se donne des hypothèses puis il ne s'en occupe plus et il déduit les conséquences. Le caractère hypothétique du point de départ ne l'embarrasse pas. Pour le philosophe, c'est différent ; toute hypothèse appelle, exige une fondation et, en dernier ressort une fondation dans l'anhypothétique. Mais tant que cette fondation ultime n'est pas réalisée, la dialectique travaille sur des formes qui conservent quelque chose de l'hypothèse et dont l'examen ne peut jamais aller jusqu'à une compréhension complète de l'objet, le logos n'est donc pas assuré de sa rectitude, la dimension critique, correctrice, du dialogue socratique demeure nécessaire, bref nous sommes encore dans la dimension du dianoétique. Les mathématiques sont enfermées dans la dimension du dianoétique ; la dialectique est le passage (peut-être inachevable, toujours recommencé) du dianoétique au noétique.

³⁰ « Présente nous donc le mode particulier d cette capacité de dialoguer et en quelles espèces elle se divise, et aussi les chemins qu'elle emprunte..... » (532^e).

Pour conclure, on peut dire que si, à la question de Glaucon [« présente-nous donc le mode particulier de cette capacité de dialoguer... »], Socrate répond par une fin de non recevoir [« Glaucon, mon ami, tu ne seras plus capable de m'y accompagner »], c'est uniquement au sens où elle suppose l'achèvement du passage du dianoétique au noétique ou l'achèvement de l'ascension vers l'idée du bien, mais ce n'est assurément pas au sens où il n'y aurait rien à dire de la « dialectique », puisque, au contraire, Socrate ne cesse d'en éclairer l'essence, d'abord en pratiquant le dialogue philosophique avec ses interlocuteurs, ensuite en situant la « méthode dialectique » dans une échelle des pouvoirs de l'âme et des modes de connaissance.

On peut aussi présenter l'idée de Socrate de la façon suivante. Dans l'échelle des modes de connaissance, la connaissance juste de chacun de ces modes ne se trouve que dans le suivant ; on ne connaît la nature de l'*eikasia* que si l'on est capable de *pistis* : si quelqu'un ne connaissait des objets que leur reflet sur la surface des eaux ou des objets polis, s'il ne pouvait pas comparer le reflet de l'objet à l'objet, il ne connaîtrait évidemment pas le reflet comme reflet. De même l'esprit ne connaît la nature de la *pistis* que pour autant qu'il soit capable de *dianoia* ; et de même encore l'esprit ne connaît la nature de la *dianoia* que pour autant qu'il soit capable de *noësis*. Bref, il n'y a d'*eikasia* que du point de vue de la *pistis*, il n'y a de *pistis* que du point de vue de la *dianoia*, il n'y a de *dianoia* et d'hypothèse dianoétique que du point de vue de la *noësis*.

Mais il n'y a pas de *cinquième section* de la ligne, de cinquième posture de l'esprit ou de la pensée qui permettrait d'avoir vis-à-vis de la *noësis* une situation de surplomb ou d'extériorité. La question de Glaucon fait un peu comme si cette 5^e posture était possible et comme si Socrate devait parler de la dialectique à partir de cette 5^e posture. La fin de non recevoir de Socrate donne simplement à entendre qu'il n'y a rien au delà de la dialectique, que le noétique n'est nulle part ailleurs que dans l'auto-critique du dianoétique et que cette tâche est en un sens une tâche infinie. Il n'y a sans doute pas de passage ultime, définitif, de l'image du vrai au vrai, car le vrai n'est peut-être nulle part ailleurs que dans l'examen incessant de l'image du vrai (et c'est pourquoi Socrate dit bien qu'il ne peut être question de s'installer dans la *noësis* comme dans une possession définitive : « qu'il soit réellement tel ou non, on ne peut pour l'instant s'acharner à le démontrer » [533a]. La vérité n'est nulle part ailleurs que dans sa mise à l'épreuve dans le dialogue.

