

RÉPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE  
UNION - DISCIPLINE - TRAVAIL

ANNÉE UNIVERSITAIRE  
2004-2005

Ministère de l'Enseignement Supérieur

ET DE L'INNOVATION TECHNOLOGIQUE



UFR DE SCIENCE DE L'HOMME  
ET DE LA SOCIÉTÉ

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

THÈSE UNIQUE POUR LE DOCTORAT  
SPÉCIALITÉ : PHILOSOPHIE ANTIQUE

**THÈME**

**Justice et Bonheur dans le gorgias et La République de Platon**

Présentée par :

Mme Elise YAPO

Sous la Direction du

Professeur Tanella Boni Koné

Professeur Titulaire à l'Université  
d'Abidjan-Cocody

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il se pose de plus en plus un problème de justice dans notre société, qui remet en cause la morale telle que préconisée par plusieurs penseurs à savoir, Platon, John Rawls, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Robert Nozick ...

C'est à ce titre que notre souci de justice nous a conduit dans La République de Platon où ce problème de justice a été traité afin de comprendre l'origine des conflits internes, des guerres, des génocides, de l'injustice dans le monde.

Pourquoi Platon? Pourquoi s'en inspirer pour entreprendre une tâche réflexive sur la justice. Quelles sont les raisons qui ont motivées un travail sur ce thème ?

Les raisons qui ont motivées notre choix sont nombreuses. Et celles-ci sont aussi internes qu'externes à l'œuvre de Platon. Un argument tiré de l'histoire nous sera utile, d'autant plus que d'une manière générale, la justice n'est pas étrangère à l'histoire de la philosophie. On peut même la considérer comme un thème majeur si l'on s'en tient au nombre de philosophes qui l'ont abordé. Cela tient sans doute au fait que, comme le remarque Montesquieu : «la plupart des vertus ne sont que des rapports particuliers mais la justice est un rapport général : elle concerne l'homme en lui-même : elle le concerne par rapport à tous les hommes»<sup>1</sup>. Dans cette perspective Aristote avait déjà noté avant Montesquieu que : «la justice est la vertu achevée parce que celui qui la possède est capable de la pratiquer envers autrui et pas seulement pour lui-même, car beaucoup peuvent pratiquer la vertu dans les affaires personnelles mais en sont incapables dans celles d'autrui »<sup>2</sup>. La notion de justice est aussi ancienne que la philosophie politique, et elle est étroitement liée à celle du droit . Du latin *justicia* , et du grec *Dikaionè* , la justice renvoie à la fois à une vertu (dont la possession et la pratique régulière font d'un homme un "juste") et à une certaine répartition des biens. La compréhension de la justice présuppose la

<sup>1</sup> MONTESQUIEU cité par AUROUX (S.)- Les Notions philosophiques (Paris, PUF, 1990)

<sup>2</sup> ARISTOTE.- Ethique à Nicomaque V, 4 (Paris, Vrin, 1967) , traduction de J. TRICOT , PP. 1130 a - 19

possibilité d'une critique de l'injustice qui repose sur la confrontation de plusieurs conceptions de la justice.

Platon est l'auteur le mieux indiqué pour comprendre la raison qui nous amène à évoquer son œuvre La République dans notre quête de justice. La République part d'une discussion sur la nature de la justice où est examinée tantôt la justice comme obéissance aux lois, tantôt la justice comme ce qui profite au plus fort. Socrate qui est le porte-parole de Platon amène ses interlocuteurs à l'idée que c'est en réfléchissant sur ce qu'est une cité juste que l'on comprendra ce qu'est la justice en l'homme. La cité reflète la hiérarchie des parties de l'âme (l'intelligence, la colère ou le courage, le désir); de la même façon que dans un homme juste, la raison commande le courage et maîtrise le désir, la cité juste sera gouvernée par les plus raisonnables (les philosophes) qui dirigeront les soldats (dont la vertu est le courage) pour mieux gouverner le commun des hommes, dominés par le désir. En effet, le gouvernement des philosophes ne s'oppose pas seulement à la démocratie mais à la majorité des régimes "oligarchiques" ou "timocratiques".

A ce titre, La République implique aussi une certaine limitation du pouvoir de la loi, qui constituait pour les Grecs la base de leur organisation politique. Pour le Platon de La République, la loi est certes indispensable à l'établissement de la justice, mais aussi l'une des pré-conditions de la cité ; parce qu'elle est le moyen de l'éducation du citoyen à l'obéissance. Mais la création de la cité est elle-même antérieure à la justice, puisque celle-ci naît du besoin de socialisation. La justice dans la cité est l'équivalent "en gros caractères" de la justice dans l'âme. En conséquence, l'obéissance aux lois n'est pas le critère ultime de la justice, puisque la vertu de la justice désigne une certaine disposition intérieure de l'âme et non pas une manière de se comporter avec autrui. L'homme juste est avant tout celui qui gouverne la partie supérieure de l'âme.

En effet, si nous avons considéré la justice et le bonheur dans le Gorgias et La République de Platon, c'est pour cerner la vision platonicienne de ce concept.

La République se présente comme un dialogue de maturité, constituée de dix livres, et a pour thème principal "la justice" ainsi que l'indique d'ailleurs son sous-titre. En cela il vise à répondre à la question qu'est-ce que la justice ? Cela est une évidence sitôt qu'on se réfère au texte : « Ecoute donc ce que je devais t'exposer en premier lieu : quelle est la nature et l'origine de la justice »<sup>3</sup>.

Toutes ces considérations ne soulignent encore jusqu'ici que l'aspect strictement politique de la justice. Ainsi dans sa recherche d'une définition de la justice Socrate réfute les conceptions des poètes et des tragiques qui étaient l'incarnation de la Grèce ; celles des orateurs et des sophistes vers qui les jeunes se tournaient pour parfaire leur langage en vue d'une bonne renommée. La République est comme la réponse d'un philosophe au besoin de justice de son époque. Malgré les désaccords que peuvent susciter ces positions, il est impossible de ne pas y voir à l'œuvre une ambition réformatrice dont la vocation s'inscrit dans la restauration des valeurs d'une cité en décadence.

Il est à remarquer qu'à la suite des guerres médiques, de la crise qu'a connue Athènes, a surgi dans cette cité un nouveau genre culturel. L'enseignement des orateurs et des sophistes apprenaient désormais aux jeunes comment parler et se défendre. Les orateurs et les sophistes dans le domaine moral et politique ont fini par convaincre les jeunes de ce que les lois dictant ce qui est juste ne sont que des inventions des hommes, des conventions arbitraires se modifiant d'une cité à une autre ; de même que les dieux ne sont que pure imagination des hommes permettant de consolider les institutions. A partir de cet instant ils montrent que la puissance du

---

<sup>3</sup> PLATON.- République II, 358 a – 359 a ( Paris, Garnier Flammarion, 1966) Introduction, traduction et notes par Robert BACCOU

discours est à même de fouler au pied toutes les valeurs de la moralité civique, religieuse. La parole est désormais devenue souveraine, une arme essentielle de la vie politique qui donne tout pouvoir à l'orateur habile. Désormais la vérité n'est plus, de même que la justice a disparu pour faire place à l'injustice et au mensonge. La dégradation de la cité a poussé Platon à dénoncer ces pratiques déshonorantes qui ont terni l'image d'Athènes à travers le Gorgias dont le sous titre est "De la rhétorique" et La République.

Platon à travers le Gorgias et La République pose les problèmes qui ont fragilisé Athènes et conduit ses citoyens vers une bassesse dans le comportement. Dans ces deux œuvres, il livre un rude combat aux marchands de sagesse que sont les poètes, les tragiques, les sophistes et les orateurs. Il refuse d'être un démagogue, un orateur en quête de gloire et de renommée. Il voudrait plutôt sortir ses concitoyens de l'ignorance dans laquelle ils étaient plongés par ceux qui se vantaient de maîtriser tout sujet alors qu'il n'en était rien. Platon voudrait donner une véritable formation philosophique à la jeunesse athénienne qui en resterait digne et lui inculquer la ligne de conduite à suivre pour demeurer dans la paix et la concorde. En cela, il les invite tous à cultiver la justice et à éviter les contradictions dans le langage de sorte à perdre la cité tout entière. En cela, La République rencontre le Gorgias œuvre de jeunesse dans laquelle il met à nu plus précisément les orateurs et les sophistes dans toutes leurs composantes, puisque dans cette œuvre, Socrate en échangeant avec Polos, Gorgias, Calliclès, fait ressortir la nature de leur art qui repose en fait sur les ruses oratoires.

A la différence de Platon qui demande de pratiquer la justice, les poètes, les tragiques, les sophistes et les orateurs prônent une justice d'apparence et Platon, face à cet amer constat interpelle la cité athénienne à se ressaisir.

La République et le Gorgias témoignent de la maturité et de l'optimisme intellectuels dont a fait preuve Platon pour établir un parallèle entre les situations historiques, socio-politiques et l'expérience personnelle. Ces ouvrages sont à la fois un aiguillon pour la création personnelle, et un instrument parfait procurant un apaisement profond à qui s'y consacre .

Platon n'était pas de ceux dont la pensée s'arrête à un moment donné. Dialecticien infatigable et subtil, son esprit travaillait sans cesse sur ses propres idées ; préoccupé d'en suivre toutes les conséquences et de résoudre les difficultés qu'il y découvrirait. Aux objections qu'il pouvait se faire quelquefois, s'ajoutaient celles qui devaient lui venir, soit des critiques du dehors, soit même des discussions avec ceux qui l'entouraient. Voilà pourquoi la perspective de La République est différente de celle Du Politique, Des lois, et de ses autres ouvrages. Dans Le Politique, la loi remplit bien dans la cité des fonctions importantes, mais il n'y a aucune raison que le véritable "politique" soit enchaîné à ses commandements, pas plus que le vrai médecin n'est lié par ses prescriptions antérieures, ou par le savoir déposé dans quelque recueil de préceptes et d'ordonnances . Le politique en tant que législateur, peut à tout instant changer la loi et même y déroger, en se fondant sur son savoir des choses singulières. De même, Les Lois recommandent un régime très éloigné de celui que décrivait La République. La cité Des Lois vit sous un régime modéré ou mixte, qui combine des traits "aristocratiques" et des traits "démocratiques".

Platon se dessine d'un écrit à un autre. Il renforce le caractère textuel de l'écrit platonicien. Il estompe, en fait, ce qui dans le prologue de La République ancrerait encore le propos platonicien dans un dialogue. Il excelle dans l'économie de ressortir progressivement les conditions de son énonciation du sein d'une discussion . La République, comme nous le savons, ne se laisse pas dévoiler aussitôt. Elle le fait en

particulier à un moment décisif, lorsqu'elle met fin à son prologue, et interrompt l'intervention de nouveaux interlocuteurs .

Il y a ainsi un sens à montrer que Platon au cours de son itinéraire intellectuel, a reçu un grand nombre d'enseignements, de connaissances qui lui ont permis d'écrire des ouvrages dont la densité, la profondeur et la richesse fascinent, touchent et accrochent quiconque a l'intention de les parcourir rapidement. Plus nettement, certains thèmes ont été analysés à travers ses dialogues. Citons-en quelques-uns: l'Hippias ou le Mensonge; l'Euthyphron ou de la piété; le Criton ou du devoir; le Charmide ou de la sagesse; le Gorgias ou de l'art oratoire; le Ménon ou de la vertu; le Phédon ou de l'âme; Le Banquet ou de l'Amour; l'Euthydème ou de la communication; Le Politique ou de la Royauté; La République ou de la Justice; le Critias ou du Choc des deux régimes politiques.

D'une manière générale, la croyance en la réalisation d'une cité juste s'inscrivait dans le projet platonicien à telle enseigne qu'au soir de sa vie, il rédigeait encore une oeuvre intitulée Les Lois portant sur la législation .

Il apparaît que de toutes les oeuvres de Platon, La République et le Gorgias nous interpellent aussi bien de près dans notre quête quotidienne de justice, que de loin, puisque notre thème de recherche s'inscrit en toile de fond dans ce canevas de la justice platonicienne. Justification faite, il importe de revenir sur l'objet de notre travail afin de parachever la tâche d'élucidation de son contenu.

