

## PARADOXES POLITIQUES PLATONICIENS

Dans sa préface au bon livre de Pierre Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*<sup>1</sup>, l'historien de la philosophie, Pierre Aubenque, pour saluer la grandeur d'Aristote, s'en prend à Platon, qui aurait proposé une utopie, modèle transcendant dont la réalisation implique qu'on fasse violence à la nature humaine. Le XX<sup>e</sup> siècle aurait montré quelles horreurs devaient résulter de cette idée de la politique. Il est convenu aujourd'hui d'opposer un Aristote libéral à un Platon totalitaire. Cet anachronisme ravale la lecture des textes philosophiques au niveau des débats politiques ou plutôt idéologiques les plus indigents. On finirait par croire qu'Aristote, avec sa prudence, n'est qu'un pragmatique, et avec son *kairos*, un opportuniste, oubliant ce que pourtant Pierre Aubenque a su monter : la « prudence » aristotélicienne est fondée sur une cosmologie ; le vrai politique ne peut s'appuyer sur une science du nécessaire, parce qu'il ya une part irréductible de contingence dans le monde sublunaire. Or cela n'implique nullement qu'il renonce à ses principes<sup>2</sup> : la politique est d'abord chez Aristote la science suprême et son objet n'est pas seulement ce que nous appelons aujourd'hui la politique, mais le souverain bien – exigence qui dans cette polémique devrait lui valoir les mêmes accusations qu'à son maître. En outre, si la science moderne récuse la distinction du céleste et du sublunaire, rien chez Platon ne l'exclut.

Pardonnerez-vous jamais à Platon d'avoir fait la critique la plus radicale qui fût jamais de la politique telle qu'elle se pratique ordinairement : elle n'est qu'une affaire de simulacres, un combat d'ombres et de fantômes dont on ne mesure jamais assez à quel point il est éloigné de la réalité. Expliquons librement. La vie politique des peuples est le règne de l'apparence. Elle ne se résout pas en rapports de forces mesurables physiquement, par exemple le nombre de divisions, même dans la guerre entre les nations. Staline n'a pu vaincre qu'en faisant appel au nationalisme russe, sans lequel les sacrifices des soldats et l'effort fourni par les ouvriers et surtout les ouvrières des usines n'aurait pu être consenti. Les hommes n'agissent ou ne pâtissent que selon leurs représentations, de sorte que celui qui maîtrise leurs représentations obtient d'eux ce qu'il désire (il faut sur ce point relire Epictète). D'où la force de la rhétorique. Le décorum qui accompagne toujours le pouvoir n'est pas un décor dont on pourrait se passer : il fait la force ou la puissance du pouvoir. Il n'y a pas de roi nu. Les armées mêmes ont besoin de parader dans des uniformes splendides au son d'une musique entraînante et dans un ordre admirable. La force pure n'est rien parce qu'elle n'a de réalité que pendant le

---

<sup>1</sup> – Ousia, 1998

<sup>2</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article, *Intelligence et moralité chez Aristote. Historia philosophiae* hommage à Philonenko L'harmattan, 2007.

temps de son application. « Le plus fort n'est jamais assez fort » pour l'emporter vraiment. Il lui faut « transformer sa force en droit », c'est-à-dire faire passer sa victoire pour légitime. Sinon, il lui faut dans l'instant reprendre le combat, et la seconde manche peut lui faire perdre sa couronne, comme aux jeux olympiques. Le pouvoir n'est rien s'il n'est pas reconnu en quelque façon : seule la parole assoit le pouvoir, seule elle fait la réalité du pouvoir. Talleyrand le savait, qui aurait dit à Napoléon : « on peut tout faire avec des baïonnettes, Sire, sauf s'asseoir dessus ». La barbarie nazie était la négation de l'ordre entendu au vrai sens, c'est-à-dire au sens d'harmonie : c'était l'institutionnalisation de la violence ; elle avait donc plus qu'aucune autre forme de gouvernement corrompu besoin d'orchestrer des spectacles grandioses et d'organiser des cérémonies admirablement composées comme on continue de le faire pour l'inauguration d'événements sportifs, par exemple. Ces spectacles ont ébahi l'Europe entière. Simone Weil a mis en garde contre la beauté des cérémonies nazies. La Russie soviétique savait aussi présenter de telles parades. Chez nous, et je ne nous accuse pas de totalitarisme, la République a gardé les ors des rois, dont les peuples et leurs chefs raffolent. Il y a quelque chose d'émouvant dans la revue du 14 juillet – non pas la violence d'une armée qui se bat, mais la splendeur des armes et des soldats qui paradedent : l'ordre !

Ainsi la réflexion platonicienne sur la politique en général est premièrement une réflexion sur l'apparence et sur la difficulté de ne pas se laisser séduire par les apparences. Mais Platon ne s'adresse pas d'abord aux victimes du tyran, car la question de savoir si elles pâtissent ou non de leur sort ne se pose pas. Il s'adresse à ceux qui désirent ardemment le pouvoir et qui croient que le bonheur pour l'homme est d'être puissant, de l'emporter sur les autres, afin de satisfaire ses moindres désirs. Comme la rhétorique est l'arme qui leur donne ainsi le pouvoir, Gorgias dit : « C'est elle qui est réellement le bien suprême, Socrate, qui fait que les hommes sont libres eux-mêmes et en même temps qu'ils commandent aux autres dans leurs cités respectives<sup>3</sup> ». La liberté réside dans le pouvoir sur les autres, et Polos répétera à l'envi que le bien consiste à pouvoir tuer et spolier qui bon lui semble - et tout le dialogue entre Socrate et Polos porte sur la différence qu'il y a entre apparence et vérité. Ne voyons pas dans ces propos une caricature : lorsqu'une certaine forme d'adoucissement en effet heureuse fait qu'on ne s'entretue pas pour prendre le pouvoir, l'ambition politique et la pratique du pouvoir ne changent pas de nature. Socrate dans les *Dialogues* s'adresse donc à des nobles et aux plus brillants jeunes gens de son temps : il les met en garde contre leur ambition politique qui n'est pas la volonté de servir la cité mais le désir d'être adulé. Il adopte comme eux un point de vue purement égoïste : est-il vrai qu'en prenant le pouvoir, je ferai mon propre bonheur ? Si oui, j'ai raison,

---

<sup>3</sup> 452 d trad. Chambry (disponible en ligne)

mais justement, le tyran est le plus malheureux des hommes. Ce qui veut dire aussi bien que le souci d'autrui ne vient pas limiter le souci de soi-même mais en résulte : la moralité ne consiste pas à se priver pour respecter les autres. Platon ne moralise pas. Dire aux futurs tyrans comme Polos que leur conception de la politique est immorale, que leurs sujets souffriront, ce serait en effet perdre son temps : ces ambitieux riraient de tels arguments. Compte seulement leur propre bien. Socrate montre aux jeunes aristocrates comme Calliclès qu'ils ont pris *pour eux-mêmes* le mauvais parti et qu'ils font leur propre malheur : que s'ils savaient vraiment ce qui leur convient, ils auraient le pouvoir en horreur.

Notons un point trop souvent mal compris chez les commentateurs les plus sérieux. La critique de la tragédie et de la poésie homérique, à la fin de *La République*, s'inscrit dans cette perspective politique et ne repose en aucune façon sur ce que nous appellerions une esthétique ou même une théorie de la peinture. La peinture y sert de paradigme pour nous donner à penser à quel point la politique ordinaire est éloignée de la réalité. Au livre X de *La République*, il est question d'un lit peint sur un mur et d'un lit en bois et en fer sur lequel on peut s'asseoir ou se coucher : le premier est une image du second, mais celui-ci à son tour, est considéré par Socrate comme une image ou une copie d'un troisième lit, le lit en soi, ou le lit lui-même, lequel est donc le seul vrai lit. Ce que nous avons coutume d'appeler un lit, Platon en fait une sorte d'apparence ! Le simulateur peint un lit sur le mur ; l'imitateur fabrique un lit à l'image du lit en soi ; le lit en soi est le réel, il est le modèle sur lequel tous les lits sont fabriqués par les artisans. Pour faire un lit, en effet, il faut savoir ce que c'est qu'un lit, donc accéder en quelque façon à l'essence - le *ce qu'est*, comme font les bons artisans. Au contraire, pour peindre en trompe-l'œil un lit sur un mur, on n'a pas besoin de connaître le lit en soi. Or que penserions-nous d'un marchand de lits qui promettant un bon sommeil sur un lit peint sur un mur, disant que le lit qu'il a réussi à peindre en trompe-l'œil sur le mur de notre chambre est un lit, et le vendant comme tel ? Platon lui répond, avant Margritte, « ceci n'est pas un lit ». Transposons ce paradigme : comme ce faiseur de lits en images, la politique propose sa marchandise non pas avec des images (on le sait, les grecs n'avaient pas la télévision) mais avec des discours qui ne nous présentent pas des lits mais des simulacres de lits. Nous nous laissons séduire par des ombres.

L'imitation ne doit pas être entendue en un sens péjoratif : le fabricant de lit imite le lit en soi, comme le demiurge du *Timée* imite les idées pour fabriquer le monde. Surtout, il n'y a pas ici une philosophie de la peinture mais un usage philosophique de la peinture comme d'un paradigme pour penser la différence de l'apparence et de la réalité, et tous les degrés possibles d'éloignement de la réalité. *Paradigme*, correspond au verbe *para-deiknumi* « montrer de côté... » : c'est le biais (*para*) par lequel nous parvenons à

penser un objet. Ici, l'objet de la réflexion n'est pas la peinture, mais la différence de la réalité et de l'apparence et tous les degrés qui lui correspondent : l'exemple de la peinture en trompe-l'œil permet de penser cette différence et ses degrés. Ce qui ne choque pas l'oreille grecque parce *peinture* se dit *zoographia*, représentation des êtres vivants, sous-entendu : telle qu'on croit qu'ils sont vivants alors qu'il n'y a que des couleurs sur un mur. Platon ne fait que reprendre la signification ordinaire du terme. Ainsi le paradigme du trompe-l'œil entendu au sens le moins ironique possible (car il y a un usage esthétique du trompe-l'œil dans les églises baroques par exemples) permet de penser la rhétorique. Lorsque l'orateur politique fait une promesse de bonheur ou de prospérité, il faut se dire : ceci n'est pas le bonheur ni la prospérité !