En 533b, Socrate explique qu'il « existe un autre parcours méthodique » [que celui de la *dianoia*], consistant, au sujet de chaque chose, à saisir ce que chacune est réellement <ο εστιν εκαστον>. Cette autre méthode consiste à prendre l'image (déposée dans le langage) de la forme noétique que l'on examine pour une hypothèse qui doit être mise à l'épreuve, et la remontée vers l'anhypothétique n'est rien d'autre que cette mise à l'épreuve, qui consiste à rendre raison. Et cet usage « dialogique » des facultés de l'esprit est si différent de tous les autres que ceux-ci, malgré leurs différences (que Socrate va rappeler) peuvent (quand on veut souligner leur distance à la dialectique) être subsumés sous un concept commun qui est le concept d'art <technè>. Un art n'est pas sa propre fin : sa fin est dans ce qu'il produit, alors que la méthode dialectique est à elle-même sa fin.

Une première espèce d'art « s'oriente en fonction des opinions et des désirs des hommes ». On peut penser ici à toutes les activités que le *Gorgias* rangeait dans l'*empeiria* : la cuisine, la toilette, mais aussi la rhétorique et la sophistique. On peut sans doute y ajouter les beaux-arts (ici, il n'est plus question d'opposer *empeiria* à *technè*, les pratiques relevant de l'*empeiria* sont une partie de la *technè*). Cette première partie de l'art s'adresse à ce qui, de la nature humaine, relève du devenir, elle s'adresse même à ce qui, de la nature humaine, revendique

l'appartenance au devenir comme une fin en elle-même suffisante. Cette première espèce d'art, Platon n'en constate pas seulement l'existence dans la cité historique, il lui donne sans doute aussi une place dans la cité juste, car il y a des humains qui vivent et vivront selon les désirs et les opinions. L'essentiel serait que ce qui est ainsi donné aux désirs et aux opinions soit au service de la cité ; de ce point de vue on peut souligner l'importance des beaux-arts qui, étroitement contrôlés par les gardiens, ont leur rôle à jouer dans l'harmonie de la cité.

Une seconde espèce d'art concerne soit la production, soit l'entretien des êtres naturels et des êtres artificiels, donc toutes les activités qui forment l'infrastructure économique de la cité. Ces activités s'adressent à ce qui, de la nature humaine, relève du devenir, mais plutôt à titre de condition d'autre chose qu'à titre de fin.

Une troisième espèce d'art concerne toutes les activités qui « saisissent quelque chose de ce qui est réellement », donc toutes celles qui font le pas du devenir vers l'être, mais en restant subordonnées à des hypothèses dont on ne cherche pas à rendre raison. Platon cite « la géométrie et les arts qui en dépendent » (les disciplines dianoétiques). On pourrait aussi penser à un usage non critique du langage, qui témoigne que nous voyons ou comprenons les choses selon les formes noétiques, mais comme dans un rêve. Nous avons bien dans ce cas, comme dans la géométrie, des concepts initiaux (par exemple les concepts de juste et d'injuste), nous cherchons à nous orienter dans le monde d'après ces concepts, donc nous allons vers un point d'arrivée à travers des étapes intermédiaires, mais le sol manque, faute de mise à l'épreuve dialogique du point de départ, mise à l'épreuve qui consiste à ne pas prendre pour argent comptant ce qui passe pour juste ou injuste mais à se demander ce qu'est le juste ou l'injuste en soi.

Telle est l'originalité de la méthode dialectique : elle supprime les hypothèses – entendons : elle les supprime comme hypothèses, elle supprime ce qui est hypothétique dans l'usage géométrique des figures mais aussi dans tout usage non critique des concepts (c'est-à-dire des images des formes noétiques) déposés dans le langage. Supprimer les hypothèses, ce n'est pas supprimer ce qui se donne à penser en elles (par exemple la distinction du juste et de l'injuste), c'est plutôt mettre à l'épreuve ce qui se donne à penser en elles, en passant de l'image de la forme à la forme elle-même.