Notre objectif principal est de montrer que la thématization de la justice dans La République de Platon, demeure indissociable d'une problématique eudémoniste et eschatologique. D'où l'interrogation suivante : le bonheur est-il conditionné par la justice ? Autrement dit le bonheur découle t-il nécessairement de la justice ? Le rapport à établir entre la *justice et le bonheur* consistera à porter au jour les

dimensions morales et religieuses de la réflexion politique qui se déploie dans La République. Cette interprétation ne s'impose pas d'emblée comme une grille privilégiée du projet de la cité idéale que propose Platon.

Car, l'intention de Platon était de proposer une théorie systématique de la justice et d'en justifier le bien fondé. Historiquement ce noble projet apparaissait comme une tentative de résoudre les problèmes éthiques et politiques posés par la décadence morale des cités grecques et plus particulièrement d'Athènes dont le régime démocratique se chargea du crime de l'exécution de Socrate, « ... un homme qui, nous pouvons le dire, fut parmi les hommes de ce temps que nous avons connus, le meilleur et aussi le plus sage et le plus juste »<sup>4</sup>. Mais finalement il débouche sur une vision eschatologique, sur les fins dernières de l'homme qui semblent donner tout son sens à la réflexion sur la justice. Un recours au texte peut nous permettre de justifier ce qui précède : «Donc l'âme juste et l'homme juste vivront bien, et l'injuste mal»<sup>5</sup>. Plus loin, Platon ajoute: «Ainsi, le juste est heureux et l'injuste malheureux »<sup>6</sup>.

Ainsi, se pose la question du bonheur en rapport avec la justice. L'homme juste en effet doit s'attendre à une récompense dans l'Hadès et il n'y a que les âmes justes pour espérer une rétribution à la mesure de leur charité, de leur sens de l'équité et de leur respect de la justice. La justice que prône Platon est une justice du bonheur. Il entend conjuguer le sensible et l'intelligible, raison pour laquelle nous avons jugé opportun de faire ressortir le lien entre la justice et le bonheur difficilement perceptible.

Cependant, hormis l'Hadès où le juste peut espérer avoir des récompenses, que pouvons-nous percevoir dans notre vie terrestre, d'un comportement juste? En

---

<sup>4</sup> PLATON.- Phédon 117 b - 118 a (Paris, Garnier Flammarion, 1965) . Traduction, notice et notes par Emile CHAMBRY

<sup>5</sup> PLATON.- République I 353 d - 354 b (Paris, Garnier Flammarion, 1966) . Introduction, traduction et notes par Robert BACCOU

<sup>6</sup> PLATON.- République I , 353 d-354 b

d'autres termes que peut-on gagner en termes de récompenses d'une attitude juste présentement, sur cette terre des hommes?

Aujourd'hui en effet, il faut rappeler que la théorie platonicienne de la justice pour certains semble être dépassée. Puisque les propositions d'ordonnement social de la justice telles qu'elles sont à l'œuvre dans les philosophies politiques les plus récentes ne font pas de Platon un repère essentiel. A en croire Karl Popper, « la théorie de la justice exposée par Platon dans La République et ses oeuvres ultérieures est, en définitive, une tentative de retour à des conceptions tribales. Grâce à une morale totalitaire à laquelle il a cherché à rallier ses adversaires par des arguments trompeurs. Pour lui, la justice est ce qui sert la puissance, la santé, la stabilité de l'État, et elle ne peut être assurée que par des privilèges de classe. Cette conception n'est que trop voisine de celle du totalitarisme moderne »<sup>7</sup>. De même à titre d'illustration du peu d'intérêt que la réflexion contemporaine accorde à Platon sur la justice, référons-nous aux théories de la justice de John Rawls, d'Otfried Höffe, de Robert Nozick, tout comme aux réflexions de Jürgen Habermas qui ne manifestent pas à l'égard de Platon un enthousiasme empressé. Tout se passe comme si une investigation portant sur la justice pourrait à juste titre faire l'économie d'un dialogue avec Platon.

Or, c'est justement dans ce nouveau contexte où tout semble aller pour le mieux avec les conceptions actuelles de la justice que la résurgence de la conception platonicienne de la justice est d'une importance capitale.

Ainsi, nous nous proposons de montrer qu'il y a encore un sens à relire les oeuvres politiques de Platon pour cerner les niveaux de significations d'une réflexion sur la justice. Puisque la course au cumul de postes de responsabilités, de biens, reste

---

<sup>7</sup> POPPER (K).- La société ouverte et ses ennemis. (Paris, Editions du Seuil, 1979), traduit de l'Anglais par J. BERNARD et PH. MONOD, Tome 1 P. 103

d'actualité. Les riches occupent les premières places; les beaux-parleurs et les menteurs sont applaudis et décorés ; certains individus sont acceptés aux postes auxquels ils ne sont guère prédisposés à gérer convenablement .

Dans La République disons-le, toutes les dispositions ont été prises pour éviter ce genre de situation pouvant porter de graves atteintes au bon fonctionnement de l'appareil étatique. Ainsi, il a été ordonné que «chacun remplisse sa propre fonction »<sup>8</sup> et ne « détienne que les biens qui lui appartiennent en propre »<sup>9</sup>. A partir de cet instant, il pourrait effectivement germer la justice que Platon a tant souhaité. Mais que nous préconise Platon pour y arriver ? Par quelles astuces Platon est-il parvenu à convaincre son auditoire de l'effectivité de son projet de bâtisseur d'une société juste? Quelle méthode a-t-il employée pour avoir leur caution ?

Cependant, qu'est-ce qui nous autorise à recourir à Platon? Son discours touchant l'ordre politique est un discours, qui s'annonce dans une situation sociale et historique bien déterminée. Le « Je » qui parle et philosophe vise le « nous », au seul bénéfice de celui-ci, pour contribuer à viabiliser le cadre de son existence politique. Dans ces conditions, en quoi une telle pensée pourrait-elle nous être utile ?

En interrogeant le Gorgias et La République, nous nous apercevons rapidement que c'est déjà de nous qu'il est question dans ce dialogue; de nous avec toutes les dimensions de notre modernité; de nous en proie aux multitudes problèmes sociaux ; de nous individus recherchant la bonne gouvernance ; de nous citoyens réclamant fortement la justice. A ce propos François Châtelet affirme en ces termes: « c'est de nous qu'il parle, de l'homme en proie à la triple problématique caractéristique de son destin, de l'individu qui cherche la satisfaction, du citoyen qui veut la justice, de l'esprit qui réclame le savoir; et sa parole retentit singulièrement

---

<sup>8</sup> PLATON.- République IV , 432 e - 433 d (Paris, Garnier Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

<sup>9</sup> PLATON.- République IV , 433 d - 434 C (Paris, Garnier Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

parce qu'elle émane d'un temps et d'un lieu d'origine où furent prises, dans des circonstances exceptionnelles, des décisions qui, désormais et quelques inventions qui furent faites depuis, déterminent notre culture » .<sup>10</sup>

Ceci dit, Notre travail s'efforcera de montrer comment d'une part, nous procéderons à une lecture de Platon et d'autre part à une lecture avec Platon, puisqu'il s'agit là de constituer des référents religieux et eudémonistes qui soutiennent le traitement du problème de la justice même s'ils n'apparaissent pas d'emblée .

Nous dégagerons les lignes d'un mode d'interprétation de La République de Platon. A ce compte, il s'agira principalement de porter à l'expression les modalités d'une interprétation de lecture. Telle que nous l'envisageons ici, la lecture philosophique présuppose une théorie de l'interprétation des symboles qui permet de détecter les codes autour desquels se bâtit un discours. Par ce décodage, ledit discours dévoilera les caractéristiques de son champ sémantique. Car tout texte est un langage qui a ses tonalités et qui vise à donner un sens. La compréhension de ses enjeux, des arguments et des atouts qu'il mobilise, implique la détection du contexte de signification, le lieu d'où parle l'auteur, ce pourquoi il parle et les motivations qui justifient précisément pourquoi il décide de parler.

Plus spécifiquement, nous procéderons à une lecture critique des textes. Il faut entendre par critique ici, l'examen des variables qui orientent le déploiement d'un texte. En ce sens, cette notion annonce la mise en perspective des niveaux de significations de La République , les différents paliers qui donnent la mesure de son contenu. Notre objet est d'abord La République, mais notre travail tentera de montrer que La République, œuvre de maturité a une relation avec le Gorgias qui est une œuvre de jeunesse. Le croisement de ces deux œuvres démontre la possibilité d'embrasser à travers notre thème : justice et bonheur, l'ensemble des ouvrages de Platon .

---

<sup>10</sup> CHÂTELET (F.).- Platon (Paris, Editions Gallimard, 1965) P. 15

Dès lors, notre exercice de lecture et d'interprétation tentera de mettre en exergue la théorie de la justice exposée dans La République, distinguer les niveaux d'intensité et les pôles susceptibles de rendre possible le dépassement d'une lecture au premier degré .

La République ayant pour souci de rendre possible la réalisation d'une cité juste dans ce milieu mondain où le vice a pris le dessus sur la vertu, le droit converti en droit du plus fort, pose le problème politique fondamental sous la forme "qui doit gouverner?". A se demander "qui doit gouverner ?", il est pressenti que Platon avait une préoccupation majeure qui ne transparaissait pas à première vue dans La République. Dans cette oeuvre, Platon déploie une énergie importante pour faire valoir le point de vue selon lequel il est capital de former des jeunes philosophes. Or, dans sa formation de la jeunesse, on se rend finalement à l'évidence qu'il avait pour souci majeur d'opérer des choix précis parmi les jeunes qui se seront fait distinguer par leur valeur intrinsèque, afin que leur soit confiée la direction de la cité idéale qui se profilait à l'horizon.

Platon n'a-t-il pas exagéré dans sa réforme ? Les philosophes c'est-à-dire ceux qui maîtrisent "l'art de gouvernance" sont-ils prêts à accepter de diriger la cité que Platon ambitionne de leur confier? De même les rois, c'est-à-dire les "dirigeants-nés", sont-ils prêts à se convertir à la philosophie, avant que leur soit confiée la cité comme le recommande Platon ?

N'est-on pas en droit d'affirmer que le projet platonicien de la réalisation d'une cité juste est extra-mondain ? N'est-ce donc pas à l'intersection du politique, d'une théorie du bonheur et de l'eschatologie qu'une véritable interprétation du contenu de La République de Platon se donne à lire pour en cerner le sens ?

Si tel est le cas, comment comprendre ce problème suivant : Qui du croyant ou de l'athée peut espérer être récompensé après une vie terrestre juste? En clair , si le

croyant est l'unique bénéficiaire du salaire de la justice , à quoi servirait de promouvoir la justice dans une cité athée ?

Notre travail comportera quatre étapes. La première s'intéressera à la lumière de La République et du Gorgias, aux lieux et au contexte d'émergence du discours de Platon sur la justice et l'exposé en négatif du sens de la justice. Il s'agira de faire droit dans cette partie aux lieux d'apparition du discours politique de Platon et aux conceptions de la justice qui vont être réfutées en raison de leur insuffisance. Socrate est en quête d'une décision ferme de la justice. Pour cela, il entre en discussion avec des interlocuteurs. A leur exposé, il oppose des objections qui en montrent leur irrecevabilité. Au bout du compte, cette étape de l'investigation devra porter au jour les impasses des premières tentatives de définitions de la justice .

La deuxième étape va exposer la théorie de la justice de Platon et ses piétinements. Il s'impose à cet effet de prolonger l'investigation et de la conduire à un terme acceptable en produisant une définition de la justice. Nous suivons Platon dans l'intention d'identifier la configuration de la justice aussi bien dans l'individu que dans la cité.

La troisième étape sera une interprétation approfondie du projet platonicien tel qu'il est à l'œuvre dans La République et dans le Gorgias. Nous montrerons notamment que la théorie de la justice appelle une conception du bonheur à laquelle elle est indissolublement liée. En plus, cette théorie du bonheur n'est pas sans attache avec la religion, d'où la possibilité de comprendre ce triple point de vue de la philosophie politique de La République et du Gorgias.