Platon nous donne une indication qui permet de comprendre le sens de l'usage d'un paradigme : il fait quelques pages plus haut un autre usage du paradigme de la peinture. Lire Platon suppose toujours de longs détours : sa lecture ne sied qu'aux hommes de loisir qui aiment aller et venir selon la nécessité du propos. Le reprendre comme nous le tentons ici requiert que nous aussi vagabondions. Socrate, donc, dans *La République*, reconnaît que la cité telle qu'il l'a définie n'existe que dans ses paroles. Mais il ajoute que cela n'en fait pas une vaine chimère. Cette réponse à l'accusation d'idéalisme ou d'utopisme est un paradoxe de plus : que cette cité n'existe pas n'est pas une objection contre la vérité du discours qui a fait d'elle son objet ! Et pour s'en expliquer, Socrate fait usage du paradigme de la peinture<sup>4</sup> : « Penses-tu qu'un peintre serait, en quoi que ce fût, de mérite inférieur, si après avoir peint un *modèle représentant (paradigme, en grec)* ce que serait le plus beau des hommes, après en avoir fait passer à souhait tous les caractères dans sa peinture, il était incapable de prouver lui-même qu'un pareil homme eût été d'une réalisation possible ? » Ainsi le peintre nous donne à voir « un paradigme tel que ce serait le plus bel homme », il réussit à nous montrer avec ses couleurs un homme plus beau que n'importe quel homme vivant : est-il pour cela un mauvais peintre ? L'homme ainsi peint est plus proche de l'homme en soi que les hommes ordinaires : de même la cité platonicienne est plus vraie que les cités historiques, et qu'elle n'existe nulle part ne prouve pas que Socrate l'a mal conçue ou que le discours qui l'a construite est faux. Faut-il objecter que notre peintre est responsable des tortures que la chirurgie esthétique inflige à certains corps et à certains visages ? Accuser Platon de vouloir violenter la nature humaine parce qu'il a brossé le tableau d'une cité trop belle n'a pas plus de sens. Mais retenons ceci : le paradigme du peintre d'un si bel homme dit le contraire du paradigme du faiseur de lits en images ; il donne à penser la proximité de l'image et de ce dont elle et l'image, non leur distance. Et ayant donc deux

---

<sup>4</sup> *République* V, 472d. Trad. Robin.

usages contraires, ce paradigme ne préjuge pas de la nature de la peinture. Les commentateurs qui opposent à l'histoire du lit de *La République* leurs objections d'historiens de l'art ou d'amateurs de peinture se méprennent comme le potier qui prétend que la définition de la boue comme mélange de terre et d'eau au début du *Théétète* est insuffisante.

Platon nous demande de nous exercer à développer le jeu des images et des copies et de tous les degrés qui vont d'un modèle à ses copies et aux copies de copies, pour que nous apprenions à voir clair et à ne plus laisser la proie pour l'ombre. L'image de la caverne (Platon écrit que c'est une *image*) exploite toute une fantasmagorie dont la signification politique est fondée sur une ontologie : il s'agit toujours de savoir de combien de degrés nous sommes éloignés de la réalité lorsque nous croyons avoir affaire à elle. Nous nous précipitons sur des copies qui sont des simulacres et même pas des images. Et Socrate l'avait expérimenté lorsqu'interrogeant prêtres et politiques il découvrait qu'ils ne savaient pas ce que c'est que la justice ou la vertu. Il faut, pour le savoir vraiment, une science, qui s'appelle *dialectique* et qui remonte jusqu'à un principe, lequel est le bien, et c'est aussi la question politique par excellence. *La République* n'est un ouvrage politique que si l'on entend par politique « l'art qui se rapporte à l'âme » comme dit Socrate dans le *Gorgias* en 464 b. Et en effet, la cité qu'y peint Socrate est un paradigme de la justice dans l'âme avant d'être un modèle politique au sens que nous donnerions aujourd'hui à ce terme. Sommé par ses amis de montrer qu'être juste est pour un homme le meilleur parti, Socrate impose un détour par un agrandissement de l'âme juste, la cité juste, qui permet de voir plus distinctement ce qui est trop petit dans l'âme. Nous sommes assez loin de ce qu'on entend généralement par programme politique.

Revenons à notre point de départ : la politique ordinairement pratiquée par les hommes n'est que fantasmagorie. Il faut prendre l'image de la caverne en son sens littéral ! Le pouvoir est une affaire de représentation, de communication : il n'y a d'autre réalité politique que l'apparence. A quoi Platon n'oppose pas la réalité économique (comme le font Marx et les libéraux). Si l'avidité qui est, comme nous le verrons, le principe de l'économie, n'aveuglait pas les hommes, ils ne se nourriraient pas d'ombres. Et les meilleurs d'entre eux connaissant la réalité c'est-à-dire les formes (ou Idées, mais ici *idée* ne veut pas dire représentation), gouverneraient la cité. Si la cité n'est pas gouvernée par ces hommes divins qui prennent pour modèle la norme qu'est la justice en soi, jamais la cité ne sera une cité. Le philosophe - mais nulle part Platon ne dit qu'un tel homme existe - peut seul réellement gouverner et servir de pilote à la cité parce que seul il connaît le réel : ce paradoxe ne cesse depuis deux mille cinq ans d'étonner quiconque réfléchit, comme Socrate étonne Théétète. Seulement il faut que Théétète soit non pas seulement mathématicien mais philosophe pour

s'étonner comme il le fait. Mais peut-être est-il plus aisé de remarquer que les politiques et les orateurs politiques ne pilotent pas la cité : il faut relire la description du bateau ivre sans pilote qu'est la cité historique en *République VI 488*, figure de « l'anarchie » de toujours et de partout.

La question platonicienne de la « politique » (quel est le meilleur régime) est inséparable de la question de la dialectique, c'est-à-dire de la philosophie, de la seule science qui mérite au fond ce nom, comme on voit dans *La République*, parce que seule elle permet de ne plus confondre apparence et réalité et ainsi de ne pas se nourrir de chimères, de vivre vraiment. Voilà la politique qui est le contraire de ce qu'on appelle généralement politique. Le réalisme politique est l'illusion par excellence. Le philosophe, du seul fait qu'il sait ce qui est, au sens le plus fort du terme, cesse de désirer le pouvoir : on reconnaît le bon politique à son refus du pouvoir. Il a en outre compris qu'aimer le pouvoir le rendait inévitablement prisonnier de ceux qu'il assujettit, puisqu'il lui faut leur plaire et donc leur dire non pas la vérité mais ce qui leur plaît. Calliclès veut le pouvoir par exigence aristocratique mais il sent qu'il ne peut l'obtenir que s'il est complice de la vulgarité du peuple qu'il honnit. D'un côté défenseur courageux des valeurs, il dévoile tout un processus par lequel les hommes font passer le meilleur pour le pire ; par lequel ils donnent la réputation de mal à ce qui « par nature » (c'est-à-dire en réalité) est le bien. Il dénonce une justice qui n'est que *nomô(i)* – convention, *opinione* ou *opinionibus*, traduit Cicéron<sup>5</sup> par opposition à *natura*. Il refuse une justice qui ne soit qu'apparence, celle que Socrate a opposé à la puissance défendue par Polos, et il lui oppose à son tour la vraie justice, qui est la victoire des meilleurs – des forts et non des faibles. Il s'indigne de voir qu'un homme comme Socrate refuserait de commettre une injustice pour se défendre s'il était accusé injustement par des « minables ». Il ose tenir pour laide la justice socratique, car préférer subir l'injustice plutôt que la commettre, c'est être incapable. D'un autre côté la soif de pouvoir du noble Calliclès en fait l'esclave du peuple qu'il doit flatter : il est amoureux du « démos » d'Athènes autant que de Démos fils de Pyrilampe (481d), comme le lui rappelle Socrate lorsqu'avant de lui répondre il fait son éloge (éloge qui n'est pas ironique contrairement à ce que dit un traducteur). Et donc Calliclès l'aristocrate doit « s'adapter à la constitution du pays », s'y rendre semblable. « Il doit se rendre le plus possible semblable au démos athénien<sup>6</sup> ». Rien n'est plus vulgaire qu'un

---

<sup>5</sup> *De legibus* I, XVII.

<sup>6</sup> 513a trad. Chambry : « SOCRATE : ...Mais si tu crois que quelqu'un au monde te transmettra un moyen quelconque de te rendre puissant dans la cité, si tes mœurs diffèrent de sa constitution, soit en bien soit en mal, c'est qu'à mon avis, tu raisones mal, Calliclès. Ce qu'il faut, ce n'est pas les imiter, c'est leur ressembler naturellement, si tu veux effectivement réussir à gagner l'amitié du Démos d'Athènes et aussi, par Zeus, celle de Démos, fils de Pyrilampe. C'est donc celui qui te rendra tout à fait pareil à eux qui fera de toi, comme tu le désires, un politique et un orateur. Cha-

homme de pouvoir. Un peu d'expérience rend assez vite platonicien.

Ainsi, celui qui n'a qu'une idée en tête, conquérir le pouvoir, l'orateur qui flatte son auditoire, n'est même pas un imitateur ! Simuler comme il fait n'est pas un art ; cela ne s'apprend pas, c'est une sorte d'instinct qui suppose qu'on soit naturellement semblable à ceux qu'on flatte : le maître dans la caverne est lui-même prisonnier parmi les prisonniers, il voit les mêmes ombres que les autres prisonniers : sa réussite vient de sa parenté avec les autres qu'il devine et dont il sent ce qui leur plaît, elle ne vient pas de ce qu'il a vu la vérité. Cette idée a des conséquences considérables. D'une part ce qu'on appelle communément le machiavélisme des politiques, leurs calculs, ne les fait pas réussir parce qu'ils sont compétents mais parce qu'ils ont une sorte d'instinct animal qui les fait dominer leurs semblables. Leur action ne repose nullement sur une compréhension de la nature des choses. Et donc, si l'on entend par *politique* l'habileté à prendre et conserver le pouvoir, jamais un philosophe véritable ne sera un bon politique : il est certain qu'on s'en prendra à lui s'il dit la vérité. En ce sens il n'y a pas de politique platonicienne, mais un refus platonicien de la politique et la claire conscience que la politique philosophique est impossible. D'autre part que Calliclès ne puisse réussir dans une cité démocratique que s'il a les sentiments et les manières de sentir de l'homme démocratique, cela signifie qu'il y a une identité de tempérament de l'individu et de la cité : les hommes sont ce qu'est leur cité et inversement. De là par exemple dans *La République* une réflexion sur la corruption presque inévitable des philosophes dans une cité démocratique.