Comment passe-t-on de l'image de la forme à la forme ? Il n'y a aucune autre voie que celle du dialogue³¹ ; il ne s'agit pas d'abandonner le dialogue, d'abandonner le langage en faveur de quelque intuition indicible ; il s'agit plutôt de situer ce qui est à penser (par exemple le juste et l'injuste) dans une construction conceptuelle qui soustrait l'objet à son caractère hypothétique initial et permet d'en penser la nature. Ainsi, au début du dialogue, le juste et l'injuste ont le statut d'une donnée immédiate du fonctionnement social (tous admettent sans discussion qu'il y a du juste et de l'injuste) ; et les premiers interlocuteurs de Socrate s'en satisfont très bien. C'est le cas de Céphale, qui est l'homme de l'*eikasia*, l'homme qui regarde les ombres au fond de la caverne : ce qui l'intéresse, ce n'est pas de mettre à l'épreuve sa compréhension du juste et de l'injuste, c'est de tirer de ce qu'il tient pour juste et injuste un certain nombre de conséquences (et comme on s'en souvient, des conséquences d'autosatisfaction : comme j'ai de l'argent, j'ai rendu aux dieux les honneurs qu'ils demandent et je peux ainsi aller vers la mort avec séré-

³¹ Voir aussi *Cratyle*, 438a-b. Qu'il y ait deux façons de s'instruire au sujet des choses, que celle qui consiste à s'instruire sur les choses à partir des choses mêmes soit considérée comme plus élevée que celle qui consiste à s'instruire sur les choses à partir de leur image, cela ne rend évidemment pas le dialogue superflu. Car le dialogue est précisément la démarche dans laquelle se fait le passage.

té). C'est aussi le cas de Thrasymaque, l'homme de la *pistis*, l'homme qui déjà s'est retourné vers les simulacres et leurs porteurs, l'homme qui sait que la parole *agit* et qui déclare (contre la conviction du citoyen lambda) que le juste n'est rien d'autre que ce qui est avantageux au plus fort. Même si, au moment où il prend la parole, la dimension problématique du juste et la dimension interrogative du dialogue se sont accentuées, ce qui l'intéresse, ce n'est pas davantage la nature du juste ou de l'injuste en soi, ce sont les conséquences de ce qu'il déclare juste et injuste (et ces conséquences sont de l'ordre de l'action : se rendre le plus fort dans la cité). Et tout le premier livre consiste, en un sens, à passer de l'espace de l'*eikasia* et de la *pistis* à l'espace dialectique, en d'autres termes, à passer d'une pensée qui suit l'opinion générale (Céphale) ou bien qui prétend décider du juste et de l'injuste à une pensée qui interroge la nature du juste et de l'injuste (et qui commence par donner au juste et à l'injuste une nature une essence) et qui devient ainsi méthode dialectique. C'est ce passage qui est l'objet du premier livre. Et au second livre, la méthode dialectique se donne son propre espace, elle n'est plus seulement la critique des formes pré-philosophiques de la pensée, elle est le tissage du réseau conceptuel (qui sera présenté dans le *Sophiste* comme une communication des formes noétiques) qui va permettre de rendre raison de la conviction initiale (il y a du juste et il y a de l'injuste). Et ce réseau conceptuel, comme on sait, passe par l'analogie entre l'âme et la cité : le dialogue fonde une cité, puis il y distingue différentes vertus et situe la justice dans l'ensemble des quatre vertus de l'âme et de la cité ; puis il montre que cette cité bien fondée se distribue en trois groupes, que l'un de ces groupes est celui des philosophes gouvernants, que l'éducation des philosophes gouvernants doit s'achever dans la contemplation de l'idée du bien. Bref le dialogue a tissé un réseau conceptuel grâce auquel la justice a été accrochée à ce qui rend raison, c'est-à-dire l'idée du bien. On peut donc dire que la méthode dialectique est l'objet, au livre VII, d'une thématization explicite après avoir été mise en œuvre depuis le début du dialogue. Et la méthode dialectique n'est finalement rien d'autre que le dialogue en tant qu'il se réfléchit et se donne ainsi le concept de soi-même.