La quatrième étape montrera qu'aujourd'hui encore, La République et le Gorgias de Platon peuvent nous servir dans nos sociétés actuelles déchirées par les guerres et au sein desquelles la question du pouvoir et de l'éducation se posent avec acuité.

PREMIÈRE PARTIE  
LES CONCEPTIONS NON PHILOSOPHIQUES  
DE LA JUSTICE ET LEUR CRITIQUE PAR  
PLATON

## INTRODUCTION

Qu'est-ce qui a été à l'origine d'un discours sur la justice ? Ici s'engage en filigrane des présupposés du discours politique platonicien. De quels lieux procèdent-ils et comment sont-ils portés à l'expression ? Trois chapitres tenteront de répondre à cette question en identifiant les principes qui tiennent lieu d'infrastructure à la rationalité chez Platon. Le premier chapitre (les conceptions dominantes de la justice) est destiné à faire droit aux contextes d'émergence, c'est-à-dire, tout ensemble, circonstances déclenchantes et lieux d'argumentation. Le deuxième chapitre ( la conception sophistique de la justice ) a vocation d'exposer les tentatives d'explication du sens de la justice par les sophistes. Et le troisième chapitre s'attachera à montrer les conceptions diverses de la justice réfutées en raison de leur insuffisance et notamment fera voir les procédés rhétoriques à partir desquels est conduite une argumentation critique .

## CHAPITRE PREMIER : LES CONCEPTIONS POPULAIRES DE LA JUSTICE

### I - Homère et Hésiode : Deux figures fondatrices de la Grèce

#### A - Homère : Une référence culturelle ?

Quelles sont les présuppositions de l'émergence de La République de Platon? Pour y répondre, nous nous proposons d'examiner d'abord les deux grandes figures fondatrices de la Grèce : Homère et Hésiode. Nous voulons être attentive à la pensée de ces deux poètes, pour cerner et comprendre le contexte à partir duquel La République a vu le jour.

Avant le VI<sup>ème</sup> siècle, la pensée Grecque du droit était rédigée par les poètes jouant le rôle d'éducateurs. Et le jeune Grec, pour commencer à lire et à écrire se référait aux poètes tels qu'Homère et Hésiode. Ceux-ci étaient considérés comme les porte-parole et détenteurs de la sagesse.

Homère était pris comme le centre de la culture et L'Iliade et L'Odyssée étaient devenus pour les Grecs, une véritable bible dont ils étaient nourris dès l'enfance. Platon n'avait fait qu'entériner une idée reçue lorsqu'il dit dans La République qu' « Homère a éduqué la Grèce »<sup>11</sup>. Certains détails peuvent pourtant nous en donner une idée approximative, ainsi que ce passage Du banquet de Xénophon, cité par Marrou: « mon père désirant que je devienne un homme accompli, me força à apprendre tout Homère ; aussi, même aujourd'hui suis-je capable de réciter par cœur L'Iliade et L'Odyssée »<sup>12</sup>. Aristote a maintes reprises ne manque de citer Homère.

Tout ceci indique qu'Homère faisait partie de la culture de base, de celle à laquelle on faisait appel, sans se donner même la peine de la vérifier, tant il va de soi

<sup>11</sup> PLATON.- République X , 606 e (Paris, Garnier Flammarion, 1965) Traduction, notice et notes par Emile CHAMBRY

<sup>12</sup> XÉNOPHON.- Banquet III , 5 (Paris, Gallimard, 1994), textes établis et traduits par François OLLIER

qu'on la possède. Et certains apologistes passionnés des poésies d'Homère, affirmaient qu'Homère écrivait presque toujours sous l'inspiration divine .

Platon ne manque pas de mentionner que de son temps, plusieurs personnes tenaient Homère pour l'éducateur de toute la Grèce. C'est de là que naquit l'influence d'Homère qui s'est ensuite répandue au delà de toutes les frontières .

Homère était reconnu comme un maître de sagesse pratique puisque son enseignement portait sur des pratiques qui, de notre temps encore, tirent leur valeur de l'ancienneté: L'art des devins, les règles du culte, la manière de prêter les serments. Homère tenait souvent un discours descriptif, c'est-à-dire qu'il se contentait de décrire, de présenter la manière dont les êtres de valeur comme Achille, ont agi. En fait les héros d'Homère possèdent une force éducative et sont le propre de la valeur ; même si les principes mêmes de celle-ci ne sont jamais démontrés .

Certes, Homère a pu s'imposer à la grande majorité des Grecs et c'est de là que sont parties sa force éducative et son influence sur la formation des Grecs les plus "cultivés". Il s'est montré convaincant dans tous les sens puisque du courage à la manière de laver les pieds, Homère n'a rien laissé à l'écart de ce que pouvait traiter la poésie .

Homère n'a rien oublié et Platon dans Le Parménide se demande si la philosophie peut aller jusqu'à penser : « le poil, la boue, la crasse »<sup>13</sup>. Avec Homère, on apprend beaucoup de choses, on est suffisamment informé dans tous les domaines de la vie. Et c'est cette manière d'informer et d'instruire les hommes au sujet de tout, qui lui a permis d'avoir une si grande influence et une sphère d'intérêt immense. Il entretient parfois des choses sages et folles, raison pour laquelle des philologues se sont chargés d'étudier le vocabulaire de la sagesse chez ce poète .

---

<sup>13</sup> PLATON.- Parménide 130 c (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction de Léon ROBIN et M.J. MOREAU

Il convient de souligner que tous les mots qui concernent la sagesse sont pris, dès Homère, entre un sens moral et un sens intellectuel. Et des mots qu'on a tendance à traduire avec les expressions du vocabulaire de la compréhension purement intellectuelle, peuvent chez Homère désigner des émotions .

Il ressort que les études de vocabulaires pertinentes et précises soient-elles n'arrivent pas à donner une image véritable de la sagesse chez Homère. Puisque chez ce poète, la sagesse est en mouvement tandis que l'étude d'un mot risque de la figer dans un aspect statique.

Pour tout dire Homère était considéré comme celui qui avait appris à vivre aux Grecs en leur faisant voir ce qu'il fallait faire tant d'un point de vue pratique que d'un point de vue moral: l'utile, l'efficacité, le bien et la justice se trouvent conjointement enseignés par lui. Mais Homère apprend aussi à penser.

On le comprend mieux à présent. Homère fut celui par qui les idées de son époque connurent une propension importante et Werner Jaeger ne manque pas de dire de lui : « ses idées exercèrent une influence culturelle bien plus considérable et plus durable que les valeurs de n'importe quelle autre époque (...) même les époques germaniques avec tout ce qu'elles comportent de noble, ne sauraient se comparer par la profondeur et la valeur éternelle, à L'Iliade et à L'Odyssée »<sup>14</sup>. Homère connut une influence considérable au niveau de la civilisation hellénique durant tout un millénaire, au point où personne ne peut jusqu'alors ranger les épopées homériques dans les oubliettes.

Durant la vie d'Homère, la Grèce a pris le soin de faire la part des choses dans le discours de ce dernier afin de donner un caractère indubitable et universel à ces propos. Cela lui valu une célébrité incontournable dans toute l'humanité. Non seulement Homère devint un monument pour la civilisation grecque archaïque, mais

---

<sup>14</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 67

aussi un symbole pour le monde antique. Homère réussit à s'implanter dans toutes les couches sociales anciennes et Werner Jaeger d'ajouter que « l'aristocratie, avec ses fières traditions et ses idéaux exigeants, permit à la poésie homérique d'exprimer l'une des formes les plus hautes de la vie de l'esprit; et c'est d'ailleurs ce qui explique que les poèmes eux-mêmes vivent et émeuvent »<sup>15</sup>.

Dans les œuvres d'Homère tels L'Iliade et L'Odyssée se dégagent une richesse culturelle incalculable : « en ce qui concerne L'Iliade, son essence spirituelle profonde est le caractère pathétique et le destin héroïque de l'effort humain; L'Odyssée, pour sa part, s'inspire de la psychologie de l'homme dans le cadre d'une culture et d'une morale pleines de noblesse »<sup>16</sup>. Pour comprendre la popularité d'Homère, il faut se référer à l'étude de ses poèmes qui sont considérées par Werner Jaeger comme « une œuvre vaste et complexe de l'intelligence, qu'il est impossible de définir à l'aide d'une formule. Ils contiennent, outre, des parties relativement récentes dénotant, un intérêt certain pour l'éducation »<sup>17</sup>.

Cette densité des oeuvres homériques réintroduit la croyance des peuples antiques aux oeuvres de celui-ci; lesquelles productions participent de l'éducation et de la formation des jeunes gens. Et, au nom d'une conviction en ce poète, Werner Jaeger déclare que même « Platon ne pense pas que le poète veuille consciemment influencer ses auditeurs (...) le poète fait plutôt leur éducation parce qu'il préserve dans ses vers le souvenir d'un passé glorieux »<sup>18</sup>.

Homère est présent dans tous les milieux. Car il excelle dans la transmission de bon nombre d'information qu'il adresse à son auditoire, mais aussi pour sa maîtrise de tout ce dont il parle : « grâce à cette maîtrise, Homère tourne le dos à l'histoire proprement dite :il dépouille l'événement de son enveloppe matérielle et factuelle, il

<sup>15</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 68

<sup>16</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 69

<sup>17</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 70

<sup>18</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 70

le crée à nouveau et montre comment se résolvent, par simple contrainte interne, les problèmes qu'il contient »<sup>19</sup>. On peut dire avec Marrou, « la véritable portée éducative d'Homère résidait ailleurs : dans l'atmosphère éthique où il fait agir des héros, dans leur style de vie. De ce climat, tout lecteur assidu ne pouvait pas à la longue manquer de s'imprégner »<sup>20</sup>.

On se rend compte que tous les héros d'Homère ont pour seule raison de vivre, l'acquisition de la gloire, c'est-à-dire que seul ce qui compte à leurs yeux, c'est obtenir auprès de leurs pairs, la reconnaissance de leur valeur. Pour eux, il faut par tous les moyens devenir le meilleur et cette supériorité doit leur être reconnue : « être toujours meilleur et se maintenir supérieur aux autres »<sup>21</sup>. Ces derniers considérés comme meilleurs de leur temps, deviendront les modèles des temps à venir. Marrou cite à ce propos une phrase Du Phèdre qui dit que le poète : « pare de gloire des myriades d'exploits des anciens et aussi fait l'éducation de la postérité »<sup>22</sup>.

Ces modèles ou encore ces héros participent de l'éducation de l'ensemble du peuple grec : « tel est le secret de la pédagogie homérique : l'exemple héroïque. Comme le moyen-âge finissant nous a légué l'imitation de Jésus, le moyen-âge grec a transmis, par Homère, cette imitation du héros. C'est en ce sens profond qu'Homère a été l'éducateur de la Grèce : comme Phœnix, comme Nestor ou Athéna, sans cesse il présente à l'esprit de son disciple des modèles idéalisés d'héroïsme, en même temps, par la pérennité de son oeuvre, il manifeste la réalité de cette récompense suprême qu'est la gloire »<sup>23</sup>.

Nous nous trouvons présentement au centre du secteur de l'apparence : Homère montre des images, ces images bénéficient du vernis de la gloire, et Homère

<sup>19</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 76

<sup>20</sup> MARROU (H. I.).- Histoire de l'Education dans l'antiquité (Paris, Editions du Seuil, 1981), P. 34

<sup>21</sup> MARROU (H. I.).- Histoire de l'Education dans l'antiquité (Paris, Editions du Seuil, 1981) P. 35

<sup>22</sup> PLATON.- Phèdre, 245 a (Paris, Editions Gallimard, 1950) .

<sup>23</sup> MARROU (H. I.).- Histoire de l'Education dans l'antiquité (Paris, Editions du Seuil, 1981), P. 35

devient par la suite l'image même du formateur. Ce montreur d'images reconnues s'est fait reconnaître comme le vrai modelleur de la sagesse des Grecs. Si l'on résume de cette façon le rôle de formateur du poète, on comprend aisément qu'Homère ait pu susciter l'attitude critique de ceux qui refusent de se limiter aux apparences. L'éducation homérique traitant de l'apparence est pourtant apprise par cœur et mémorisée. Homère bien qu'ayant été considéré par certains Grecs comme un superficiel maître de sagesse, on peut dire qu'il a tout de même contribué largement à l'éducation du peuple grec puisque les résultats plaident plutôt en faveur de ses qualités de pédagogue .