Socrate, donc n'est pas un politique. Dans le *Gorgias* en 473e-474b, Polos voudrait qu'on applaudisse une épouvantable histoire de coup d'Etat manqué dont l'auteur finit crucifié, parce qu'elle prouve qu'il est plus malheureux d'être pris et puni que de réussir son coup dans la plus grande injustice. Socrate lui répond : tu seras applaudi en effet par le grand nombre si tu tiens un tel discours, mais « je ne suis pas un politique », ce qui veut dire : je ne suis pas un démagogue qui cherche à jouer sur les passions du peuple pour se faire approuver. Et il disait à ses juges, dans l'*Apologie*, « ...une sorte de voix ..., lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je me propose de faire, mais ne m'y pousse jamais. C'est elle qui s'oppose à ce que je m'occupe de politique, et je crois qu'il est fort heureux pour moi qu'elle m'en détourne. Car sachez-le bien, Athéniens, si, dès ma jeunesse, je m'étais mêlé des affaires publiques, je serais mort dès ma jeunesse, et je n'aurais rendu aucun service ni à vous, ni à moi-même. Et ne vous fâchez

---

cun d'eux aime les discours qui s'accordent à son caractère ; mais ce qui lui est étranger leur déplaît, à moins, chère tête, que tu ne sois d'un autre avis. Avons-nous quelque objection, Calliclès ? CALLICLÈS - Je ne sais comment il se fait que tu me parais avoir raison, Socrate. Cependant, je suis comme la plupart de tes auditeurs, je ne te crois qu'à demi.»

pas contre moi si je vous dis la vérité : il n'est personne qui puisse sauver sa vie, s'il s'oppose bravement à vous ou à toute autre assemblée populaire, et s'il veut empêcher qu'il ne se commette beaucoup d'injustices et d'illégalités dans l'État. Il faut absolument, quand on veut combattre réellement pour la justice et si l'on veut vivre quelque temps, se confiner dans la vie privée et ne pas aborder la vie publique<sup>7</sup>. »

Il n'y a pas de contradiction entre cet usage péjoratif du mot « politique », et celui qu'on trouve dans le *Gorgias*, lorsqu'il dit : « Je crois que je suis un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'attache au véritable art politique, et qu'il n'y a que moi qui le pratique aujourd'hui. Comme chaque fois que je m'entretiens avec quelqu'un, ce n'est point pour plaire que je parle, mais que je vise au plus utile et non au plus agréable, et que je ne puis me résoudre à faire ces jolies choses que tu me conseilles, je n'aurai rien à dire devant mes juges. Le cas dont je parlais à Polos est aussi le mien. Je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfants par un cuisinier<sup>8</sup>. » Il y a dans l'usage des termes de *politikos* et *politika* toute l'ambiguïté qui demeure en français dans le terme de politique : soit la politique manœuvrière fondée sur la flatterie, soit le service de l'État. Et le paradoxe majeur consiste ici à dire que cette véritable politique est la philosophie, la dialectique, la politique telle qu'elle est généralement pratiquée au contraire n'étant qu'un simulacre de politique, une sorte de rêve, puisque les affaires réelles de la cité – *ta politika* – y sont ignorées. La politique qui seule a prise sur le réel est la métaphysique, science de l'être, pourrais-je dire en langage anachronique. « ... celui qui est réellement amoureux du savoir est porté naturellement à lutter pour ce qui est, et il est loin de s'arrêter aux multiples choses qui ne sont qu'en apparence... il veut atteindre « la nature de ce qu'est en elle-même chaque chose<sup>9</sup> », c'est-à-dire « ce qui est réellement », seule vraie nourriture pour la vraie vie... Tel est le philosophe roi, que la dialectique élève jusqu'aux idées.

C'est encore là-dessus que s'achèvent les *Lois* : il faut que la cité ait pour gardiens de ses lois des hommes qui se sont élevés jusqu'aux idées. Sur ce point Platon n'a pas varié. Certes, il est aisé de voir que la cité la meilleure objet des *Lois* n'est pas la cité de *La République* : il n'est plus question de philosophe roi ou de roi philosophe. Il n'y a pas d'homme capable de juger selon la vérité les situations singulières auxquelles la cité et les citoyens sont confrontés, il n'y a pas de dieu capable de gouverner : de même donc qu'en l'absence d'un bon médecin il vaut mieux s'en tenir aux préceptes généraux d'un livre que se fier au jugement d'un incompetent, de même il vaut mieux en l'absence de vrai gouvernant se contenter de lois. Ce thème est commun

<sup>7</sup> 31 d sq. Trad. Chambry

<sup>8</sup> *Gorgias* 521d trad. Chambry

<sup>9</sup> *République* VI, 490 ab.

au *Politique* et aux *Lois*. La cité où nul n'est au-dessus des lois est donc une cité de second rang, la seule humainement réalisable : mais est-elle vraiment réalisable ? Il faut là aussi, dit l'Athénien des *Lois* (960 c), que des hommes « gardent » les lois, au sein d'un conseil suprême qui est à la cité ce que l'âme (l'intellect) et la tête (les sensations, la vue et l'ouïe) est à l'animal : un centre qui recueille les sensations, et une intelligence. Ainsi le capitaine de vaisseau joignant sensations et intellect sauve le vaisseau. Toujours l'image du vaisseau et de son pilote revient : gouvernement et gouvernail, c'est encore le même mot. Le pilote sait où il va. Le général vise la victoire, le médecin la santé : que vise le politique s'il est un vrai gouvernant ? Le conseil connaît cette fin, il est l'âme ou la tête de la cité. Ainsi les lois ne suffisent pas s'il n'y a pas conseil de sages. Or ils ne sont sages que s'ils possèdent la totalité de la vertu. D'où - et c'est la fin de l'ouvrage - une réflexion sur l'unité de la vertu. Il faut que les membres du conseil soient capables de concevoir l'unité des vertus (courage, tempérance, justice, intelligence) et d'une manière générale l'unité du multiple : qu'ils soient capables de s'élever à l'*eidos*, aux idées ou formes, en dialecticiens, et qu'ainsi ils aient une vue d'ensemble. Cette condition nécessaire de la réalisation de la cité juste est manifestement aussi improbable que le philosophe roi. Politique et philosophie sont là encore confondues : en ce sens il n'y a donc pas de politique platonicienne, si par là on entend le mot *politique* en son sens ordinaire. Mais nous nous trouvons devant une aporie. Il faut des lois parce qu'il n'y a pas d'homme parfait capable de gouverner, mais les lois elles-mêmes seront inévitablement détournées de leur fonction s'il n'y a pas un conseil suprême dont les membres sont décrits par l'athénien comme les hommes parfaits dont l'absence a nécessité les lois.

Considérons l'enchaînement des paradoxes qui sont ici contenus. D'une part la thèse manifeste des dialogues est que seul le philosophe connaît la réalité : les politiques sont des rêveurs, eux qui se croient réalistes. D'autre part la vie philosophique est la plus belle de toutes et celle de l'homme qui peut tout sur les autres est sans intérêt ; Socrate n'en voudrait à aucun prix - d'autant qu'un tel pouvoir rend fou et éloigne à coup sûr de la sagesse et donc du bonheur. Il faut donc contraindre le philosophe à s'occuper de la cité - et il ne se laisse contraindre que parce que son sort de philosophe dépend de la cité : parce que sans cela il sera gouverné par pire que lui. Par là Platon remet complètement en cause ce qu'on peut appeler l'idéologie athénienne, selon laquelle la politique est l'action noble par excellence, celle à laquelle peuvent se consacrer les hommes libres que tout autre tâche déshonorerait. La cité platonicienne n'est pas l'essence de la cité grecque mais sa critique. Et c'est aussi bien la critique de toute politique historique, celle des anciens ou la nôtre : la flatterie, le bateau ivre sans pilote (VI 488), décrivent notre temps.

Suivons encore les paradoxes : seul celui qui a pris le parti de la vie contemplative est capable de gouverner une cité. Platon ne dit pas que le philosophe n'est pas un homme d'action. Et que le philosophe doit se contraindre à remplir sa fonction de politique signifie aussi qu'il sera condamné à mort, même si comme Socrate il se contente d'interroger ses citoyens. Platon n'apporte pas des solutions ni ne donne quelque espoir que la politique puisse être moins indigente qu'elle n'est. La vraie philosophie ne promet rien : la république de Platon ne peut passer pour une utopie dangereuse sous prétexte qu'elle ignorerait le réel et ferait rêver d'un autre monde ou d'une autre homme que pour un lecteur qui la confond avec les tracts d'une campagne électorale et pour qui la philosophie politique au fond se réduit aux débats politiques du forum.

Contrairement aux épicuriens, Platon ne parvient pas à se contenter de vivre entre amis et l'Académie ne lui suffit pas : le démon de la politique au mauvais sens continue-t-il de l'habiter, comme il habite Calliclès ? Un homme ne peut devenir homme que dans une vraie cité et la cité corrompue corrompt les meilleurs des hommes : il ne faut donc pas considérer les tentatives de Platon en Sicile comme de simples accidents qui tiendraient à son tempérament d'aristocrate athénien destiné au pouvoir, à sa vanité, comme on l'a soutenu. Il n'y a pas contradiction entre la création de l'Académie et la nécessité d'aller conseiller le tyran de Syracuse – et la déception de Platon n'a rien d'étonnant, même à ses propres yeux. La tristesse qu'exprime la *lettre VII* ne signifie pas qu'il ait été surpris par un échec qui ne fait que confirmer l'irréductibilité du conflit de la philosophie et de la politique, que Platon a médité dans toute son œuvre et qui lui a été révélé par le procès et la mort de Socrate. Platon dans cette lettre prend grand soin de justifier ses voyages par l'insistance de ses amis : les voyages en Sicile sont chaque fois pour lui le retour dans la caverne.

Il ne faudrait pas se contenter de dire que tout cela est une question de mots, et que « politique » désignait du temps des grecs la vie humaine tout entière et pas seulement ce que nous entendons par là, ou encore qu'on ignorait alors la distinction du public et du privé, et autres considérations pseudo-historiques. Une certaine façon d'opposer la politique des anciens et celle des modernes interdit d'assumer la puissance critique de l'œuvre de Platon. Platon est un socratique – s'il a dit que Diogène est un Socrate devenu fou, il faut avouer qu'il a ainsi reconnu entre Diogène et Socrate une certaine parenté. La force corrosive du cynisme antique est déjà présente dans les *Dialogues*, du moins pour qui ne refuse pas de les lire, et j'ai toujours été étonné du caractère très convenable des commentaires de Platon – comme s'il y avait chez lui cette sorte de spiritualisme plus ou moins métaphysique et plus ou moins chrétien, idéologie qui a toujours été du côté du pouvoir de l'Etat et de l'Eglise. Selon une coutume étrange, la critique sociale et politique qui va chercher ses armes du côté des matérialistes (parmi lesquels

on range Spinoza) ne voit pas que Platon est plus violent encore et que toute son œuvre exprime une révolte, révolte contenue, certes, mais qui met radicalement en cause les pratiques politiques et religieuses des hommes. Seulement Platon ne promet rien, il ne propose aucun programme politique : il ne dit même pas à son lecteur quelle est la vérité mais lui demande de la conquérir par ses propres forces à partir de quelques indications.