Ainsi, en disant en 533c-533d que la méthode dialectique supprime les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même, Platon formule le chemin qui a été tracé depuis le début du dialogue, chemin qui a bel et bien consisté à supprimer l'hypothèse initiale de la justice (ou le caractère initialement hypothétique de la justice, au sens de quelque chose qui est « reçu » du fonctionnement social ou dont on prétend décider arbitrairement, mais dans les deux cas, sans en rendre raison) en remontant vers le principe anhypothétique ou vers l'idée du bien. Et s'il précise, dans le même passage, le rôle qui revient à la *dianoia* dans le retournement de l'âme, rôle qui consiste à soutenir la méthode dialectique dans son mouvement de retournement, c'est en pensant à ce qui a été fait au livre II (l'emprunt aux mathématiques du concept d'analogie ou de proportion pour exprimer le rapport entre l'âme et la cité) et surtout à la fin du livre VI (l'analogie entre le visible et l'intelligible puis la ligne divisée qui est elle aussi le schème géométrique d'une analogie) et éventuellement au livre VII, si l'on admet que l'allégorie de la caverne relève de la stéréométrie.

On voit donc que, si la méthode dialectique se pratique *après* l'enseignement dianoétique dans le cursus du futur gouvernant de la cité, cela n'implique nullement qu'elle n'ait rien à recevoir de la *dianoia*. La *dianoia* accompagne la méthode dialectique et lui propose ses schèmes là où ils sont nécessaires à la construction de la pensée ; leur rapport n'est donc pas en rigueur de termes un rapport de succession.

On peut en outre supposer que Platon, en exposant les rôles de la *dianoia* et de la méthode dialectique dans la formation des gouvernants de la cité juste formule sans doute la façon dont se pratiquait l'enseignement (la *paideia*) à l'Académie et surtout il formule la façon dont elle s'est pratiquée entre Socrate et ses interlocuteurs depuis le début du dialogue.

On constate donc que le passage qui se trouve en 533d répond à 506c-d. En 506c-d, Socrate donne à la question d'Adimante [Mais toi, Socrate que penses-tu que soit le bien ? »] un accueil très nuancé : je ne vais pas, dit-il, me proposer d'exposer une science car il n'est pas question de « parler des choses qu'on ne connaît pas comme si on les connaissait » ; je ne vais pas non plus, ajoute t-il, exprimer des convictions personnelles ou des opinions. Et il s'engage alors dans l'analogie entre le soleil et le bien. En 533d, il revient sur le chemin qui a été fait et qui a consisté effectivement à donner à la méthode dialectique le soutien de la *dianoia*, et cela lui permet de préciser le concept de la *dianoia*.

Les pratiques dianoétiques ont été appelées « arts », d'abord en 511c (où le terme *technai* a été traduit pas « disciplines »), puis en 533b, c'est-à-dire dans un moment où Platon souligne la distance séparant les pratiques dianoétiques de la science proprement dite ; l'une des façons de mettre en évidence cette distance consiste à montrer que les pratiques dianoétiques ne sont jamais seulement théoriques mais toujours aussi « pratiques », c'est-à-dire au service de la vie dans le devenir.

Elles ont été appelées aussi sciences, en raison de l'usage <dia to ethos> (533d), mais aussi parce qu'il est important de souligner, comme Socrate le fait en 522c, qu'elles sont essentiellement différentes de la gymnastique et de la musique et initient le retournement vers l'être (en 523a, Socrate dit de la science du nombre qu'elle est l'un des enseignements qui conduisent à l'intellection <noësis>). Les pratiques dianoétiques regardent à la fois vers le bas (ce qui les apparente aux arts) et vers le haut (ce qui les apparente à la *noësis*). Il faut donc leur donner un statut à la fois intermédiaire et médiateur, et c'est ce statut qui s'exprime par le terme de *dianoia*.