L'image de ce formateur est très grande et ce que l'on reconnaissait surtout dans Homère, c'était la sagesse pratique que l'on pouvait y trouver. Or par sagesse pratique, il faut voir les indications les plus concrètes sur la navigation, les techniques des artisans, l'art des médecins ou celui des stratèges, en un mot, toute cette culture technologique qui essaie incessamment d'aboutir à une reconnaissance culturelle.

A cet effet, la parole d'Homère s'est imposée : elle donne à voir ce qui se fait de bien, et c'est le premier stade de l'éducation, stade auquel, probablement, se limitait la grande majorité des Grecs. Ainsi la parole d'Homère dégage une certaine force qui a pu s'exercer et influencer la formation de l'esprit des grecs les plus cultivés. Cette force est d'autant plus puissante et convaincante que son champ d'action est devenu vaste .

On peut penser que la force du grand éducateur de la Grèce fut de n'avoir rien laissé hors de son champ. En élargissant ses sphères d'intérêt dans le choix de ses sujets il a accru sa sphère d'influence auprès de ses auditeurs. Homère est dans toute la Grèce considéré comme sage parce qu'il connaît et apprend beaucoup de choses. Il suffit simplement d'être attentifs à la récurrence de certains thèmes et les qualificatifs de sagesse sont presque le leitmotiv dans la musique de L'Odyssée .

A l'examen, on se rend compte qu'Homère n'était pas seulement celui qui donnait des modèles, il était celui dont l'œuvre était aussi un modèle. La vraie leçon d'Homère fut finalement d'avoir enseigné aux Grecs que la force de l'esprit était aussi valeureuse que la force du corps. Ceci dit, Homère a fait de l'intelligence une valeur, mais dans sa sagesse, il n'a pas hésité à montrer aux Grecs que bien souvent un esprit fin pouvait servir des causes dont la doctrine était contestable, précisément parce que les intelligences habiles savent s'adapter à des situations qui, au regard de la morale, n'apparaissent pas toujours comme nettes et tranchées. Il avait et conserve, ce sans quoi l'on ne peut jamais être un maître de sagesse : l'Art de donner du plaisir à ceux qui l'écoutent. C'est effectivement parce qu'il savait séduire que d'autres ont pris plaisir à l'écouter. Dans sa structure narrative, on pourrait dire que « toute l'œuvre d'Homère s'inspire d'une philosophie très consciente de la nature humaine et des lois éternelles de la destinée, une philosophie qui a compris et jugé tous les facteurs essentiels intervenant dans la vie des hommes. Le poète considère chaque fait, chaque personnage, à la lumière de sa connaissance universelle d'une vérité permanente et fondamentale »<sup>24</sup>. Voilà pourquoi Werner Jaeger affirme: « la prédilection de la poésie grecque pour les expressions gnomiques, sa propension à mesurer chaque événement d'après un critère général et à raisonner en passant du général au particulier, l'usage fréquent qu'elle fait d'exemples empruntés à la tradition et envisagés comme des types ou idéaux universels, toutes ces tendances trouvent leur origine dans Homère »<sup>25</sup>.

Werner Jaeger pense que : « pour les Grecs en général, les limites ultimes de l'éthique ne représentent pas de simples règles d'obligation morale: ce sont les lois fondamentales de l'être. C'est à ce sens des réalités dernières, à cette conscience profonde de la signification du monde à côté de laquelle tout réalisme paraît mince et partiel que la poésie homérique doit son extraordinaire pouvoir »<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 79

<sup>25</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 80

<sup>26</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 81

En effet, Homère n'est pas prêt à demeurer passif devant la tradition et ne raconter qu'une suite d'événements. Ainsi « l'intrigue qu'il propose, progresse par simple contrainte intérieure, régie par des rapports infrangibles de cause à effet : dès la première ligne, le récit dramatique de chacune des épopées se poursuit sans interruption jusqu'à sa conclusion logique »<sup>27</sup>.

Mais Homère entend montrer que toutes les actions humaines loin d'être des manifestations venant du for intérieur de la conscience, sont plutôt inspirées par les dieux. Aussi, est-il à mentionner qu'« Homère tient même la tragédie d'Achille pour l'accomplissement de cette volonté. Et les dieux sont introduits pour justifier dans l'intrigue chaque changement dû à un mobile personnel. Ceci n'interdit d'ailleurs pas la motivation psychologique normale »<sup>28</sup>. Chez Homère, il faut comprendre que les phénomènes psychologiques et métaphysiques se complètent mutuellement. Ils forment souvent une symbiose.

Homère, comme Hésiode et les grands législateurs fondateurs de cités ont une vision de la justice. Pour eux la justice découle de la volonté de *Zeus*. Et la *diké* qui signifie justice, est chez Homère selon Farango, "une notion juridique, elle renvoie ou au jugement rendu par un juge, ou à la requête d'une des parties lors d'un litige. Le critère du juste, loin d'être conventionnel, renvoie à l'ordre ontologique: on reconnaît qu'une *diké* est droite à ce qu'elle est en accord avec les exigences de la *thémis*. La justice homérique (*diké*) présuppose donc un univers régi par un ordre fondamental qui structure à la fois la nature et la société. Est juste (*dikaios*) celui qui conduit ses actions et gère ses affaires conformément à cet ordre. C'est sur cet ordre que règne *Zeus* et c'est sur des communautés humaines inscrites dans cet ordre que président les rois dont la fonction est de dispenser la justice dont *Zeus* leur a confié l'exercice<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 81

<sup>28</sup> JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec (Paris, Tel Gallimard, 1964) P. 83

<sup>29</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 24

Farango trouve qu'un « roi prononce une juste sentence quand il observe les *thémistes*, c'est-à-dire les décrets édictés par *Zeus* (...) Ils punissent ceux qui l'enfreignent. Ainsi celui qui a subi un dommage, un vol, fait appel à son roi qui, agissant en sa faveur, redressera son tort »<sup>30</sup>.

Dès lors, la *diké* exprime la répartition de ce qui revient à chacun, ou le sentiment ou la reconnaissance de ce qui revient à chacun. Il en est aussi de la *diké* chez Homère. Car la *diké* homérique est une vertu qui permet à chacun de conserver le lot qui est le sien, ou la place qui est la sienne. Agamemnon utilise un rapport de force favorable pour enlever à Achille le lot qui est le sien, en cela il viole la *diké* et manque l'*aidôs* et ne respecte pas la *thémis*.

Comme *thémis*, la *diké* vise à exprimer le caractère normal d'un ordre établi. Ainsi « la souveraineté et le pouvoir des rois humains s'exercent à travers un ordre médiatisé par des règles qui hiérarchisent la société, assignant à chacun sa place et sa fonction. Usurper la place ou le rôle d'un autre, priver quelqu'un de ce qui lui est dû de par son rang, c'est non seulement enfreindre la justice (*diké*) mais aussi attenter à l'honneur de l'autre. L'homme ainsi lésé est dès lors en droit d'exiger réparations »<sup>31</sup>. Avec Farango, tout individu doit nécessairement suivant les termes homériques « remplir les obligations liées à sa fonction sociale, et par là, de préserver ou de rétablir l'ordre, il échoit de façon privilégiée au roi-guerrier d'en faire preuve, car il occupe la place suprême et a en charge le devoir suprême de justice »<sup>32</sup>.

En fait, avec Homère, le guerrier doit à tout instant avoir gravé dans sa mémoire, les règles de l'*arété* (l'excellence, la vertu) et de la *diké* et sur le champ de bataille, doit mettre son *thumos* (courage) en alerte et faire appel comme Ulysse dans le chant XI de L'Iliade « à son *arété*, seule capable de bien faire surmonter la passion risquant

<sup>30</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

<sup>31</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

<sup>32</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

de l'empêcher de prendre résolument la décision bonne qui s'impose à lui comme devoir »<sup>33</sup>.

Homère est reconnu pour son courage et « au tribunal d'Athènes, le Socrate réel ou le Socrate légendaire, évoqué par Platon, fait entendre la voix d'Homère pour signifier la grandeur du courage »<sup>34</sup>. Aussi selon Farango, « les Athéniens qui écoutèrent les dernières paroles publiques de Socrate, et ceux qui lisent L'Apologie, quelques années plus tard, savent tous également que L'Iliade est le geste du courage »<sup>35</sup>.

Cependant, quelles sont les raisons qui justifient dans La République les reproches de Platon à l'égard d'Homère et d'Hésiode ? Pourquoi Platon place-t-il Homère et Hésiode au banc des accusés ?

---

<sup>33</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

<sup>34</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

<sup>35</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002) P. 25

## B - La pratique de la justice chez Hésiode

La vision des Grecs à l'égard d'Hésiode et d'Homère était-elle partagée par Platon ? Hésiode représente avec Homère pour toute la culture grecque antique une référence fondatrice. Moins populaire qu'Homère, Hésiode n'en est pas moins un autre pilier de l'éducation des Grecs de l'époque classique. Mais comment entrevoit-il la relation de l'homme à la justice ? Pour Hésiode, la justice est en fait ce qui facilite l'accomplissement d'une vie dans la paix, à l'abri de la guerre. A l'opposé de la justice, il y a l'*hybris* (démensure) de génération en génération. Chez Hésiode, la justice doit être au-dessus de tout et doit demeurer inflexible. Ainsi, Balaudé rappelle cela en disant qu' « Hésiode termine en exhortant à nouveau son frère à la justice, rappelant haut et fort que *Zeus* a donné la justice aux hommes, et non pas aux animaux, dont le destin est de s'entre-dévorer. Il conclut en soulignant le châtement qu'encourt le parjure, et qui porte sur la descendance »<sup>36</sup>.

En effet, cette phrase: « Ecoute la justice, *diké* ne laisse pas grandir la démesure, *hybris* »<sup>37</sup>, contient toute la conception de la justice du mythe Hésiodique des races qui fait suite, dans Les travaux et les jours, à l'histoire de Prométhée et de Pandore .

Lorsque Hésiode dans le procès qui l'oppose à son frère, en appelle à la *diké*, ce n'est pas parce qu'il conteste le droit des rois à conserver le pouvoir et à rendre justice, mais c'est parce qu'il veut faire cesser « un rapport de force qui devient de la violence, de l'*hybris* et qui fait que la part de chacun n'est pas respectée »<sup>38</sup>. Les espoirs qu'il met dans la *diké* de *Zeus* n'ont rien de révolutionnaire, il pense non pas

<sup>36</sup> BALAUDÉ (J. F.).- Les Théories de la justice dans l'antiquité (Paris, Editions Nathan, 1996), P. 26

<sup>37</sup> FARANGO (F.).- La Justice (Paris, Armand Colin, 2002), P. 27

<sup>38</sup> HÉSIODE.- Les Travaux et les jours, 202-285 (Paris, Les Belles Lettres, 1962) traduction de P.H.E. le Grand .

changer les rapports de force ou de pouvoir, mais seulement associer à nouveau la sagesse et la fonction de souveraineté, pour garantir une prospérité générale .

Pour Hésiode, l'intérêt des rois ne devrait pas s'opposer à celui du peuple. Cela tient à ce que le poète ne conçoit pas de distinction entre l'ordre naturel, l'ordre social et l'ordre moral. Si Hésiode exprime le point de vue du paysan qui en appelle à la *diké*, fille de *Zeus* et de *Thémis*, c'est pour rétablir, avec elle, ses deux sœurs, Eunomia et Eiréné, et faire cesser l'*hybris*. Ce qui est populaire dans cette pensée, c'est le fait de s'en remettre à Zeus pour rétablir un ordre social dépourvu de l'*hybris* qui caractérise la race de fer.

Si les rapports sociaux qu'évoque Hésiode paraissent caractériser une assez longue période des débuts de l'archaïsme, où la paysannerie subit de façon normale le pouvoir de l'aristocratie, des rois, les poèmes de Solon attestent, eux, que les rapports de force s'étaient exaspérés à Athènes à la fin du VII<sup>ème</sup> siècle. C'est donc avec une certaine prudence qu'il convient d'aborder la notion de *diké*. D'une part elle peut justifier la réduction d'un homme libre en esclavage pour dettes, d'autre part, elle se réfère à un ordre harmonieux dans la cité, où la place traditionnelle de chacun serait conservée .