Le plus étrange, dans l'accusation portée contre Platon par Popper et tous ceux qui voient dans la république platonicienne une utopie dont la mise en pratique serait non pas seulement dangereuse mais criminelle parce qu'elle ne tient pas compte de la nature humaine et parce que le philosophe s'imaginerait pouvoir créer un homme nouveau, est le degré d'ignorance qu'elle suppose. Comme si Platon se faisait des illusions sur la nature humaine (chacun sait qu'il est idéaliste !). Platon à coup sûr n'est pas un utopiste au sens vulgaire de ces termes, c'est-à-dire un homme qui se fait des illusions sur les hommes et leur nature. Comment juge-t-il en effet les mœurs des hommes et la manière dont leurs passions les meuvent ? Une critique de Platon devrait plutôt porter sur son pessimisme anthropologique que sur ses illusions. Partons d'une remarque sur le sort des femmes grecques en *République IX 579 b* : le tyran passe sa vie enfermé comme une femme, et il ne peut rien voir d'extérieur et d'étranger, aucun voyage, etc. Il est coupé du monde. Celles-ci sont donc victimes d'un emprisonnement quand celui-ci ne fait que subir le destin qu'il a choisi. Les gardiennes de la république sont par conséquent libérées de l'esclavage où étaient tenues les femmes grecques ! Au lieu de se précipiter sur l'idée que cette communauté des femmes (qui est aussi une communauté de hommes) est une aberration, ou d'en rire grassement comme l'athénien moyen, il convient de voir ce qu'elle signifie dans le contexte antique et quelle charge critique et polémique elle porte. Il est question à nouveau des femmes au livre VI des *Lois*. La sévérité de l'Athénien des *Lois* envers les mœurs de sa cité est aussi remarquable, du moins pour un méditerranéen qui a vu qu'aujourd'hui ces mœurs n'avaient pas disparu partout. En 780 a il note d'abord que légiférer dans ce qui est *idi'ôn* – particulier, idiotique – doit paraître étrange. La même difficulté l'arrêtera au livre suivant lorsqu'il s'agira de la petite enfance : certains domaines ne relèvent pas de la loi mais de la coutume et des mœurs. Or l'Athénien veut qu'après les mariages les époux continuent de participer à des repas en commun (les *syssities* de Crète et de Sparte), banquets publics ; il hésite à formuler la conséquence que la raison doit tirer de cette loi – hésitation de même nature que celle de Socrate avant les trois vagues du livre V de *La République* (la capacité philosophique et militaire des femmes, la communauté des femmes, le philosophe roi). Paraphrasons. Le bien de l'Etat et dans l'Etat dépend de la législation, et ce qui n'est pas réglé par la loi ou ce qu'elle a mal réglé détruit généralement ce qui a été bien réglé. Or à Athènes, si l'institution des repas

en commun pour les hommes est une bonne institution, parce que, pour le dire vite, il importe que les citoyens ne ressentent pas chacun chez soi, on enferme les femmes dans leur demeure : elles y sont abandonnées par la loi et elles ne peuvent dans leur isolement que développer leurs défauts (ruse et dissimulation qui vient de leur faiblesse, dit l'Athénien) : il vaudrait donc mieux qu'elles vivent comme les hommes et qu'on cesse de diviser ainsi l'humanité en deux ! Il faut prendre le risque de passer pour ridicule [dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle !] et prôner une législation qui fasse que les femmes mangent et boivent en public. Par là l'excellence (la vertu, mais pour un moderne ce terme prêterait à confusion) des femmes ne sera pas inférieure à celle des hommes, comme c'est nécessairement le cas si elles sont enfermées. Il faudrait prendre le temps de travailler ce qui concerne les repas en commun et la législation des banquets et du vin, qui a une grande place dans *Les lois*.

Ne nous précipitons pas à condamner ce jugement porté sur le côté artificieux des femmes : remarquons que précisément le sort qui leur est imposé à Athènes ne leur donne pas d'autre moyen de se défendre, tandis que la loi proposée par l'Athénien des *Lois* revient à leur donner la citoyenneté, je veux dire à cesser de les cantonner dans ce qui est seulement domestique (ce qui se dit en grec « économique »). Souvenons-nous, en *République V*, 455 c sq. Socrate et Glaucon cherchant dans quelles « activités » les femmes sont douées : inutile, dit Socrate de s'étendre sur le fait qu'elles pratiquent avec talent le tissage et la pâtisserie ! C'est refuser de considérer les tâches domestiques ou ménagères comme spécifiquement féminines : elles leur sont réservées à Athènes, mais cela ne prouve pas que c'est naturel.

On objectera que cette égalité des hommes et des femmes est exclusivement fondée sur la prise en compte de leur fonction dans cité : ce que Popper appellerait du collectivisme. D'autant que la législation mettant ainsi fin à la séparation du privé et du public, on dira Platon totalitaire. Mais la question posée ici porte explicitement sur le problème du rapport des lois et des mœurs et peut-être montre-t-il que c'est aussi une aporie qui tient à la nature des choses. Ce que nous appelons notre vie privée, lors même qu'elle n'est pas réglée par une législation, relève de coutumes et de mœurs qui nous imposent sans même que nous en ayons la représentations une manière de vivre et de sentir. Il y a là quelque chose qui dans une grande mesure échappe à la loi. Pour en comprendre la nature, suivons le livre VII des *Lois* qui traite de puériculture, de crèche et d'école maternelle. Ce genre de considérations ne semblait pas digne d'un philosophe à Hegel. En outre, exiger que les règles des jeux d'enfants soient immuables afin de les accoutumer à l'obéissance à la loi (la manie de changer sans cesse les lois est en effet une école de désobéissance), paraîtra à qui lit trop vite à la fois désuet et totalitaire. Mais Platon s'est évertué à écrire de façon à faire fuir le lecteur qui ne veut pas

réfléchir. Car si on le relit attentivement, on voit d'abord que ces exemples de législation nous donnent à penser un problème qui tient à la nature des choses, celui du rapport des mœurs et des lois, de la vie privée ou familiale (domestique) et de la vie dans la cité (ou politique). L'éducation de la petite enfance, donnée dans le cadre de la famille, n'est pas définie par la loi. Aussi l'Athénien propose-t-il des conseils ou des recommandations et non des lois. Tous les menus incidents de la vie familiale et privée, tout ce qui arrive aux petits enfants avec leurs nourrices est d'une grande importance dans le développement affectif de l'enfant, mais ce n'est pas réglé par des lois. Or cette éducation première détermine les mœurs des hommes : c'est d'elle que dépend leur attitude à l'égard des peines et des plaisirs, et ainsi leur manière de désirer, de craindre et d'espérer, bref, c'est d'elle que dépend la manière dont la partie non raisonnable de l'âme se comportera plus tard en l'homme, et donc c'est d'elle que dépend d'abord l'obéissance aux lois, sans compter la diversité qui peut en résulter et qui détruira l'unité de la cité. Or cela se fait par une multitude de petits gestes ou incidents étrangers aux préoccupations des législateurs, petites choses si souvent répétées qu'elles ont une grande influence. En 792 e l'Athénien dit que l'habitude (*éthos*) produit ainsi les mœurs (*èthos*) de toute la vie - *to pan èthos dia èthos* - et ce jeu de mots sera repris par Aristote<sup>10</sup>. En ce sens rien dans la vie humaine n'est indifférent. Aussi le législateur des *Lois*, même s'il ne fait alors que conseiller au lieu de légiférer, se mêle de tout le détail de la vie des hommes, depuis leur plus bas âge. A plusieurs reprises l'Athénien remarque qu'aucune constitution ne peut subsister sans ces mœurs : les lois écrites sont pour ainsi dire préparées et portées par les coutumes non écrites. Le texte des *Lois* note en 790ab, que les mœurs privées sont garantes des mœurs publiques : mais si elles ne relèvent pas de l'autorité de l'Etat, leur dérèglement serait la ruine de l'Etat. Il est donc nécessaire, aussi insolite ou même ridicule que cela puisse paraître, lorsqu'on traite des lois, de s'attarder sur les coutumes : sans elles, l'unité de la cité ne pourrait être maintenue, sans elles les seules lois ne pourraient rien. Aucun système pénal jamais ne fera tenir une cité si les mœurs et les coutumes ne la font pas déjà tenir debout et unie. C'est pourquoi l'Athénien donne des recommandations et ne promulgue pas des lois. Ce que nous appelons nos cités, sans doute par dérision, est un bel exemple d'un problème qu'on s'évertue à rendre insoluble.

Mais vouloir imposer des règles pour l'éducation de la petite enfance fera rire. Et de toute façon les nourrices n'en feront qu'à leur tête... Pourtant, poursuit l'Athénien, la vie et l'organisation domestique, *idia*, affaire privée ou particulière, si elles ne vont pas comme il faut, la vie commune s'en ressentira et deviendra à son tour impossible. Les lois

---

<sup>10</sup> - *Eudème*. II, 2, 1220 a b, *Nicomache* II, 1, 1103 a18. Cf. *Nicomache* X 10, 1179 b20 sq.

ne peuvent rien sur un homme que son enfance a gâté, comme on dit, par trop de plaisirs ou trop de peines. C'est pourquoi il faut risquer le ridicule de parler par exemple de la manière de bercer les enfants pour les endormir lorsqu'ils pleurent. Si je comprends bien, il y a quelque ironie de la part de Platon à faire l'éloge des nourrices lorsqu'il fait dire à l'Athénien qu'en berçant les petits enfants pour les endormir, elles les désaccoutument de la peur et en font ainsi de bons guerriers. Bercer les enfants est un apprentissage du courage et non de la lâcheté : le mouvement de l'extérieur surmonte le mouvement de l'intérieur qu'est la frayeur. C'est justifier une pratique qui n'a rien de révolutionnaire et dont on sait que Platon n'est pas l'inventeur.

Ainsi la politique et la législation ne peuvent pas tout ; il faut compter sur les mœurs et les coutumes qui pourtant ne dépendent pas d'abord d'un législateur. Platon sait parfaitement qu'on ne peut faire n'importe quoi avec les hommes tels qu'ils sont à un moment donné dans une cité donnée, parce qu'ils ont déjà été modelés d'une certaine façon par les lois et par les mœurs de cette cité. On retrouvera la même exigence chez Rousseau qui ne fait pas le même projet de constitution pour la Corse et pour la Pologne et qui exclut qu'on introduise le suffrage en France comme le projette l'Abbé de Saint-Pierre parce que ce serait un tel bouleversement que tout le système s'effondrerait étant donné l'état des mœurs. Répétons-le, l'importance des mœurs tient à ce qu'ils sont la première manière de déterminer le rapport d'un être humain aux plaisirs et aux peines, et donc leur manière de désirer tout au long de leur vie - la première, c'est-à-dire en effet à l'âge comme on dit le plus tendre, le plus malléable.

La petite enfance est une affaire privée ou familiale (domestique ou économique au sens grec de ce terme) et non publique ou politique : il y a donc dans la famille quelque chose d'irréductible à la « cité » et sur quoi la cité ne peut avoir de prise, quelque chose d'irréductible au « politique ». C'est pourquoi la cité de *La République*, qui est une cité en paroles, devait, pour l'éducation des gardiens, supprimer la famille : à cette condition seulement ils peuvent être gardiens de la cité, politiques et non « domestiques » : « politiques » à l'état pur, dans une cité qui est « en paroles », et qui n'est pas une réalité historique. Ses gardiens sont citoyens et rien que cela : ils ne sont pas à côté de cela pères ou fils., propriétaires ou possesseurs de richesses. Ils n'ont de fraternité que républicaine. Ainsi la cité de *La République* est construite comme si le législateur pouvait décider des mœurs mêmes : Socrate y fait volontairement abstraction de l'histoire. Il ne part pas d'un peuple qui a déjà ses coutumes et ses mœurs, mais d'un peuple encore vierge, si l'on peut dire.

La loi ne peut donc suffire à faire l'unité de la cité, elle doit être portée par une unité de mœurs - c'est-à-dire un ensemble géographique et historique - pratiquées de génération en génération, leur ancienneté tenant lieu de raison.