Le passage qui suit peut donc revenir sur la ligne divisée et donner le concept juste de chacune de ses parties. Le domaine où s'exerce la méthode dialectique est la science <epistēmē> (ou du moins il serait « science » si la méthode dialectique n'avait pas besoin du soutien de la *dianoia*, et s'exerçait *après* le retournement et non pas, comme dans les dialogues de Platon, *à même* le retournement). Le domaine qui lui est immédiatement inférieur est celui de la *dianoia*. Les deux premiers domaines pris ensemble font le domaine où s'exerce l'intellection, la *noësis*. Comme nous l'avons déjà remarqué, le nom donné à la section supérieure en 511d devient en 534a le nom des deux sections supérieures (sans doute parce que la *dianoia* est pensée ici comme ce qui regarde vers le haut et à la fois prépare et accompagne la *noësis*). Puis vient le domaine de la croyance/confiance <pistis> ; on peut entendre par là la confiance que donne la présence sensible de la chose, par différence avec sa présence en image ; c'est peut-être aussi, au second degré, la confiance (en sa propre puissance) de celui qui n'est plus entièrement prisonnier des ombres du fond de la caverne parce qu'il est devenu à son tour marionnettiste, ou encore la confiance que donne une connaissance de la *phusis*, telle que celle de l'astronome ou du médecin. Enfin vient le domaine de la représentation/conjecture <eikasia>, le domaine de celui qui vit dans le non être de l'image (que celle-ci soit comprise comme le double mimétique de la chose ou comme l'ombre au fond de la caverne) et ces deux domaines ensemble font celui de l'opinion.

Platon souligne en outre que les différents segments de la ligne sont régis par une analogie ou proportion : ce que le second grand segment (l'être, l'intellection) est par rapport au premier (le devenir, l'opinion), le 4^e (la science) l'est par rapport au 2^e (la croyance), et le 3^e (la *dianoia*) par rapport au 1^e (l'*eikasia*). Comme nous l'avons remarqué antérieurement, le rapport entre le premier et le second grand segment est aussi identique au rapport entre le segment (1) et le segment (2) ainsi qu'au rapport entre le segment (3) et le segment (4). Et la confrontation entre ces différentes analogies conduit à la conclusion que les deux segments centraux sont à la fois égaux et inégaux.

De 534b à 535a, nous avons un moment de conclusion.

1/ Est appelé dialecticien <dialektikos> celui qui saisit <lambanonta>, pour chaque chose le *logos* de son essence <ousia>. Saisir le *logos* de l'essence veut dire d'abord : ne pas laisser l'essence ou son image dans le langage être une entité « hypothétique » et morte, cela veut donc dire : l'interroger, la faire entrer dans le mouvement du *logos*, et comme le *logos* est lui-même né de la communication des formes, faire entrer l'essence dans le mouvement du *logos*, c'est examiner à quelles formes noétiques doit participer la forme noétique que l'on étudie (par exemple la justice) pour être ce qu'elle est (les exercices dialectiques que le *Sophiste* pratique sur les grands genres nous donnent un aperçu de ce en quoi peut consister « saisir le *logos* (la raison) de l'essence »).

Et le bien n'est pas dans une autre situation que les autres idées : du bien aussi il s'agit de distinguer la forme par le *logos*, en combattant les fausses compréhensions du bien, en opposant non pas opinion à opinion mais science à opinion ; le bien n'est pas de l'ordre de l'ineffable.