La *diké* aristocratique est donc reconnaissance à la fois du rapport de force qui assigne à chacun sa place et de la valeur de chacun selon des critères propres à l'idéologie aristocratique. Cette connaissance ou sagesse devient ainsi un attribut normal du pouvoir, de la fonction de souveraineté qui maintient l'ordre aristocratique. Mais cette sagesse n'occulte pas encore le rapport de force qui fonde véritablement le pouvoir des grands. Le faible qui, comme Hésiode, conteste la sagesse ou la justice des rois ne peut le faire qu'en se disant inspiré par les Muses. Il

est poète, maître de vérité, concurrençant ainsi les rois qui, eux-aussi, ont des relations privilégiées avec les dieux.

Hésiode place ainsi la justice (ou la parole droite et vraie) sous le patronage des Muses. Cela lui permet de faire des remontrances aux rois<sup>39</sup> et d'affirmer que le roi juste est précisément celui qui est, comme le poète, inspiré par les Muses<sup>40</sup>, alors que le pouvoir en lui-même, juste ou injuste ne provient que de *Zeus*<sup>41</sup>.

Hésiode exprime certes le point de vue du paysan, mais il ne se départ pas de l'idéologie aristocratique traditionnelle pour laquelle la qualité de celui qui exerce le pouvoir devrait être non seulement la force, mais aussi la sagesse, qui incite à respecter la justice. Il s'établit ainsi une correspondance pour le moins ambiguë entre la fonction du pouvoir, la qualité de sagesse, qui est l'attribut de ce pouvoir, et la justice, que le pouvoir enfreint parfois, faute de la reconnaître. Cette ambiguïté se reflète dans la mythologie: la justice est proche de la souveraineté, mais elle ne se confond pas avec elle. La *Diké* est la fille de *Zeus*, mais elle n'en est que la fille, née de *Thémis*. *Zeus* détient le pouvoir et le donne aux rois. *Thémis*, fille du serment, mère des heures et des moires, a fixé à chacun son lot. Elle établit les règles et coutumes qui régissent les rapports entre les hommes, ou entre les hommes et les dieux. Ce n'est que lorsque le pouvoir souverain s'unit avec *Thémis* qu'il en naît *Diké*, de même qu'Eunomia et Eiréné. Au total la *Diké* est une « notion et une divinité qui peut être invoquée aussi bien par une aristocratie au pouvoir que par un paysan comme Hésiode, opprimé par les grands et opposant la *Diké* à leur violence »<sup>42</sup>.

La *Diké* n'est que la fille de *Zeus*, comme le dit Hésiode : « songez aussi qu'il existe une vierge, justice, la fille de *Zeus*, qu'honorent et vénèrent les dieux, habitants

<sup>39</sup> HÉSIODE.- *Les Travaux et les jours*, 202-285 (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

<sup>40</sup> HÉSIODE.- *La Théogonie ; Les Travaux et les jours*, 75-93 (Paris, Arléa, 1995)

<sup>41</sup> HÉSIODE.- *La Théogonie ; Les Travaux et les jours*, 96 (Paris, Arléa, 1995)

<sup>42</sup> HÉSIODE.- *Les Travaux et les Jours*, 275-276 (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

de l'olympé. Quelqu'un l'offense-t-il par de tortueuses insultes? Aussitôt elle va s'asseoir aux pieds du cronide, son père, et lui dénonce le cœur des hommes injustes »<sup>43</sup>.

Hésiode voudrait non seulement convaincre d'observer l'*aidôs* (qui est le respect de ceux avec qui le rapport de force ne sied pas) et non son frère, qui compte sur sa langue pour gagner son procès contre lui, mais aussi tous ceux qui exercent sur lui un rapport de force<sup>44</sup>.

En effet, l'*aidôs* se distingue de la justice. Cette dernière suppose le maintien des statuts, c'est-à-dire du pouvoir et de la part qui revient à chacun et même la possibilité d'utiliser le rapport de force. Or, l'*aidôs*, elle, intervient surtout lorsque le rapport de force est hors de propos .

Il est à remarquer que pour les Grecs archaïques, coutume, droit et justice se confondent. Mais, Hésiode marquera à son tour comme Homère, la pensée des Grecs jusqu'à l'époque de Platon et même au-delà. La justice occupe une place importante dans la pensée d'Hésiode. Neschke ne manque pas de souligner que « la plupart des occurrences que M. Schmidt fait de la *diké* proviennent des poèmes d'Hésiode »<sup>45</sup> tels que Les Travaux et les jours. Dans Les Travaux et les jours, « la *Diké* est une fille du dieu suprême, de *Zeus* »<sup>46</sup> et dans l'autre poème d'Hésiode, La Théogonie, la *diké* est la fille de *Zeus* et de *thémis* (à savoir du statut).

Avec Hésiode, ce sont les puissances divines qui veillent sur la vie sociale des hommes et « la juridiction humaine n'est pas une action profane, car elle possède un aspect religieux, lequel concerne les dieux qui sont des puissances transcendantes,

<sup>43</sup> HÉSIODE.- La Théogonie, les Travaux et les jours, 183-225, (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

<sup>44</sup> HÉSIODE.- Les Travaux et les Jours, 320-326 (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

<sup>45</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (A).- Le Platonisme politique et la théorie du droit naturel, (Paris, Editions Peeters, 1995), P. 35

<sup>46</sup> HÉSIODE.- La Théogonie, Les Travaux et les jours, 183-225, (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

mais en même temps intérieures au monde »<sup>47</sup>. Et « la bonne ou la mauvaise juridiction entraîne avec elle des sanctions divines: Hésiode les illustre par le sort réservé à la cité juste ou injuste »<sup>48</sup>.

Pour Hésiode, c'est *Zeus* qui est le père de la *diké*, puisqu'il assiste non seulement le droit humain, mais aussi a droit de regard sur la tâche que l'humanité se doit de remplir. Ainsi « la *diké* d'Hésiode veille sur les hommes ; mais elle n'est pas toujours parmi eux (...) cela signifie que l'homme ne possède pas la justice, qu'elle lui est donné comme un but à viser »<sup>49</sup>.

Avec Hésiode on voit de quelle manière l'homme marchant selon la justice ressemble aux dieux et comment par la violation de la justice il se retrouve à la perdition de son état d'homme. De la sorte, Hésiode montre à partir d'une race d'ancêtre de l'homme actuel, dans quelle mesure la justice peut rendre l'homme divin et lui pourvoir une existence quasi divine après la mort.

Hésiode pense que l'homme doit inévitablement chercher à plaire à *Zeus* dans le respect de la justice. Ceci donne à voir que nul part dans les caractères de l'homme il n'est inscrit l'injustice; ce qui veut dire qu'on peut choisir d'être juste ou injuste. Et donc Hésiode exhorte l'homme à se pencher pour un comportement juste et chercher à avoir un commerce réel avec la justice puisque le mythe introduit par Hésiode, enseigne que, la ressemblance de l'homme d'avec les dieux s'inscrit dans le programme du devoir, et cette ressemblance peut être acquise uniquement par le strict respect de la justice .

---

<sup>47</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (A.).- Le Platonisme politique et la théorie du droit naturel, (Paris, Editions Peeters, 1995), P. 36

<sup>48</sup> HÉSIODE.- La Théogonie. Les Travaux et les jours, 183-225, (Paris, Les Belles Lettres, 1962)

<sup>49</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (A.).- Le Platonisme politique et la théorie du droit naturel, (Paris, Editions Peeters, 1995), P. 36

Par conséquent, à partir de la réflexion d'Hésiode au sujet de la justice et du juste, il ressort que pour ce dernier « il est juste de s'occuper de ses parents quand ils sont vieux, d'être aimable avec ses amis et ses frères, de ne pas maltraiter l'étranger »<sup>50</sup>. Ainsi il s'avère que cette définition d'Hésiode du juste coïncide avec celle de Simonide, « donner à chacun ce qui lui convient »<sup>51</sup>, et peut se présenter de la façon suivante : « donner à chacun ce à quoi il a droit par son statut social »<sup>52</sup>.

À travers cette similitude de la pensée de Simonide et d'Hésiode, on peut nettement comprendre et cerner à partir d'Hésiode d'Ascra (Béotie) qui vivait VII<sup>ème</sup> siècle et dont Les Travaux et les jours font état d'une réflexion approfondie sur la justice, ce que Simonide, ce poète des temps anciens avait voulu bien dire à travers sa fameuse formule. Formule qui va susciter une autre interprétation avec Platon et déboucher sur une critique des poètes en général .

---

<sup>50</sup> HÉSIODE.- La Théogonie, Les Travaux et les jours, 183-225, (Paris, Les Belles Lettres, 1962) P. 183-225

<sup>51</sup> PLATON.- République I, 331 c - 332 b (Paris, Flammarion, 1966)

<sup>52</sup> NESCHKE-HENTSCHKE (A.).- Le Platonisme politique et la théorie du droit naturel, (Paris, Ed. Peeters, 1995), P. 43

## II - La théorie de la justice chez les tragiques

La conception de la justice chez les tragiques, était-elle partagée par Platon ? S'agissant de la justice dans la tragédie, elle se trouve être la relation fondamentale qui lie l'homme à Dieu. C'est la loi fondamentale de l'univers .

Ici la situation de la philosophie grecque lors de la naissance de la tragédie sera posée clairement avant même d'exposer la justice dans la tragédie .

Eschyle, Sophocle et Euripide existaient au moment de l'éclosion politique, économique et culturelle d'Athènes. La première période (600-456 environ avant Jésus-Christ) dite cosmologique a existé avant les tragiques et a été dépassée par la philosophie grecque. En ce moment, Thalès avait déjà perçu l'unité de l'être. Anaximandre fut l'un des premiers à prendre à bras le corps le problème moral dans la philosophie de la justice. Il a mentionné dans la pluralité des choses venues à l'existence, une somme d'injustice à expier.

Par ailleurs, Anaximandre concevait le devenir comme une injustice (*adikia*), pour Héraclite, c'est de la manifestation dans la régularité des choses susceptibles de prendre forme que surgit la justice (*Diké*) et enfin pour Héraclite, les moyens de la justice sont en fait la génération et la destruction des choses. Le devenir quant à lui est loin d'être un châtement à l'injustice de l'univers, il est plutôt une cosmodicée .

La philosophie cosmologique a fortement influencé les trois tragiques et surtout dans le développement de la notion de justice .

## A - La justice dans la pensée d'Eschyle

La justice d'Eschyle se situe au « dessus des dieux et elle exprime l'ordre du monde »<sup>53</sup>. C'est justement la loi éternelle qui règle la survenue des choses. Ceci démontre la fidélité d'Eschyle à la philosophie d'Anaximandre et d'Héraclite .

La justice et la nécessité dans l'œuvre d'Eschyle ne peuvent être dissociées, donc, l'impossibilité à l'une des notions ne peut fonctionner sans l'autre. Justice et nécessité sont comme le recto et le verso d'une feuille. Car si la justice est la loi éternelle, la nécessité est l'application de cette loi sur terre. Partant de là l'homme juste ne peut qu'être heureux et l'injuste malheureux.

La justice chez Eschyle étant au-dessus de toute chose et coïncidant avec la nécessité dans le sens où l'application de la justice sur terre constitue une vraie nécessité, suivant laquelle l'homme juste retrouve le bonheur et l'injuste le malheur.

Cependant, notons qu'il existe une seule situation chez Eschyle où un innocent sans être responsable peut recevoir une punition. C'est bel et bien l'exemple d'Oreste. Mais en dehors de ce cas précis, il s'ensuit que « la responsabilité qui présuppose la notion de la justice, se fonde toujours sur les intentions humaines »<sup>54</sup>.