Telle est la vérité du conservatisme. Une cité ne peut être fabriquée artificiellement à partir de rien, elle ne peut être construite sur plan. Il faut des pratiques communes, des coutumes, que chacun pratique parce que les autres les pratiquent. La valeur d'une coutume est d'être pratiquée. Je mets l'accent sur ce point parce qu'on oublie trop souvent que cette idée est platonicienne : aucun système politique ne peut tenir s'il n'est pas *porté* par des coutumes. L'unité politique de la raison se greffe sur l'unité qui provient de la tradition et des mœurs. L'habitude porte la raison. La loi prolonge la coutume mais ne la remplace pas. Les mœurs sont l'intermédiaire entre la coutume et la loi, et déterminent la manière de penser et pas seulement les comportements extérieurs. La cité suppose donc pour être fondée comme unité politique par la loi, c'est-à-dire par la volonté, que les hommes vivent déjà une vie commune : quand on lit bien *Les lois*, on ne voit pas qu'il y ait entre Aristote et Platon la distance qu'on y voit généralement. Et l'on comprend mieux l'intention de *La République*. L'unité et la solidité politiques reposent toujours sur une unité historique et sociale. L'inférieur porte le supérieur. Il y a deux types d'unité ici, l'unité affective, celle des mœurs, et l'unité proprement politique, celle de la loi, de la raison. C'est pourquoi sans l'éducation aucune politique n'est possible. Je ne dis pas seulement qu'il faut une politique de l'éducation, mais que sans l'éducation, aucune politique ne peut rien. Et l'extrême la difficulté de la politique de l'éducation tient à ce que l'éducation procède autant des mœurs que de la loi. C'est pourquoi par exemple dans le régime démocratique où l'égalité finit par signifier le refus de toute autorité, les parents ont peur des enfants et les maîtres sont l'objet d'un mépris général. Il faut supprimer l'école ! A la crèche même les plus petits ne peuvent plus être tenus et si la nourrice par malheur sévit, les parents la traînent en justice. Chacun pourra par son expérience personnelle compléter le tableau de la démocratie donné par Platon dans *La République*.

Quel est le fondement de la thèse selon laquelle le développement affectif de l'enfant est essentiel ? Il nous faut le déterminer, puisque c'est ce qui justifie la nécessité d'éduquer les enfants et de continuer ensuite cette éducation par la loi. Le fondement philosophique de cette thèse est qu'il ne faut pas séparer science et désir, affectif et rationnel. J'ai déjà cité ceci : « celui qui est réellement amoureux du savoir est porté naturellement à lutter pour ce qui est, et il est loin de s'arrêter aux multiples choses qui ne sont qu'en apparence ». Ignorer, ( *Lois* III 689) c'est ne pas vivre selon ce qu'on prétend savoir : comprendre la vérité, c'est l'aimer, ou bien on n'a pas compris. *Philosophie* veut dire amour de la vérité et par cela même vie selon la vérité, puisque si l'on agit autrement que selon la vérité, c'est qu'on ne l'aime pas assez ; c'est qu'on a d'autres amours. La distinction de l'intellect et du cœur ne signifie pas qu'il puisse y avoir intelligence sans amour ; l'âme ne se réduit pas à l'intellect et sans un élan qui l'emporte tout entière elle ne peut rien

comprendre. La bêtise est d'abord affective. Le *Phédon* oppose le *philosophos* au *philosomatos*, et dans les deux expressions, *philein* a le sens le plus fort qui soit : le *philosomatos* est fou amoureux de son corps comme le *philoinos*, qui aime le vin, est ivrogne, et sur ce point Hegel a raison. Comme tous les amoureux, le philosophe fait tout ce que son amour lui demande. De telle sorte que sa pensée ne peut que suivre ses désirs et ses appétits. Alors son corps est un tombeau, comme dit le poète sicilien. Mais justement Socrate peut boire sans perdre sa lucidité : il est à ce point amoureux de la vérité qu'il n'est pas entraîné par son corps à préférer l'apparence au réel. Pour le sage, le corps n'est pas un tombeau parce qu'il ne le laisse pas gouverner ses pensées. La plus grande ignorance est bien de haïr ce qu'on a jugé beau ou bon au lieu de l'aimer. Quand la partie appétitive de l'âme s'oppose à la science, à l'opinion, à la raison, qui par nature sont faites pour commander, il y a ignorance – absence de savoir et non pas quelque chose comme un savoir impuissant. Ignorer. La science platonicienne est d'un même mouvement spéculative et pratique, contemplation de la vérité et vie selon la vérité. « *Video meliora, deteriora sequor* », parole fautive de poète ! Si l'on ne fait pas ce qu'on voit, c'est qu'on ne l'a pas vu, c'est qu'on n'a pas compris, puisque le contraire a plus d'influence sur nous que ce qu'on prétend voir. Si l'on prend le terme de savoir au sérieux, comme fait Platon, on ne peut dire : « faire le contraire de ce qu'on sait ». Il y a là l'idée du savoir qui en un sens est d'un autre ordre que celui des mathématiciens, lequel en effet ne détermine pas la vie, mais le mathématicien lui-même, s'il a réellement compris une démonstration, en viendra peut-être à la dire fautive pour plaire ou fuir une peine, mais il ne cessera pas de la croire vraie pour autant. Nul jamais n'a pensé qu'un mathématicien a vu la vérité mais croit une autre conclusion que ce qu'il a compris. De même celui qui a réellement compris ce que c'est que la justice ne peut être injuste – sauf par jeu. S'il commet une injustice, c'est que cette injustice lui paraît préférable à la justice, c'est donc qu'il n'a pas compris. Parce que Platon répète à l'envi que nul n'est méchant de son plein gré et que le mal est ignorance, on le qualifie d'intellectualiste : mais en réalité il ne sépare pas la compréhension de la justice et le désir de justice, la raison et l'amour.

Pour penser cette unité en l'âme de l'amour et de l'intelligence, Platon dans *les Lois* comme dans *La République* fait usage d'une analogie entre les parties de l'âme et les parties de la cité. Nous l'avons rappelé, la cité en paroles est le biais par lequel il est possible de montrer ce qu'est la justice dans l'âme. L'usage de ce paradigme est expliqué en 435 a, au moment du passage de la cité à l'individu. Passer de l'une à l'autre, ce sera, dit Socrate, comme frotter deux bouts de bois pour en faire jaillir la lumière. Il faut donc sans cesse aller de la cité à l'individu ou de l'individu à la cité. Dès le livre I la réfutation de Thrasymaque suit cette méthode. L'argumentation reste alors au niveau seulement

« pragmatique » : pour répondre au réalisme politique de Thrasymaque, Socrate montre non pas que la justice est bonne en elle-même (ce que lui demanderont ensuite les frères de Platon) mais seulement qu'elle est plus efficace que l'injustice : si entre eux les brigands sont injustes, ils ne peuvent former une bande organisée et efficace, la discorde les déchirera. De même deux hommes, de même un homme s'il n'est pas en harmonie avec lui-même.

La réflexion sur l'unité affective de la cité renverse le sens du paradigme : elle va de l'individu à la cité pour montrer que l'unité de la cité, lorsqu'elle est totale, fait que la cité tout entière éprouve la moindre affection subie par la moindre partie. Partons donc d'une réflexion sur la douleur qu'éprouve un homme (462a-d). Nous ne disons pas en effet que le doigt a mal, mais que *nous* avons mal au doigt : le mal qui affecte une partie est éprouvé comme mal du tout et par le tout. Le plaisir ou la douleur qui sont situés par nous dans une partie de notre corps, nous les éprouvons de tout notre être, corps et âme – et sans cela ce ne serait ni une douleur ni un plaisir. Cette union affective signifie bien que notre corps, c'est nous-mêmes : corps propre qui est nous, mais non pas une « propriété » que nous pourrions aliéner. Si donc nous remontons maintenant de cette expérience, prise comme paradigme, à la cité, nous comprenons en quoi consiste l'unité affective de la cité : voilà pourquoi Platon est fondé à dire que l'Etat le mieux gouverné est celui qui est le plus proche de l'homme individuel, c'est-à-dire celui où le moindre mal subi par un gardien affecte tous les autres également. Où l'on voit que cette union, loin de dissoudre l'individu dans le collectif, fait que le tout est affecté par les maux de chacune de ses parties. L'unité de la cité fait aussi le bonheur des parties. Elle ne les sacrifie pas, elle ne les absorbe pas.

*Les lois* considèrent l'ignorance à l'aide de ce paradigme. Pour l'individu, elle consiste à faire prévaloir ses appétits sur ce qu'il voit par l'intelligence : il se passe la même chose lorsque dans une cité la multitude n'obéit plus aux lois et aux magistrats. En un homme la partie de l'âme qui éprouve plaisir et douleur est en désaccord avec l'opinion conforme à la raison : la partie qui éprouve plaisir et douleur est à l'âme ce que le peuple<sup>11</sup> est à la cité tout entière. Ainsi l'analogie de l'individu et de la cité permet de penser la domination ou la tyrannie de la partie qui éprouve plaisir et douleur sur la raison et le refus du peuple d'obéir aux magistrats et aux lois, avec toujours, comme dans le *Gorgias* ou *La République*, l'idée d'une harmonie de parties de l'âme ou de la cité : *symphonia*. Il convient donc de revenir toujours à l'idée d'un commandement sans violence qui n'a rien de

---

<sup>11</sup> *Peuple* n'a donc pas le même sens que dans l'expression « peuple français » : alors ce terme ne désigne pas le grand nombre, mais tous les citoyens en tant que tels. et n'a donc de signification ni démographique, ni ethnique, ni de « classe » : sa signification est au contraire rigoureusement politique. Dans un thème grec, *peuple* au sens de notre constitution ne pourrait-il pas être traduit par *polis* ?

commun avec ce qu'on appelle généralement le pouvoir. Cette harmonie procède d'une hiérarchie naturelle : la violence, c'est la domination des appétits sur le cœur et sur la raison. *Les lois* reviennent toujours à l'élémentaire. Ainsi (Lois 690 c) l'autorité de la loi n'est pas violence, elle est naturelle et non contre nature et suppose qu'on obéisse volontairement (de bon gré) - ce qui fonde aussi l'obéissance de l'ignorant à celui qui sait (dans cela seulement qu'il sait : le mathématicien n'a rien à exiger de l'ignorant, sa science ne fait pas de lui un chef ! Seulement lorsqu'il s'agit de mathématiques son calcul sera pris en compte et l'ignorant l'admet naturellement).