Il est possible que tel ou tel entre en contact, par l'opinion, avec le reflet du bien. Cette opinion qui atteint le reflet du bien, c'est ce que Platon appelle ailleurs (comme dans le *Ménon*) opinion droite. Relève de l'opinion droite la conjecture d'un voyageur qui trouverait le chemin de Larisse sans y être jamais allé. Relève aussi de l'opinion droite la sagesse ou la vertu politiques d'un Thémistocle ou d'un Aristide, qui ont bien gouverné la cité mais n'ont pas pu transmettre à leurs fils leur sagesse ou leur vertu politiques³². L'opinion sur le bien peut bien être une faveur divine, celui qui en est pourvu n'en parcourt pas moins sa vie dans une sorte de demi sommeil, avant qu'il ne s'endorme complètement au moment de la mort.

[536d-537d] Sélection des futurs dialecticiens et présentation du cursus :

- Jusqu'à 18 ans, exercices physiques, littérature, musique, mathématiques élémentaire
- Puis de 18 à 20 formation militaire
- De 20 à 30, après sélection, reprise et approfondissement des enseignements reçus dans l'enfance, avec le souci de les articuler, de les unir en un en-

³² Dans le *Ménon*, Socrate :

1/ distingue très précisément l'opinion droite et la science [97b : « ...que l'opinion vraie <orthè doxa> et la science <epistème> soient choses différentes, c'est à mon avis plus qu'une conjecture. S'il est quelque chose que je croie savoir (et je ne crois pas en savoir beaucoup), celle-ci serait mise par moi au premier rang des choses que je sais »] ;

2/ les met sur le même rang du point de vue de l'action [97c : « Par conséquent, au point de vue de l'action, l'opinion vraie n'est en rien moins bonne ni moins utile que la science, et l'homme qui la possède vaut le savant »] ;

3/ précise aussi que la sagesse politique relève de l'opinion droite, qui est une sorte de faveur divine [99d : « nous aurons donc raison d'appeler divins ceux dont je parlais, les prophètes, les devins, tous ceux qu'agite le délire poétique, et nous ne manquerons pas d'appeler divins et inspirés, plus que personne, les hommes d'Etat, puisque c'est grâce au souffle divin qui les possède qu'ils arrivent à dire et faire de grandes choses, sans rien savoir de ce dont ils parlent »].

semble dont on peut avoir une vue synoptique [537d : « il faudra les articuler pour produire une vue synoptique de leur parenté... » ; c'est une reprise de ce qui était dit déjà en 531d]. La finalité de cette articulation est pédagogique : d'abord ce qui est uni se retient mieux ; ensuite l'aisance de l'esprit dans la saisie de cette articulation distingue le naturel dialectique <dialektikè phusis> : « celui qui peut accéder à une vue synoptique est dialecticien ». Cette synopsis n'a pas été explicitement mentionnée dans les analyses antérieures, mais elle est en filigrane en 511bc. Elle est reprise dans certains dialogues ultérieurs, ainsi *Phèdre* 265d, 273^e ; *Sophiste*, 253d ; *Timée* 83c.

Pendant cette période de dix ans s'opère une évaluation destinée à sélectionner ceux qui iront à l'étape ultérieure du cursus

A partir de 30 ans, chez ceux qui ont été sélectionnés pour cette nouvelle étape, mise à l'épreuve de la capacité de dialoguer, en vue d'une nouvelle sélection.

[537^e-539d] Danger de la dialectique mal pratiquée ou réduite à un simple jeu.

Tout ce passage est construit sur une analogie.

Platon suppose qu'un enfant est adopté par une riche famille - que sa richesse entoure de flatteurs - et y grandit, sans savoir qu'il est un enfant adoptif. Puis il découvre ce qui lui avait été dissimulé, c'est-à-dire qu'il n'est pas celui qu'il pensait être. Avant la découverte, il obéit à ceux qu'il croit être ses parents adoptifs plus qu'aux flatteurs. Puis, quand il découvre la vérité, ou plutôt une demi-vérité, quand il sait que ceux qu'il prenait pour ses parents ne sont pas ses parents, mais sans connaître encore ses vrais parents, les choses se retournent, l'enfant se met à obéir aux flatteurs plutôt qu'à ceux qu'il sait à présent n'être pas ses parents.