Dans la justice d'Eschyle, l'homme n'est soumis à aucune pression au point où il ne puisse pas effectuer de choix le concernant, puisqu'il n'y a pas de distinction à proprement parler entre justice divine et justice humaine. Dans ce cas précis l'exemple de Prométhée peut nous être édifiant à travers sa déclaration : « il est aisé à qui a le pied en dehors du mal, de donner des conseils aux malheureux, mais moi je

---

<sup>53</sup> VILLEY (M.)- Philosophie du droit, (Paris, Dalloz, 1978) volume I et II, P. 200

<sup>54</sup> REPUBLIQUE X, 617 e - 619 a , (Paris, Garnier Flammarion, 1966), introduction, traduction et notes de Robert BACCOU

savais tout cela, c'est volontairement, oui volontairement que j'ai commis la faute, je ne le nie point »<sup>55</sup>.

Selon Eschyle, l'acte libre se caractérise par deux éléments dont le premier constitue la pleine connaissance du contenu de l'acte et de ses conséquences et le deuxième se situe au niveau de la volonté qui s'exprime par la réalisation de l'acte et l'acceptation de ses résultats. Ceci dit, le bonheur qui découle de la justice est fondé sur l'action libre. « De sa propre volonté, l'homme juste trouvera son bonheur et non à cause d'une nécessité quelconque »<sup>56</sup>.

Pour Eschyle, l'homme est une valeur en soi qui ne doit être soumis à aucun pouvoir sauf à celui de la justice et la règle qui interdit à l'homme de violer la bonne mesure constitue la première règle de la justice. Donc, « il n'est point de rempart pour l'homme, qui dans l'enivrement de sa richesse a foulé aux pieds l'auguste autel de la justice : il périra »<sup>57</sup>.

Dans Les Euménides, Eschyle nous offre une situation transitoire dans le domaine de la justice. C'est le moment du changement. Nous passons par la justice des *Erinys*, à la nouvelle *Diké*. Les *Erinys* représentent la justice de la force, de la vengeance et de la répression. « C'est la justice de la crainte, de la nuit, de l'application du talion sans distinction »<sup>58</sup>.

Mais avec Eschyle arrive toujours le temps de la lumière. L'optimisme de la nouvelle justice se fonde sur le respect de la dignité de l'homme. La justice n'est désormais plus l'application mécanique de la loi du talion.

---

<sup>55</sup> ESCHYLE.- Le Prométhée enchaîné V, 2650, (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940), traduction de Paul MAZON

<sup>56</sup> ESCHYLE.- Les Euménides V, 551, (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940), traduction de Daniel LOAYZA

<sup>57</sup> ESCHYLE.- L'Agamemnon V, 382, (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1957), traduction de Daniel LOAYZA

<sup>58</sup> ESCHYLE.- Les Euménides V, 303-310-388, (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940), traduction de Daniel LOAYZA

La justice a comme source l'ordre universel, mais pour objet l'homme. La solution juste doit respecter la personnalité humaine. Le crime n'est plus selon Eschyle un simple fait extérieur composé d'un acte matériel. Le crime est aussi une participation du monde intérieur de l'homme à la violation de la justice.

Avec Eschyle, nous franchissons les premiers pas de la justice avec les juges considérés comme les meilleurs citoyens. La preuve des faits repose sur le serment et la conscience de chacun. Le juge tranche en tenant compte de la notion de justice. La procédure se fonde sur le dialogue des parties, sur les témoignages et sur la défense de l'accusé: ébauche d'une procédure pénale. Eschyle croit en la justice humaine.

## B - L'application de la justice chez Sophocle

Nous avons constaté chez Eschyle, que la justice était au-dessus des dieux et que ces derniers étaient obligés de suivre ses lois. Pour Sophocle la justice et les dieux sont assimilés. La volonté de Zeus constitue le socle des lois de la justice. Les dieux de Sophocle sont justes parce qu'ils sont eux-mêmes la source de la justice.

Le premier élément de la justice de Sophocle est la bonne mesure ; et l'homme peut s'empêcher de violer la mesure grâce à la sagesse. « Elle est la vertu la plus précieuse et la première condition du bonheur »<sup>59</sup>. La sagesse nous ouvre la voie vers les dieux .

Selon Sophocle, la justice présuppose la sagesse et la liberté. La raison humaine doit être conforme et fidèle à l'intuition religieuse, qui est la seule, à nous découvrir la justice, comme une vérité de la volonté divine. Dans ce sens, la notion de la justice signifie le comportement juste de l'homme juste.

Donc, tandis que l'œuvre d'Eschyle est animée par un optimisme profond, la pensée de Sophocle ne voit « qu'à travers une nature humaine impuissante, un monde de malheur »<sup>60</sup>.

L'influence d'Anaximandre sur la pensée de Sophocle se fait jour ici. C'est la même loi de la justice, qui détermine l'avenir comme une peine.

Ainsi, « les souffrances et le malheur de la vie se terminent dans la philosophie de Sophocle par l'amour d'autrui »<sup>61</sup>. Dans la justice, cette vertu deviendra au temps

<sup>59</sup> SOPHOCLE.- L'Antigone V, 1347 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>60</sup> SOPHOCLE.- Œdipe-roi VV, 1526-1530 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955), traduction de Paul MAZON

<sup>61</sup> SOPHOCLE.- L'Antigone V, 438 et Ajax, V 1365 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

du christianisme le pardon. Sophocle a été le premier à tracer la voie. Antigone dira : « je ne leur souhaite qu'une seule chose: qu'ils ne souffrent pas de peines plus lourdes que celles qu'ils m'infligent aujourd'hui à moi-même, contre toute équité »<sup>62</sup>.

Tandis que, chez Eschyle la justice déterminait principalement le rapport homme-Dieu et les devoirs de l'homme, qui lui ont été imposés par l'ordre universel, chez Sophocle, parallèlement aux devoirs divins, l'ordre juridique dispose d'une compétence pour créer lui-même aussi, des devoirs précis à l'homme.

Chez Sophocle, les lois positives émanent de la volonté du roi, mais cette volonté doit tenir compte de tous les citoyens qui composent la cité. Et c'est de là que provient la première restriction de la volonté du roi qui doit prendre en compte les intérêts de tous.

Sophocle nous offre encore une deuxième et plus grande restriction de cette volonté royale. Cette dernière ne peut être contraire à la volonté divine et à la justice de Dieu. « Les lois positives doivent être conformes à cette justice, qui règne sur l'univers. Aucun pouvoir terrestre et aucune crainte ne sont capables de conserver une loi positive contraire à la justice divine »<sup>63</sup>.

Dans un passage célèbre, Antigone défend la suprématie de la justice divine: « car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée: ce n'est non plus la justice, assise aux côtés des Dieux infernaux »<sup>64</sup>.

Ceci dit, la justice positive doit être juste et conforme à la justice divine. Et ce lien entre les lois positives et la justice dominera longtemps la pensée grecque. D'une façon générale, « le lien entre la cité et la justice constitue un trait

<sup>62</sup> SOPHOCLE.- *L'Antigone* V, 927 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>63</sup> La notion du droit naturel à notre avis apparaît seulement dans l'œuvre d'Euripide. Droit naturel tiré de la nature chez SOPHOCLE. Il y a certains éléments qui montrent une "observation"

<sup>64</sup> PLATON.- *République* X, 614 d ; *République* II, 366 a - La justice des Dieux infernaux .

caractéristique de la philosophie grecque »<sup>65</sup>. Ainsi, même si les lois positives de la cité sont conformes à la justice divine, elles ne sont indifférentes aux valeurs sociales et économiques, qui se dégagent de l'évolution historique.

On voit que chez Sophocle le pouvoir politique adopte les nouvelles valeurs et les introduit dans le droit positif. C'est un phénomène que Sophocle aborde dans deux de ses tragédies : Ajax et Philoctète.

Ajax est le symbole de l'époque héroïque, où la force corporelle et la bravoure étaient les principales caractéristiques. Plus tard au fur et à mesure que le pouvoir politique cesse d'être le pouvoir autoritaire du plus fort et devient le pouvoir du plus doué spirituellement, les nouvelles valeurs montent l'échelle sociale. Esprit, ruse et astuce prennent la place de la force. L'époque d'Ajax se termine et l'époque d'Olysse commence.

Dans la tragédie de Philoctète, nous assistons « à l'éducation fondée sur le principe, que la fin justifie le moyen »<sup>66</sup>. Nous constatons « l'évolution d'une société, qui est arrivée à estimer davantage la malice que l'honnêteté »<sup>67</sup>. Les nouvelles données sociales exigent une morale souple et légère, qui puisse s'adapter aux diverses circonstances. « Les apparences extérieures encouragent une morale sociale d'hypocrisie »<sup>68</sup>. Chacun demande ce que lui-même croit comme son droit.

Ainsi, pareille situation nous conduit devant un droit subjectif même si Sophocle n'ose pas l'affirmer. Il nous montre tout de même « une source sociale par laquelle les lois positives seront influencées tôt ou tard »<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> SOPHOCLE.- L'Antigone V, 745 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>66</sup> SOPHOCLE.- Philoctète VV, 82, 102 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>67</sup> SOPHOCLE.- Philoctète V, 446 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>68</sup> SOPHOCLE.- Philoctète V, 1049 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

<sup>69</sup> SOPHOCLE.- Ajax V, 1245 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de Paul MAZON

## C - La justice selon Euripide

Selon Euripide, la justice est « une qualité de l'âme humaine »<sup>70</sup>. Et « les facteurs qui déterminent l'homme juste sont en nombre de deux; la nature et la loi »<sup>71</sup>.

Contrairement à ceux qui bien que savants sont injustes de par leur nature, les hommes qui sont justes de par leur nature sont en fait ceux-là mêmes qui voient le bien et le réalisent. Pour tout dire « la notion de justice est innée à la nature humaine »<sup>72</sup>. Nous le voyons dans la tragédie d'Hélène : « le ciel a mis en mon cœur la piété mais en plus, je veux agir pieusement par ma propre volonté, car je ne suis pas ennemis de moi-même. Au fond de moi, il y a placé par la nature un temple sacré de justice »<sup>73</sup>.

Euripide fut le premier à avoir placé la notion de la justice dans la conscience de l'homme. Loin d'être de l'ordre cosmique ou de la volonté des dieux, la justice relève de la conscience interne de l'homme. Elle constitue le guide de l'homme dans la vie courante. Ce don inné à l'homme lui permet de faire la distinction entre les actes justes et les actes injustes.

Gouvernée uniquement par la justice, l'âme humaine dans sa pleine tranquillité (absence d'ambition et d'imprudence) trouve le vrai bonheur. L'homme réalise effectivement la justice, seulement que lorsqu'il vit dans l'égalité. « L'excès de biens ne vaut jamais rien de profitable aux mortels, car il attire les grandes calamités, quand le Dieu s'irrite »<sup>74</sup>.

L'invitation des hommes à la justice fait partie d'une loi naturelle. Et la justice s'exprime par cette loi naturelle qui règne sur l'univers .

<sup>70</sup> EURIPIDE.- Medée V, 219 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939)

« la justice ne réside pas dans les mortels mais au fond du cœur » .

<sup>71</sup> EURIPIDE.- Ion V, 643 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939) « la "loi" et la "nature" ensemble avaient fait de moi un homme juste près de Dieu » .

<sup>72</sup> EURIPIDE.- Medée V, 320 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939)

<sup>73</sup> EURIPIDE.- Ion V, 1622 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939)

Il y a un passage dans les phéniciennes d'Euripide où la vieille reine Iocaste s'adresse à son fils et lui explique la notion fondamentale de la justice qu'est l'égalité. Écoutons ses paroles : « l'égalité est pour les hommes une loi de nature. Le supérieur se fait toujours l'ennemi de l'inférieur, qui prépare le jour de la revanche. Les mesures humaines et les poids, c'est l'égalité qui les a fixés. Elle a déterminé le nombre. La nuit à la paupière d'ombre, et la lumière du soleil, parcourent d'un pas égal le cercle de l'année et aucune d'elles n'est jalouse de l'autre, malgré la défaite. Ainsi donc, le soleil et la nuit acceptent la servitude pour le bien des mortels. Et toi, tu ne consentiras pas, possédant la moitié d'héritage paternel à lui céder l'autre moitié. Mais où est donc la justice ? Quoi, cette royauté n'est-ce pas une injustice heureuse ? Pourquoi l'honores-tu outre mesure ? Tu la considères comme un bien précieux ? Attirer les regards, offre-t-il de l'intérêt ? Vain avantage en tout cas. Mille soucis quand on a mille sujets d'être heureux. Est-ce, cela que tu veux ? Qu'est-ce que la supériorité des biens ? Un mot, rien de plus. Le nécessaire suffit aux vrais sages. Non leurs richesses, les humains ne les possèdent pas en propre. Elles sont aux dieux nous les avons en dépôt. Quand ils le désirent, ils nous les reprennent »<sup>75</sup>.