Le paradigme de la république (la cité image de la justice) est une méthode d'analyse et non un dogme ou une doctrine constituée. Au lecteur de comparer le rapport des trois parties de l'âme et celui des trois parties de la cité, et cela dans les deux sens. De la même façon les termes de démocratie, oligarchie, aristocratie, etc. sont des instruments d'analyse : aucun régime réel n'est seulement démocratique ou aristocratique, etc. Que nous apprend la correspondance entre l'harmonie ou la cacophonie d'une âme en ses trois parties et l'ordonnance de la cité ? Par exemple dans la cité oligarchique, le désir des richesses l'emporte sur tout autre considération et donc l'intellect et le cœur sont au service de la cupidité qui détermine et la vie des individus et celle du tout. Dans son Platon<sup>12</sup>, Monique Dixsaut parle justement de l'émergence de la politique à partir de l'économie, c'est-à-dire de l'avidité illimitée. Est-il permis d'ajouter que les modernes ont perdu le sens de l'*Hybris* et de l'*apeiron* qui habitent le désir humain ? La démesure, le dépassement de la mesure, l'absence de mesure et comme l'incommensurabilité, l'indéfini de l'*apeiron*, l'indétermination ou le n'importe quoi. Quand l'économie a pour principe l'avidité et elle seule, elle n'a plus de loi. Il ne lui reste alors que les statistiques.

L'analogie de l'âme et de la cité est inséparable de l'idée qu'il n'y a pas d'humanité possible en dehors d'une cité - et réciproquement. Autrement dit la politique, si c'est le gouvernement de la cité, ne détermine pas seulement le sort de la cité mais celui des hommes : il ne peut y avoir de philosophes véritables dans une cité démocratique et l'existence de Socrate est une sorte d'aberration. Inversement il n'y aura pas de cité bien gouvernée sans de vrais philosophes et si les autres hommes sont prisonniers de leur avidité et de leur cupidité. Là où il n'y a pas de philosophes (les philosophes se jugent à leur manière de vivre), il ne peut y avoir de *politeia*, c'est-à-dire de constitution tempérée, harmonieuse, où aucune partie n'est soumise au despotisme d'une autre ni n'en soumet une autre. Et quand même un homme parviendrait dans une telle cité à la sagesse véritable, il ne pourrait transformer la cité que s'il y avait le pouvoir absolu - ce qui paraît improbable : Platon accumule les raisons pour lesquel-

---

<sup>12</sup> Vrin p. 218

les le meilleur régime n'est pas près d'être réalisé. De même que dans *La République*, le bateau ivre (488) n'a pas de pilote, selon *Les lois* (708 e), ce sont les circonstances qui font les lois – et non un homme, une raison. C'est pourquoi les hommes invoquent le hasard ou la Fortune. Or que faut-il pour qu'il y ait une véritable législation ? Trois éléments : le dieu, l'occasion ou la fortune, et la *technè*, l'art. Il faut outre le dieu et le hasard un homme qui dispose de l'art de légiférer comme le pilote du navire de l'art de piloter sans lequel il ne pourrait sauver le navire, le médecin de la médecine, le général l'art militaire. Sans son art, aucun d'eux ne pourrait réussir ce qu'il entreprend. Art, ici, n'a pas le sens moderne de pratique irréductible à la théorie : il s'agit d'un art qui est raison et que Platon ne distingue pas de la science ; il se reconnaît comme elle à ce qu'il est transmissible : Périclès ou Thémistocle ont peut-être mené de belles actions, mais ils ne l'ont pas fait en vertu d'un art, car s'ils l'avaient fait ainsi, ils auraient pu enseigner cet art : or leurs enfants à qui ils ont par exemple appris à monter, n'ont rien de « politique »<sup>13</sup>. Mais l'art ne suffit pas : il faut aussi le pouvoir, la *dunamis* (709 e). Le législateur a besoin d'un tyran qui soit jeune, ouvert, sage, tempérant, courageux, magnanime, doué d'une belle mémoire. Ainsi la fondation d'une cité digne du nom de cité requiert deux hommes exceptionnels : le texte des *Lois* décompose le philosophe-roi de *La République* en deux personnes, un tyran qui a tout pouvoir, et un législateur divin, comme si Platon distinguait alors volonté et entendement<sup>14</sup>. La réalisation de la vraie cité ne paraît donc pas plus probable ! Le lecteur de Platon le croira-t-il utopiste, et imaginant vainement qu'un jour cela arriverait ? Ou apprendra-t-il de lui qu'il n'y a rien à attendre de la politique ?

Des conditions nécessaires à la réalisation de la cité juste, l'Athénien (en 710 e) tire une classification des régimes politiques depuis celui qui a le plus de chance de pouvoir être réformé jusqu'à ceux qui sont impossibles à réformer : tyrannie, monarchie, une sorte de démocratie, oligarchie. Platon force le lecteur à penser au lieu d'appliquer des concepts tout faits. Ici le principe de cette hiérarchie n'est pas celui de *République* VIII-IX. On voit qu'il n'y a pas là une doctrine ou une classification figée des régimes : ces catégories n'ont pas le même sens selon les contextes. L'oligarchie comporte plus d'hommes puissants que les autres régimes, tous les riches qui n'obéiront pas aux lois et c'est donc le plus inapte des systèmes à la réforme. La démocratie mise ici en un rang supérieur est « une sorte de démocratie » : la revendication de liberté ne va pas jusqu'à détruire l'autorité des lois, contrairement à ce qui se passe dans la démocratie dépeinte dans *La République*. Au plus haut la tyrannie est le

<sup>13</sup> Cf. *Ménon* (dialogue avec Anytos 94 b).

<sup>14</sup> La *Lettre VII* (335 d) formule la même idée de l'alliance de la *philosophia* et de la *dunamis*, (et toujours l'égalité entendue comme soumission à une loi commune qui vise l'intérêt du tout et non d'une partie).

régime qui a le plus de chance de devenir bon à condition toutefois que le tyran est un homme exceptionnel qui rencontre un législateur. Mettre au premier rang, même de ce point de vue, la tyrannie, ne peut manquer de choquer, et Clinias dit ne pas du tout désirer voir une cité tyrannique. Mais il accorde que les changements dans les mœurs et les lois sont plus facilement obtenus dans une cité gouvernée par un seul homme qui détient un pouvoir absolu. N'est-ce pas une nouvelle façon de montrer que le meilleur régime n'est pas près d'arriver, d'autant que, si l'on lit attentivement, on voit que le tyran dont parle l'Athénien obtient ces transformations par son exemple. Ce n'est donc pas le tyran de *La République* ou du *Gorgias*. Platon est chaque fois aussi énigmatique : d'un côté, il le répète à l'envi, les transformations envisagées n'ont rien d'impossible, mais de l'autre il répète aussi qu'il faut des hommes divins pour les réaliser. Ainsi ce qui est conforme à la nature des choses n'a aucune chance d'être réalisé. Aussi cette concordance est-elle présentée (IV 711-712) dans une fable : elle a eu lieu du temps d'Homère, et n'est plus de mise aujourd'hui. Les conditions de réalisation de la cité juste, la seule qui soit vraiment une cité, n'ont été remplies que dans un passé mythique et non historique, âge d'or qui n'a donc jamais existé. Si la cité de premier rang des *Lois* appartient au temps du mythe, pourquoi ne pas dire que la cité en paroles de *La République*, image de la justice, est elle aussi une fable ?

L'histoire humaine, l'histoire des cités grecques et des empires barbares n'est que décadence : le monde marche à l'envers. Dans *La République*, le *Politique* et les *Lois* on ne trouvera rien qui ressemble à ce que nous appelons une philosophie de l'histoire. Sans vouloir réduire la pensée de Platon par une interprétation historique, qui en ferait seulement la pensée d'une époque révolue, ne faut-il pas toujours voir en arrière plan de la « politique » platonicienne la mort de Socrate et la décadence athénienne, dont le *Gorgias* montre le lien ? Dans l'*Apologie* Socrate sait qu'il sera condamné pour avoir voulu réveiller les athéniens gorgés de richesse et de puissance : il avait compris que l'impérialisme athénien ne pouvait conduire qu'à la catastrophe finale. De même dans *les Lois*, l'Athénien s'en prend à la cette politique, qui a fait qu'au lieu d'hoplites Athènes s'est donné une flotte dont les victoires reposent non plus sur le courage des citoyens mais sur l'habileté des pilotes.

Si le meilleur régime ne risque pas d'exister, il faut déterminer quel régime, certes inférieur, « le moins pire », peut être réalisé dans une cité humaine : de là un autre usage des mêmes catégories politiques (IV 712 d). L'Athénien demande à Clinias et Megillos quelle est la *politeia* - le régime - de leurs cités, de la Crète et de Sparte. Ils disent qu'ils ne peuvent répondre à la question posée parce qu'il tient de tous ces régimes à la fois, et l'athénien en conclut que leurs cités ont une bonne constitution. Ainsi ces catégories ne définissent pas à proprement parler des régimes politiques, mais des types d'autorité ou de gouverne-

ment qui doivent être combinées pour former un véritable régime politique, ce qu'Aristote retiendra. Les « régimes » qui ne comptent qu'une seule façon d'exercer l'autorité, une seule « cratie » ou «archie» si je puis dire, monarchie, démocratie ou oligarchie, etc. sont tous tels qu'une partie de la cité y est maîtresse des autres et donc aucun d'eux n'est juste. Les termes utilisés pour désigner cette domination et la servitude qui en est la conséquence sont *despotizein* et *douleuo* : 713a1 - il y a despotisme et esclavage là où une partie l'emporte sur les autres ou sur le tout. Tout régime est despotique en quelque façon quand une partie de la cité domine les autres, et c'est le cas de tous les régimes qui sont ici nommés, c'est-à-dire nommés à partir d'une partie dominante. La république suppose que nul ni aucune partie de la cité ne domine les autres. Là où il y a un maître, il n'y a pas de vrai gouvernement, c'est l'anarchie<sup>15</sup>, ou, faute d'autorité, la violence.

La *politeia* ou *république* ne se définit par aucune des catégories ordinaires, mais par la loi. Comme il n'y a pas d'homme capable d'être philosophe et roi, il faut comme le dit *Le Politique*, que les hommes se donnent des lois. Les lois sont l'imitation du meilleur gouvernement, celui qui existait du temps de Chronos (713 e). A ce conte, Platon ajoute une étymologie à la manière du *Cratyle* : le jeu de mots *nomos/noos*, loi/intellect - car c'est un jeu de mots et non une étymologie encore incertaine des anciens, contrairement à ce qu'on peut lire dans certaines notes de traducteurs érudits - est là pour que nous nous souvenions que la loi est une imitation de la raison divine. Ce qui s'entend en deux sens : positivement, il s'agit du caractère sacré des lois, négativement, les lois ne sont qu'un pis aller ! Nous retrouvons toujours la même aporie : il faut des lois parce qu'il n'y a pas d'homme divin disposant du pouvoir absolu, les lois ont besoin au moins pour être gardées d'hommes parfaits. Il ne s'agit pas de rois philosophes, mais seulement de gardiens et il est certain sans eux que tout dégénérera. Il faut des lois parce que les hommes ne sont pas des dieux et l'on sait qu'ils feront tout pour les détourner.