Les jeunes gens riches d'Athènes qui reçoivent l'enseignement des sophistes sont à l'image de cet enfant. D'abord ils obéissent avec déférence à l'ethos de la cité (lois, mœurs, croyances) parce qu'ils pensent qu'ils en sont les enfants légitimes. Autour d'eux, il y a des flatteurs, la proposition leur est faite de s'écarter de cet ethos et d'adopter des façons d'être qui lui sont contraires et qui donnent à l'âme du plaisir, mais cette proposition n'agit pas tant qu'ils demeurent dans la croyance qu'ils sont les enfants légitimes de l'ethos de la cité. Et puis à un moment donné, leurs yeux se décillent : ils pensaient qu'ils respectaient et devaient respecter l'ethos de la cité parce que celui-ci était intrinsèquement respectable, et ils découvrent qu'il n'était respectable que parce qu'ils le respectaient. Bref, ils découvrent en un sens le principe de la libre subjectivité, du libre jugement et dès lors leur respect envers les lois disparaît.

Le mauvais usage de la dialectique se trouve donc à la confluence de trois facteurs : la découverte, sous l'effet du questionnement, d'une certaine liberté du jugement, l'attrait du plaisir et de la puissance, l'ignorance de ce qui vaut, non plus seulement par l'usage et la tradition, mais en soi et par soi. Ce mauvais usage consiste en une pratique éristique du dialogue, qui aboutit à une sorte de dissolution de la vérité.

Pour écarter ce risque, il est nécessaire que l'exercice dialectique soit réservé à ceux qui sont « bien ordonnés et sereins » (539d)

[539d-540c] Après leur formation dialectique, les jeunes gens reçoivent des fonctions qui concernent la vie dans la caverne, et particulièrement le commandement à la guerre. Cela leur permet d'acquérir une expérience dans les affaires de la cité et c'est en même temps une nouvelle mise à l'épreuve, qui permet de sélectionner ceux qui vont devenir des gouvernants.

[540d-541b] Epilogue. Comment la cité juste se réalisera, si elle doit se réaliser. La première condition de la cité juste est que les vrais philosophes parvien-

ment au pouvoir dans une cité. La seconde est que les enfants soient soustraits, à partir de l'âge de 10 ans aux « mœurs de l'époque actuelle » et élevés selon les conceptions des dirigeants philosophes de la cité.

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

- Dictionnaire des œuvres politiques, *République*, par J. Brunschwig
- J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, PUF, 1994
- Monique Canto, « Le livre V de la *République* : les femmes et les platoniciens », *Revue philosophique*, 114, 378-384
- L. Couloubaritsis, « Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI* », *Diotima*, 12, 71-80
- D. Dewincklear, « La question de l'initiation dans le mythe de la Caverne », *Revue de philosophie ancienne*, vol 11, 159-175
- M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée, Etudes platoniciennes, I ; Platon*, Vrin.
- G.H. Gadamer, *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Vrin
- V. Goldsmith, « Theologia », in *Questions platoniciennes*, Vrin (141-172) ; « La ligne de la *République* et la classification des sciences », id., p. 203-220
- M. Heidegger, *De l'essence de la vérité* (cours du semestre d'hiver 1931-1932), Gallimard, 2001 ; « La doctrine de Platon sur la vérité », in *Questions II*, Gallimard, 1968
- Y. Lafrance, « Platon et la géométrie », *Dialogue*, XVI, 425-450, XIX, 46-93, « Les entités mathématiques et l'idée du Bien », *Diotima*, XIV, 193-197 ; *La théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin, Montréal, 1981
- J.F. Mattéi, « « Vertus et politique dans la *République* », in, Demont (Paul), *Problèmes de morale antique*, Amiens, Université d'Amiens
- J.F. Pradeau, *Platon et la cité*, PUF