Cette longue citation nous situe sur la position réelle d'Euripide concernant la loi de l'égalité. D'ailleurs il fut le premier à penser à utiliser cette source réaliste et objective pour en tirer la loi d'égalité. Aussi, a-t-il trouvé la source et le moyen de confirmer la notion de justice qui réside dans la subjectivité humaine ; même s'il n'a pas pu former une théorie complète d'une loi naturelle comme celles d'Aristote<sup>76</sup>.

C'est en réalité de la loi d'égalité qu'on tire le mouvement du soleil et de la nuit. Une égalité au sens large : Égalité simple, arithmétique<sup>77</sup> puisque le jour et la

---

<sup>74</sup> EURIPIDE.- Medée V, 517 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>75</sup> EURIPIDE.- Phéniciennes V, 539 (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1956), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>76</sup> ARISTOTE.- Rhétorique, 1373 b (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940), traduction de Mérédic DUFOUR et J. TRICOT

<sup>77</sup> ARISTOTE.- Ethique à Nicomaque, 1132 a (Athènes, Editions Vrin, 1967), traduction de J. TRICOT

nuit durent le même temps pendant une année, mais aussi une égalité géométrique<sup>78</sup> et proportionnelle, puisque le jour et la nuit ne sont pas égaux au cours des saisons. Tantôt le jour gagne au détriment de la nuit et tantôt la nuit au détriment du jour. Pour tout dire l'égalité est une loi naturelle.

Donc, si chez les marxistes, la notion de justice est un mot superficiel, chez Euripide, c'est au contraire, la propriété de biens économiques, qui est un mot vide de contenu. Le culte de la justice et celui de la propriété ne sont pas des choses compatibles .

L'homme juste doit donc chercher dans la nature la loi. Cette dernière complète et confirme la loi de la conscience. Dans ce sens, la loi constitue la règle de conduite de l'homme. La loi lui prescrit la conduite juste .

C'est également « l'œuvre de la loi positive contraignante de régler le comportement de l'homme »<sup>79</sup>. Cette « dernière procède des hommes, mais elle doit être conforme à la loi naturelle »<sup>80</sup>.

Mais la différence entre Sophocle et Euripide sur ce point, c'est que, pour Euripide, les lois positives ne sont pas qu'une partie des institutions sociales. Euripide examine « les lois positives comme un fait social »<sup>81</sup>. Il proteste contre l'iniquité sociale de la femme. Selon Euripide, il ne suffit pas que les lois positives soient justes. Il faut nécessairement que « tous les facteurs sociaux facilitent l'établissement de la justice sociale »<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> ARISTOTE.- Ethique à Nicomaque, 1131 b - 1b (Athènes, Editions Vrin, 1967), traduction de J. TRICOT

<sup>79</sup> EURIPIDE.- Les Héraclides V, 423 - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>80</sup> EURIPIDE.- Médée, V, 423 - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>81</sup> EURIPIDE.- Médée, V, 230-251 - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>82</sup> EURIPIDE.- Médée, V, 410-420 - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

Pour Euripide, la loi naturelle est l'expression de la justice et la loi positive humaine constitue un des facteurs qui tendent à réaliser cette justice dans la cité. Pourtant la loi naturelle n'arrive pas à s'assimiler à la morale. La loi naturelle n'est seulement qu'une partie de la morale. Euripide nous offre une distinction entre ces deux notions. Nous voyons la différence dans deux passages d'Euripide.

Le père d'Admète s'adresse à son fils en lui disant : « oui, je t'ai engendré, je t'ai nourri pour être le maître de nos biens, mais je ne suis pas tenu de mourir à ta place: mon père ne m'a transmis cette loi selon laquelle, les pères doivent mourir pour leurs enfants: elle n'est pas dans le code des Grecs ... Ce que moi, je te devais, tu le possèdes. Tu as de nombreux sujets. Je te laisserai d'immenses étendus de guérets. J'ai reçu de mon père un semblable héritage. Quel tort t'ai-je donc fait ? De quel bien te vois-tu frustré par moi ? Ne donne pas ta vie à l'homme qui te parle, mais ne lui demande pas la sienne »<sup>83</sup>. Cette citation nous montre qu'aucune loi n'oblige le père à mourir à la place de son fils. Mais aussi « aucune loi ne nous empêche de nuire à nos ennemis »<sup>84</sup>.

Il faut dire que la tragédie grecque nous a offert trois significations de la justice. Selon Eschyle, la justice s'impose comme la loi fondamentale du monde. Elle est l'ordre cosmique, qui détermine la nature de toute chose et qui définit leur genèse, leur croissance et leur corruption. C'est la justice qui pose nos limites naturelles et qui prescrit nos possibilités. Seul l'homme dans toute la nature, est capable d'accepter ou de refuser ces limites. Car seul l'homme naît libre et indépendant du déterminisme naturel. C'est à lui aussi de nier les lois naturelles, projection par excellence de l'harmonie cosmique et chercher ailleurs son bonheur, entièrement responsable de son choix.

---

<sup>83</sup> EURIPIDE.- *Alkestis*, - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954), traduction de H. BERGUIN et G. DUCLOS

<sup>84</sup> EURIPIDE.- *Ion*, V, 1046 - (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939), traduction de H. BERGUIN ET G. DUCLOS

Ainsi la liberté est la condition nécessaire de l'homme juste. Elle est la présupposition indispensable du bonheur. Les hommes absolument justes n'ont pas besoin de la religion, de la morale et des lois positives pour rendre leur coexistence sociale possible et effective. Le respect de la loi cosmique suffit. Dans ce cas précis, la justice est une notion purement objective ; car elle reflète l'ordre naturel cosmique.

Mais cette justice présente le défaut d'être une abstraction purement contemplative, une utopie, qui s'éloigne de l'homme, d'autant que Eschyle ne nous offre aucun moyen pour tirer d'elles des solutions concrètes. Nous apercevons la beauté de cette justice, qui englobe et soumet tout; qui absorbe la religion, qui anéantit les institutions humaines, qui réunit harmonieusement les éléments du cosmos, mais nous ne pouvons la considérer comme notre guide pratique.

Sophocle s'en est bien rendu compte et au lieu de tenter de rapprocher l'homme de la justice, a décidé d'amener la justice à l'homme. Ainsi, il nous a donné sa deuxième signification : la justice divine qui exprime la volonté des dieux. Notion sans doute moins utopique que la justice cosmique, mais inefficace dans les cités où les prétentieux législateurs indifférents aux arrêts divins, demeurent attirés davantage par des valeurs nouvelles qui se dégagent des besoins sociaux et économiques. La religion a apporté à la justice une ratification irréfutable de son autorité. Euripide est donc obligé de chercher la justice ailleurs. Il a assimilé la volonté divine à la loi de la conscience innée de l'homme. Il a transformé la justice en une vertu morale subjective de l'homme.

C'est la troisième signification de la justice. Son rapprochement à l'homme, qui a commencé par les extrêmes limites du cosmos s'est achevé dans la conscience humaine. Nous gardons en notre conscience les lois secrètes du monde. Nous sommes les dépositaires de la vérité. Pourtant, nous sommes incapables d'aboutir à un accord sur cette vérité. C'est un fait qui oblige Euripide à chercher des appuis à

notre subjectivité. Il les a trouvés dans les lois objectives de la nature. Euripide a été le premier à espérer une confirmation "naturelle" de notre conscience. D'ici sortira plus tard le droit qui aura pour vocation de résoudre les problèmes par excellence juridique. Dans ce sens, le droit n'est qu'un moment, une partie de la justice. Une partie comme la dernière approche de la justice vers l'homme.

Les tentatives successives des tragiques d'adapter la justice cosmique à la société humaine ont engendré le droit. De cela restera le lien de la justice et du droit. Dans quelle mesure Platon s'oppose-t-il à eux ?

### III - La théorie pratique de la justice chez les orateurs

#### A - La rhétorique : une arme puissante

La rhétorique selon le dictionnaire Hatier est "l'art de bien dire"; et ceux qui l'utilisent sont souvent appelés des rhéteurs ou des orateurs. Mais, la frontière entre ceux qu'on nomme sophistes et orateurs n'est pas toujours bien claire puisque les sophistes se faisaient payer très cher pour apprendre à leurs élèves à bien parler à l'assemblée et à savoir se défendre au tribunal. Les orateurs faisaient également partie de ceux qui rédigeaient des discours politiques ou faisaient des plaidoyers pour le bénéfice des clients qui les payaient pour les défendre devant les tribunaux. A Athènes, en effet, l'inculpé devait plaider lui-même sa cause devant le tribunal, mais il pouvait faire appel à un orateur pour lui écrire sa défense ou pour jouer ce rôle .

En effet, Lysias, l'un des fils de Céphale, commerçant d'armes Syracusain installé au Pirée à la demande de Périclès, fut un démocrate engagé, qui faillit mourir avec son frère Polémarque lors de la tyrannie des trente ; mais il réussit à s'évader et c'est justement ce qu'il raconte lui-même dans le discours contre Eratosthène. Platon en fait un personnage muet dans La République, au cours de la discussion qui se passe chez son père Céphale et à laquelle prend part son frère Polémarque. Platon le parodie dans Le Phèdre, qui débute par la lecture d'un discours supposé être de lui. Ces discours connus vont généralement de l'oraison funèbre (discours 2, qu'il est important de comparer au Ménexène de Platon, qui est une parodie de ce genre de discours) à des plaidoyers pour des affaires de la vie de tous les jours, nous font voir un aperçu très vivant de la vie quotidienne à Athènes au temps de Socrate et Platon. Les discours 1 par exemple qui porte sur le meurtre d'Eratosthène, est un plaidoyer pour la défense d'un mari ayant tué l'amant de sa femme surpris en flagrant délit

d'adultère, peut nettement nous éclairer sur la tâche de l'orateur. Au nombre des orateurs, on peut citer Isocrate qui est mentionné à la fin du Phèdre. Isocrate qui est presque contemporain de Platon, avait bâti à Athènes une école concurrente de l'académie de Platon. Cette école avait centré son enseignement sur la rhétorique. La rhétorique, sœur de la sophistique a fait de nombreux adeptes et par la suite a formé de bons orateurs parmi lesquels, Platon range, Gorgias et Polos : « en suivant ce schéma dichotomique, les deux « sophistes », Gorgias et Polos, ne sont pas à ranger au nombre des sophistes, mais plutôt au rang de rhéteurs imitant le rôle du juge. Et, en effet, au début du dialogue, Gorgias se réclame du savoir du juste, mais s'avère ignorant en cela »<sup>85</sup>. Gorgias présente la rhétorique comme une arme de combat, porteuse d'une incomparable puissance. Et, il invite Socrate à s'en servir : « toutefois, Socrate, il faut user de cet art comme de tous les arts de combat. Quels que soient ceux qu'on cultive, ce n'est pas une raison pour en user contre tout le monde, que d'avoir appris le pugilat, le pancrace ou les armes, de manière à battre sûrement les amis et les ennemis : cela ne nous donne pas le droit de frapper nos amis, de les transpercer et les tuer »<sup>86</sup>. Le même raisonnement s'applique à tout adversaire et sur tout sujet, de manière à persuader la foule mieux qu'un autre et à obtenir d'elle, en un mot, tout ce qu'il veut .

« Il ne résulte pas de là qu'il doive dépouiller de leur gloire les médecins et les autres artisans, par la seule raison qu'il le pourrait ; on doit user de la rhétorique avec justice, comme de toutes les armes. Mais il arrive que les disciples détournent à tort vers des fins opposés leur force et leur art »<sup>87</sup>.