Jacques Bouveresse, dans une conférence<sup>16</sup> du 21 janvier 2000 sur les Lumières telles que Kant les définit dans son opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* dit : « Le point de vue de la généalogie nietzschéenne et post-

---

<sup>15</sup> La Convention a institué les concours de recrutement pour les ingénieurs, etc. de sorte que le critère de la compétence remplace celui de la noblesse de sang. Tel est le principe républicain d'égalité : confier chaque fonction à celui qui en est le plus capable. C'est un principe aristocratique au sens platonicien de ce terme : celui qui sait « commander » dans son domaine. Le tirage au sort serait un système démocratique fondé sur une autre sorte d'égalité, etc. Il est permis à partir de là de formuler des problèmes : l'élection d'un homme à une fonction quelconque est-elle démocratique ou aristocratique ? Si nous supposons que l'élu est choisi sur le critère du meilleur, elle est aristocratique et non démocratique. S'il s'agit d'élire un représentant du peuple, il en va tout autrement : élire un chef d'Etat et élire un député sont deux actes de nature différente. Etc.

<sup>16</sup> <http://agone.revues.org/index192.html#ftn19>

nietzschéenne, à laquelle on peut rattacher, directement ou indirectement, des philosophes comme Foucault et Deleuze, est que ce qui se présente comme une option en faveur de la raison et de la vérité peut être interprété comme une chose bien différente, à savoir comme l'expression d'une forme particulière et dégradée de la volonté de puissance. Il existe une perspective, à laquelle les intéressés sont par définition incapables d'accéder, qui permet de faire apparaître l'adhésion à un paradigme comme celui de Kant ou celui de l'*Encyclopaedia Britannica* [citée plus haut dans l'article] comme étant elle-même l'effet d'une forme de rancœur ou de ressentiment qui se présente sous le masque d'une préférence et d'une décision rationnelles ». Il est permis de reprendre cette défense des Lumières et de leur formulation kantienne pour s'opposer à un certain mépris de Platon chez des philosophes de profession parfois bien intentionnés : soutenir que par sa nature même le savoir est pouvoir, c'est rompre avec la tradition philosophique. Certes, une critique sociale des institutions du savoir et de la manière dont ceux qui possèdent certains savoirs en font les instruments de leur carrière ou de leur domination sociale et politique présente un intérêt certain. Mais lorsque cette critique prétend que le savoir est par sa nature une manière de pouvoir, pouvoir signifiant pouvoir sur les autres, oppression, alors en effet ce que Platon appelait *philosophie* a disparu. Platon avait compris le lien de la science philosophique et du pouvoir, de la pensée et de la politique : toute son œuvre est fondée sur l'idée que le savoir véritable délivre à tout jamais du désir de pouvoir, de l'ambition, tandis que l'ignorance et les faux savoirs nourrissent le pouvoir tyrannique. Husserl répétera que dans toute société il y a une liaison intime entre l'idée du savoir et l'idée de la politique. Le mépris du savoir chez ceux des penseurs contemporains dont la tâche était pourtant de porter haut le flambeau de la philosophie a pour conséquence le plus grand vide politique et la réduction de la philosophie à l'idéologie. Il est devenu inconvenant de soutenir que la philosophie est la reine des sciences. Or si le savoir dont nous parlons ici suppose la propédeutique mathématique, il ne se réduit nullement aux sciences positives. Philosopher, c'est comprendre, et comprendre, c'est prendre soin de son âme et non désirer l'emporter sur les autres. Il n'est pas vrai que le discours de Socrate dans le *Gorgias* et son parti pris de la vérité contre l'apparence, fondement de son refus de la tyrannie, soient l'expression de passions qu'il ne veut pas s'avouer.

La première page du livre IX de *La République* commence l'examen de la tyrannie par celui de l'homme tyrannique et de ses désirs. Socrate considère le rêve comme révélateur des désirs des hommes. Quand des excès de toute sorte troublent notre sommeil, « tandis que la partie bestiale et sauvage, s'étant emplies de nourriture et de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l'avant et à s'assouvir son penchant propre, tu sais fort bien qu'en une telle occurrence, il n'est point d'audace devant

quoi elle recule, comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion : ni en effet devant l'idée de vouloir s'unir à sa mère (d) ou à n'importe qui, homme, divinité, bête ; de se souiller de n'importe quel meurtre ; de ne s'abstenir d'aucun aliment. En un mot, sur aucun point elle n'est à court de déraison ni d'indifférence à la honte ». Au contraire le sage est celui des hommes dont les rêves sont les moins dérégés. Chacun a les rêves qu'il mérite, les rêves qui correspondent à ses appétits et à son cœur, à ce qu'il a su ou non contempler, c'est-à-dire à ce qu'il a fait de lui-même au cours de sa vie. L'homme rêve comme il veille. Si donc le rêve révèle vrais les désirs d'un homme, ces désirs ne sont pas les mêmes selon qu'il est sage ou tyrannique : ainsi Socrate ne parle pas des désirs sans prendre en compte l'attitude que chacun adopte à leur égard. C'est qu'ils ne sont pas en nous sans nous, comme des êtres ou de forces naturelles, mais ce qu'ils sont dépend de ce que nous en faisons. La définition de la nature de nos désirs ne doit donc pas être séparée du jugement moral porté sur eux : Platon refuse toute psychologie ou tout naturalisme qui considérerait que les désirs ont une réalité indépendante de ce que nous en faisons. En ce sens il n'y a pas de nature humaine : il n'y a pas d'anthropologie platonicienne, à moins de ne pas séparer l'anthropologie et la morale, morale qui est d'abord la morale de la pensée, la volonté de comprendre.

Nos désirs ne deviennent tyranniques que si nous les abandonnons à eux-mêmes au lieu de les soumettre à la partie raisonnable de notre âme : la raison et la loi seule les ordonnent et les accordent entre eux et avec les autres parties de nous-mêmes. L'homme est ce qu'il fait de lui-même. Il suffit qu'il prenne pas sa vie en main, pour devenir le pire des êtres vivant, pire que les bêtes les plus sauvages, un monstre. Si au contraire par l'éducation et par les lois il parvient à imiter le divin, alors il sera lui-même divin. La fable de la métempsychose ne signifiait pas que Platon croyait ce qu'il appelle des contes de bonnes femmes, mais que chacun a le destin qu'il a choisi – comme le dit le mythe d'Er le pamphylien à la fin de *La République* : chacun peut se diviniser ou devenir loup, serpent. Il y a toute une zoologie symbolique à la fin du *Timée* qui mérite qu'on y prête attention. Pourquoi faut-il donc que la cité ou l'âme soient gouvernées et que l'intellect exerce son autorité sur les appétits ? Parce que les appétits d'eux-mêmes ne peuvent en nous que se développer indéfiniment, comme on le voit chez les tyrans dont les désirs s'exacerbent d'autant plus qu'ils peuvent les satisfaire. Les désirs en l'homme ne sont pas naturellement réglés. La limite, la proportion ou la mesure, la détermination ou la règle qui en l'animal appartient à sa nature, à la nature, en l'homme est absente : à lui de l'apporter, par la pensée, ou bien ce sera la violence et les discordes intestines et extérieures. Les désirs sont en nous une sorte de matière en attente de détermination, prêts à s'humaniser si la parole les adoucit et les pacifie contrairement à la rhétorique de Gorgias et des politiques, qui les nourrit, et prêts à

s'exacerber si nous n'y prenons garde. La vie d'un homme ou d'une cité sans gouvernement est une chute sans fin : il suffit que nous manquions de vigilance pour que nous soyons entraînés et ne puissions plus remonter la pente. Ainsi le gouvernement n'est pas le pouvoir entendu au sens de pouvoir d'un homme ou d'un groupe d'homme sur les autres, et de la même façon le gouvernement de soi n'est pas le despotisme de la raison ou d'une part de soi-même sur les autres. Gouverner, c'est prendre soin de la vie du tout : s'il y a an-archie, c'est la guerre intestine et le despotisme. Le conflit de la raison et des passions ou des appétits résulte de l'absence d'autorité. Il faut une éducation, une cité et ses lois. Socrate se soumet aux lois et accepte d'être exécuté non parce qu'il a passé un contrat avec elles mais parce qu'il sait que sans elles il n'aurait pas pu être Socrate : la cité – la politique – est nécessaire à la civilisation sans laquelle il n'y a pas de philosophie possible. La philosophie platonicienne est une philosophie politique en tant qu'elle médite la nécessité pour l'homme de se diviniser par la contemplation de la vérité, faute de quoi il devient un monstre. C'est pourquoi Platon nous invite partout à être vigilants. Par exemple le philosophe platonicien s'interdit d'écouter n'importe quelle musique ou de pleurer devant n'importe quel spectacle tragique. C'est pour cela aussi qu'il s'intéresse à la petite enfance et au détail de notre développement affectif. Il n'est pas victime du désir fou de régenter jusqu'aux nourrices. Il sait que le mal ne procède pas d'une volonté de mal, mais de nos petites démissions successives qui laissent grossir sans que nous nous en rendions d'abord compte la part appétitive ou désirante de nous-mêmes et finissent par lui abandonner le pouvoir. Ici, la comparaison politique est plus qu'une comparaison, comme celle de la cité et de l'âme dans *La République* : à force de petits Munichs, on arrive sûrement à la catastrophe. Et si entre l'ordre qu'est le *cosmos* et celui de la cité et de l'âme, l'analogie est formulée dans des fables ou des mythes, l'analogie entre le gouvernement de soi et le gouvernement de la cité est d'une autre nature ; ce n'est pas seulement une façon de parler ou de se donner un modèle à suivre. Il est vrai que dans une cité où règne la cupidité les meilleurs seront traders et non philosophes. Ceux qui font professions de philosophie, en dehors des tâches des lycées et des universités, ne seront que des amuseurs publics. Et lorsque la cité s'effondre, il ne reste plus que l'amitié et la communauté des philosophes dans l'Académie.

#### REMARQUE SUR L'IDEE D'UNITE AFFECTIVE D'UNE CITE.

La *sympa'theia* (com-passion) d'*Hippocrate* est l'unité affective de l'organisme vivant, qui souffre tout entier de ce dont souffre la moindre de ses parties. Ce qu'on retrouve dans la cosmologie et la médecine stoïciennes avec la causalité immanente du souffle divin qui relie toute chose en un système où tout est nécessaire. Ce n'est pas un détermi-

nisme, où tout effet résulte d'une série causale, mais une symphonie ou une sympathie universelle, causalité totale et non simple rapport de causalité entre deux phénomènes. Le destin stoïcien est une conspiration universelle – *sum-pnoia* – *con-spiritus*. Le mélange total en quoi consiste le monde signifie qu'il y a une sympathie universelle. Le tout est immanent à ses parties, les parties ne sont pas extérieure au tout comme dans un mécanisme ou dans un jeu de construction. Cicéron, dans le *De fato* IV, V, VI, dit *contagio rerum* pour *sympnoia* et *sympatheia* : tout conspire à la vie du tout (conspirer, respirer ensemble comme dans un chœur : exemple de dégradation du terme donc dans son usage aujourd'hui!). cette totalité rationnelle, organisée, est un grand vivant, et non une machine. Le destin stoïcien signifie l'unité de la nature : la nécessité signifie l'harmonie des parties, *naturae contagio* (*De fato* III 5). C'est une cosmologie de l'unité du monde comme amour et non comme résultant d'une rencontre ou d'un choc (voilà le contraire de l'épicurisme!) ou d'un lien externe comme une colle. Un seul et même *logos* lie et gouverne le monde, une seule loi préside au devenir de toute chose et unit le monde comme une cité. *Consensus* dit aussi le latin stoïcien, unité de conscience.

*Consensus* est la traduction latine du grec *sumpatheia*, ce qui signifie que « les états et les actions des parties de l'organisme se déterminent les uns les autres par communication sensitive ». Cette idée d'une sympathie des organes encore présente dans la physiologie du début du XIX<sup>e</sup> et reprise par Auguste Comte : « il importe dans la théorie de l'organisme social le concept de *consensus*... *Consensus* devient alors synonyme de solidarité dans les systèmes organiques, et Comte esquisse une série des degrés du *consensus* organique, dont les effets sont d'autant plus stricts qu'on s'élève du végétal à l'animal et à l'homme (*Cours*, IV, leçon. XLVIII) ». *Consensus* ainsi identifié *solidarité*, « on ne sait plus, de l'organisme ou de la société, lequel est le modèle, ou du moins la métaphore, de l'autre ». (Nous suivons ici l'article *vie* de Georges Canguilhem, dans *l'Encyclopédia universalis*). Ainsi, comme chez Platon, le « paradigme » peut être pris dans les deux sens. Il est présent dans la *Critique de la faculté de juger* au § 65 où Kant note que la république française s'est comparée à un organisme. Claude Bernard va de l'Etat libéral à l'organisme pour formuler l'idée de milieu intérieur et d'autonomie des organes dans un organisme supérieur. Alors que dans tous ces cas, il s'agit de comprendre la politique comme paix, Nietzsche reprend la métaphore politique en un tout autre sens, pour penser le rapport des parties comme conflit, comme guerre : si le corps perd alors son unité de substance, il conserve une certaine unité, celle qui résulte du jeu conflictuel des forces ou des volontés ou des instincts dont il est fait.

ERISTIQUE ET DIALECTIQUE,  
OU POURQUOI SEULS LES VRAIS PHILOSOPHES  
PEUVENT REELLEMENT GOUVERNER.

On trouve en République V 453 e - 455 a un passage en apparence anodin. La question ne porte plus sur l'objet du dialogue (la fonction propre des femmes dans la cité) mais Platon impose à son lecteur un détour pour distinguer le dialogue (c'est la première fois que dans cet ouvrage ce terme est utilisé : 454 a) ou la dialectique, et l'éristique. Par là il permet de comprendre pourquoi seul le dialecticien est capable de gouverner.

Socrate, ayant soutenu que les femmes peuvent être « gardiennes » comme les hommes, demande si cette affirmation ne va pas contre le principe établi aux livres précédents, selon lequel chacun doit remplir dans la cité la fonction qui lui est propre et qui correspond à sa nature. Aux femmes donc les fonctions féminines ! Contrairement à ce qui a été admis par Socrate, les mœurs athéniennes qui veulent que les femmes soient cantonnées dans la maison, que leur fonction soit donc économique, c'est-à-dire domestique et non pas politique, comme celle des hommes, ne sont pas contre nature. Cette objection ne vient pas de la résistance des préjugés liés aux mœurs, mais d'une exigence légitime de non-contradiction, de conséquence, et la conséquence est la philosophie même. Glaucon est donc fort surpris lorsque Socrate, avant de la réfuter, la met sur le compte de l'esprit de contradiction, tendance insidieuse à « l'éristique » - d'autant que tout a été fait pour la lui faire approuver. Platon nous conduit ainsi à une réflexion sur la dialectique : elle seule permet de juger des identités et des différences et ainsi de déterminer en quoi les fonctions des hommes et des femmes sont ou non identiques ou différentes. Elle nous libère des préjugés liés aux mœurs dont nous voyons qu'elles n'ont rien de naturel - et en ce sens les sophistes ont raison -, mais contrairement à eux, Socrate fonde cette conclusion sur la connaissance de ce qui est naturel.

Parce que, entre hommes et femmes, il y a une différence de nature, celle du sexe ou du genre, il semble qu'ils doivent remplir des fonctions différentes. Or de quelle espèce de différence s'agit-il ? Socrate a délibérément omis de le dire. Cette différence (les unes enfantent, les autres fécondent), et la différence entre les aptitudes à remplir les autres fonctions nécessaires à la vie d'une cité sont deux espèces de différences. Nous voyons donc l'erreur de Glaucon : il ne savait pas ce qu'il disait lorsqu'il parlait d'identité ou de différence parce qu'il n'avait pas examiné en quoi ou relativement à quoi il y avait ou non identité ou différence. Ainsi croyant qu'entre l'affirmation de la différence des sexes et celle de l'identité de fonction, il y avait contradiction, Glaucon était victime de l'esprit de contradiction, de l'amour de

la discorde (*Eris* est la déesse de la discorde) : à son insu et malgré lui, il avait oublié de dialoguer, il dénonçait une contradiction qui n'était que dans les mots. Parce que l'identité et la différence ne sont pas affirmées sous le même rapport, il n'y a pas contradiction dans la thèse socratique.

Notre amour de la vérité nous emporte de telle sorte que nous ne retenons plus que l'aspect formel et verbal de la dialectique : argumenter au lieu de penser est le vice des philosophes de profession, qui oublie le sens ou le contenu pour ne plus prendre en compte que l'opposition des termes. On en vient alors à ne plus pouvoir lire un texte philosophique sans y trouver des paralogismes<sup>17</sup>. Pour finir on ruine toute confiance en la raison : de l'esprit de contradiction ou « antilogique » naît la « misologie », la haine de la raison, dont traite le *Phédon*.

Que signifie donc ceci, qu'en matière de distinctions sociales et professionnelles, la différence des sexes n'a pas plus de sens que celle des chauves et des chevelus ? La plaisanterie ne doit pas nous laisser croire qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter. Glaucon, interlocuteur de qualité, a été trompé par Socrate et bute sur une difficulté : Platon nous indique par là qu'elle est considérable, et qu'elle ne tient pas seulement au problème de la place de la femme dans la cité, mais à la nature de la dialectique. Platon écrit sous forme de dialogues pour que nous nous demandions toujours sous quel point de vue un propos doit être compris et que nous ne nous imaginions pas que la vérité peut être exposée et « lue » sans que nous ayons à faire tout le travail dialectique de distinction : penser, c'est toujours en effet déterminer des rapports entre les choses, c'est-à-dire concevoir des différences ou des identités. Au lecteur donc de parvenir par ses propres forces à la vérité à partir de quelques indications. L'exemple des chauves et des chevelus risque donc, par son côté délibérément caricatural, de nous faire oublier la difficulté majeure, à savoir le sens de la dialectique, la différence entre philosophique et éristique.

D'une part, trouver ridicule que les femmes s'entraînent nues avec les hommes dans un gymnase (452 a sq.) est aussi ridicule que faire de la différence entre chauve et chevelu un principe de sélection des savetiers. Or la différence des sexes justifie aux yeux des athéniens une différence considérable entre le statut social des hommes et des femmes : voilà qui devrait plus encore prêter à rire que l'exemple des savetiers chauves ou chevelus. D'autre part la dialectique met en cause les croyances et les coutumes les moins contestées par cela seulement qu'elle nous impose de faire des distinctions en sachant précisément en quel sens nous les faisons (déterminant non seulement des différences, mais en quoi il y a différence ou identité, et de quelle espèce sont la différence ou l'identité). Par là s'explique que Socrate, pour avoir seulement voulu dialoguer, se soit fait

---

<sup>17</sup> Cf. Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, I, 148-151, Post-scriptum en guise de non-réponse à Jonathan Barnes. Vrin 2000.

des ennemis : l'homme qui recherche un véritable accord par le dialogue est plus dangereux pour la cité et ses traditions que le sophiste avec son éristique.

Ainsi la difficulté de la dialectique ne tient pas seulement au poids des préjugés sociaux : elle réside en ceci qu'il faut distinguer une différence ou une identité *relatives* (en ceci ou cela, relativement à – *pros* – ceci ou cela) et une différence ou une identité *en tout* (*pantôs*, absolument). Notre page appelle « espèce de différence » ou d'identité la différence ou l'identité relative : il y a plusieurs façons d'être différent ou identique et la dialectique a pour tâche de discerner cette diversité de rapports. D'où les exemples donnés par Socrate et qui paraissent enfantins : il y a identité de nature en l'homme « doué pour la médecine » et l'homme « qui a l'esprit médical », mais non entre l'homme « doué pour la médecine » et l'homme « doué pour la construction », parce que nous parlons ici d'identité ou de différence sous un seul et même rapport, celui du don pour un métier ou un art (et non sous le rapport du sexe ou de la chevelure). Qu'il y ait entre hommes et femmes une différence de nature, ou plutôt une différence naturelle ou dans leur nature, nous ne le nierons pas, mais ce n'est pas une différence absolue, c'est-à-dire qui les distingue *en tout* et par exemple en aptitude militaire ou philosophique.

Ainsi la dialectique est l'art de distinguer les différents rapports sous lesquels nous affirmons ou nions ce que nous affirmons ou nions, art de distinguer les espèces ou les genres, art de diviser selon les bonnes articulations comme le dit le *Phèdre* avec la comparaison du boucher qui sait découper le poulet selon ses articulations naturelles. Cette réflexion prolonge dans *La République* la formulation du principe de contradiction donnée au livre IV avec l'exemple de la toupie (437 sq.) : elle se meut autour de son axe mais demeure immobile si l'axe tourne autour du même point sans la déplacer horizontalement ; on peut donc dire sans se contredire qu'elle est mobile et immobile, ou encore l'exemple de l'archer (439 b). Si nous oublions de déterminer *sous quel rapport* les propositions considérées sont prises, nous risquons de prendre une contradiction verbale et seulement apparente pour une réelle. Mais le travail de distinction et de division qui permet d'échapper à l'accusation de contradiction n'est pas seulement une affaire de logique<sup>18</sup> : il y va du contenu même de la pensée. Platon ne sépare forme ou la validité logique et le contenu de vérité.

Ainsi la première vague du livre V de *La République* (l'affirmation de la compétence militaire des femmes) doit être articulée à la troisième : le philosophe roi. Ce qui est dit de l'égalité des femmes et des hommes n'a de sens que pour le philosophe. Socrate savait donc ce qu'il disait lorsqu'il refusait de parler de la question des femmes à cause de la difficulté de la tâche. Il craignait certes les résistances liées

<sup>18</sup> Cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin 2001, p. 68, p. 157... etc.

aux préjugés sociaux. Quelle idée en effet de donner aux femmes une éducation complète, de leur apprendre la musique qui comporte toutes les Muses, c'est-à-dire de les juger dignes de la *paideia* tout entière. En faire des guerriers et envisager qu'elles puissent devenir « rois » – philosophes reines, c'est renverser tous les préjugés. Mais la difficulté tient surtout à ce que voir clair dans ces questions suppose que nous sachions distinguer par le dialogue sous quel rapport nous considérons deux choses comme identiques ou différentes : voilà pourquoi ne peut décider de ce qui est le meilleur pour la cité qu'un vrai dialecticien. Sinon, c'est le règne des savetiers chauves ou chevelus.