Pour Gorgias, ceux qui dans les cités sont pris aux sérieux, sont parfaitement les orateurs. Il n'est pas du tout question qu'ils soient banalisés ou méprisés : « tu crois donc que les bons orateurs sont considérés avec mépris dans les cités en qualité

---

<sup>85</sup> NESCHKE-HENTSCHE (A.).- Le Platonisme politique et théorie du droit naturel, (Paris, Editions Peeters, 1995), P. 43

<sup>86</sup> PLATON.- Gorgias, 456 e (Paris, Garnier Flammarion, 1967), traduction d'Emile CHAMBRY

de flatteurs ? ... Veux-tu qu'ils passent inaperçus ? Mais ne sont-ils pas tous puissants dans l'État ? ... Ne peuvent-ils pas, comme les tyrans, faire périr qui ils veulent, spolier et exiler qui leur plaît ? »<sup>88</sup>. Ce qui frappe, c'est que les orateurs jouissent d'une grande considération dans l'État. Et ils sont comparés aux tyrans puisqu'ils possèdent une puissance incalculable: « les orateurs font, comme les tyrans, périr ceux qu'ils veulent et ... dépouillent et bannissent ceux qu'ils leur plaît »<sup>89</sup>.

La rhétorique s'impose comme une arme puissante dont se servent les orateurs pour s'imposer partout où le besoin se fait sentir. Cet art qu'est la rhétorique leur donne un certain pouvoir en toute circonstance. Les orateurs ont le pouvoir de tuer, de dépouiller ou de jeter en prison selon leur fantaisie .

L'exemple d'Archélaos ce Macédonien, qui ne s'était élevé et maintenu au trône que par une succession de crimes, cité en exemple par Polos, illustre bien ce qui précède. Polos toujours dans cet même ordre d'idées veut convaincre de ce que Archélaos n'en est pas pour autant malheureux. « Ne vois-tu pas Archélaos, fils de Perdicas, régner en Macédoine ? ... te paraît-il heureux ou misérable? »<sup>90</sup>.

Et naturellement, la réponse de Polos est qu'il faut proclamer Archélaos le plus heureux des hommes. Aussi Gorgias plaide t-il en faveur de la rhétorique et de ses maîtres en disant que ceux-ci, à l'instar des pédotribes et des maîtres d'armes « ont transmis leur art à des disciples pour qu'il en fût fait usage avec justice contre les ennemis et contre les méchants, pour se défendre et non pour attaquer »<sup>91</sup>.

Et pour se conformer à sa logique, il avance que « si un homme devenu habile dans la rhétorique, se sert ensuite de sa puissance et de son art pour faire le mal, ce

---

<sup>87</sup> PLATON.- Gorgias, 457 a

<sup>88</sup> PLATON.- Gorgias, 466 a

<sup>89</sup> PLATON.- Gorgias, 466 a

<sup>90</sup> PLATON.- Gorgias, 470 d

<sup>91</sup> PLATON.- Gorgias, 456 e-

n'est pas le maître, à mon avis, qui mérite la réprobation et l'exil : car celui-ci enseignait son art en vue d'un usage légitime, et le disciple en a fait un abus tout contraire. C'est donc celui qui en use mal qui mérite la haine et l'exil et la mort, mais non le maître »<sup>92</sup>.

Il y a bien quelque chose de vrai dans cette judicieuse remarque. Car, de l'abus, on ne peut pas toujours conclure au caractère essentiellement vil d'une chose. Il semble même au contraire que l'on ne peut abuser que d'une chose bonne. Il n'en reste pas moins vrai que la théorie de polos, comme celle de Gorgias et d'autres du même genre, ont germé au sein de la rhétorique et ont été d'une grande utilité dans toutes les circonstances. Et nul ne peut ignorer la popularité de ces orateurs et la puissance ou force de leur art : « qu'un orateur et un médecin aillent dans la ville que tu voudras : si une discussion doit s'engager dans l'assemblée du peuple ou dans une réunion quelconque pour décider lequel des deux sera élu comme médecin, j'affirme que le médecin n'existera pas et que l'orateur sera préféré si celui-ci lui plaît. Il en sera de même de tout autre artisan : c'est l'orateur qui se ferait choisir plutôt que n'importe quel compétiteur ; car il n'est point de sujet sur lequel l'homme qui sait la rhétorique ne puisse parler devant la foule, d'une manière plus persuasive que l'homme de métier quel qu'il soit »<sup>93</sup>.

La rhétorique est ouvrière de persuasion ; car il s'agit de faire croire, faire admettre, se faire passer pour. Et donc, la rhétorique peut faire passer la guerre pour une bonne chose. Pour l'orateur, il s'agit de faire croire que l'on a autorité de faire des déclarations afin de susciter la confiance. Plus on est cru, mieux on fait croire.

Le pouvoir de l'orateur s'exerce dans le réseau de la croyance. Ce qu'on tient pour une puissance est donc un pouvoir imaginaire. La merveilleuse puissance de la

---

<sup>92</sup> PLATON.- Gorgias, 457 b

<sup>93</sup> PLATON.- Gorgias, 456 b -c

rhétorique est donc investie par le rêve de ce qu'elle peut obtenir : « que dirais-tu, si tu savais tout, si tu savais qu'elle embrasse pour ainsi dire en elle même toutes les puissances. Je vais t'en donner une preuve frappante. J'ai souvent accompagné mon frère et d'autres médecins chez quelqu'un de leurs malades qui refusait de boire une potion ou de se laisser amputer ou cautériser par le médecin. Or tandis que celui-ci n'arrivait pas à les persuader, je l'ai fait, moi, sans autre art que la rhétorique »<sup>94</sup>.

On pourrait faire remarquer que le recours aux ruses de l'éloquence est dû aux nombreuses crises qui ont bouleversé de part en part Athènes. La crise politique et militaire débouche sur une crise des valeurs, crise au cours de laquelle on a vu naître de partout les orateurs. L'habileté oratoire était au rendez-vous de la reconquête du pouvoir.

A partir de cet instant, la rhétorique s'instaure désormais comme une compétence qui attribue le pouvoir à l'individu capable de manier courageusement les ruses oratoires.

---

<sup>94</sup> PLATON- Gorgias, 455 b – 456 b

## B - L'orateur : Un justicier ?

L'orateur dans le souci de remporter l'adhésion de tous, joue sur les passions, les craintes, les angoisses et les préjugés de la foule. Dans son discours, il n'oublie jamais de s'attacher à l'intérêt de son public par des chaînes irrationnelles de la passion. Au tribunal, l'orateur organise toute une plaidoirie pour mériter la confiance de son public et remporter le procès.

L'orateur, compte tenu de son éloquence et ses stratégies, est pour la plupart du temps pris au tribunal pour un justicier, c'est-à-dire quelqu'un qui entend faire régner la justice. Son éloquence lui confère un pouvoir ; pouvoir de faire, pouvoir de produire, pouvoir de faire-faire, mais pouvoir de diriger la conduite d'autrui par différents moyens. Son pouvoir lui donne une audience auprès de tous ceux qui sont épris par son verbe. Il inspire respect.

C'est l'orateur qui, dans les tribunaux se livre à de longs discours impressionnants. Par ces discours fascinants, il finit par gagner la confiance de tous et prétend détenir tout pouvoir dans les situations. Gorgias représente ce pouvoir de faire opiner, décider, trancher les litiges entre les citoyens. C'est un pouvoir fort qui met fin aux incertitudes par la parole. Gorgias connaît et a une maîtrise de tout ce qui lui confère le pouvoir. C'est la raison pour laquelle tous y compris le démagogue ont recours à ce pouvoir de l'orateur dans l'exercice de la politique.

Gorgias est un orateur très célèbre dans toute la Grèce. Il fait souvent des conférences qui ne laissent personne indifférent étant donné qu'il est très persuasif. Il est à remarquer que Gorgias, maître de l'art oratoire n'est pas indifférent à la justice et n'a ni l'intention de renoncer à l'enseigner à ses élèves.

Dans le Gorgias, l'orateur polos révèle qu'à partir de l'art oratoire, on peut démontrer que l'injustice peut rendre heureux. Et il prend l'exemple du pouvoir tyrannique pour illustrer sa pensée. Suivons cette séquence du dialogue entre Polos et Socrate : « A t'en croire, Socrate, tu aimerais autant n'avoir aucun pouvoir dans la cité que d'être libre d'y agir à ta guise, et tu ne porterais aucune envie à un homme que tu verrais tuer, dépouiller ou jeter en prison qu'il lui plairait.

- Entends-tu qu'il ferait justement ou injustement ?

- D'une manière ou de l'autre, cet homme n'est-il pas digne d'envie ? »<sup>95</sup>.

En effet, Polos parle bien de la tyrannie et lui donne une définition claire: « pour moi, je le répète, elle consiste à pouvoir faire dans la cité ce qui vous plaît, tuer, dépouiller, et tout ce qui vous passe par la tête »<sup>96</sup>.

Polos parle de la tyrannie en tant que manifestation du pouvoir jusque dans les actes les plus notoirement criminels, comme dans le cas du célèbre tyran, Archélaos : « cet homme à qui ne revenait en aucune façon l'autorité qu'il possède à présent, étant né d'une femme qui était esclave d'Alcétès, le frère de Perdicas : En bonne justice il était esclave d'Alcétès, et, s'il avait souhaité faire ce qui est juste, il serait resté esclave d'Alcétès et ainsi, d'après ta thèse, il serait heureux ! Or, en réalité, c'est merveille à quel point il est devenu malheureux, attendu qu'il a commis les pires injustices ! Lui qui, ayant, pour commencer, envoyé chercher Alcétès, son maître et son oncle, sous prétexte de lui remettre le pouvoir dont l'avait dépouillé Perdicas et l'ayant accueilli comme son hôte ; l'avait enivré, ainsi que son fils Alexandre, son cousin à lui et qui avait à peu près son âge, les avait jetés sur un char, nuitamment emmenés, égorgés enfin et fait disparaître l'un et l'autre. Et toutes ces

<sup>95</sup> PLATON.- Gorgias, 468 e - 469 a

<sup>96</sup> PLATON.- Gorgias, 469 c

injustices commises, il ne s'est point aperçu qu'il fût devenu très malheureux et il ne s'en est point repenti ! »<sup>97</sup>.

Bien que chargé de tant de crimes, Archélaos, pourtant, règne heureux. Et la conclusion de Polos contre le point de vue de Socrate est la suivante : « pour te réfuter, Socrate, il n'est pas nécessaire d'aller chercher des exemples bien loin dans le passé. Ceux d'hier et d'aujourd'hui suffisent pour te convaincre d'erreur et te prouver que souvent l'injuste est heureux »<sup>98</sup>.

Pour les orateurs tel Polos, les hommes qui commettent les grandes injustices sont nombreux à être heureux. C'est donc aux discours tenus par Polos et autres orateurs qui ne semblent pas très rassurants ; propos à travers lesquels ils ne peuvent mériter le nom de justicier que Platon s'en prend. Thrasymaque , personnage proche de l'orateur et sa suite les sophistes ne nous diront pas le contraire de la thèse exposée par Polos. Les sophistes ne s'inscrivent-ils pas dans une logique similaire que ceux qui les ont précédé ? Leur conception de la justice et du bonheur s'orientent-elle dans le canevas platonicien ?

---

<sup>97</sup> PLATON.- Gorgias, 471 b - 471 c

<sup>98</sup> PLATON.- Gorgias, 473 d

## CHAPITRE DEUXIÈME : CONCEPTION SOPHISTIQUE DE LA JUSTICE

### I - La justice : Droit du plus fort

Les préoccupations d'ordre moral ou éthique caractérisent essentiellement et presque exclusivement la pensée platonicienne. Soucieux en tout de l'homme jusque dans ses spéculations métaphysiques, Platon pose partout le problème de ce qui convient et de ce qui ne convient pas à l'homme ; c'est-à-dire de la conduite humaine, donc de son plus grand bien, la justice ; ainsi ; que de son plus grand mal, l'injustice .

D'une certaine façon, le choix et les portraits des personnages reflètent ces préoccupations. Le cas de Socrate : sa vie et plus particulièrement, son procès et sa condamnation à mort. La conduite des sophistes. Tous, chacun à sa manière, posent le problème de la justice et de l'injustice.

Ici, c'est à travers les personnages des sophistes que nous nous proposons de découvrir ce qu'est la justice. Car toute attention portée sur eux et par la cité et par Platon n'est-elle pas liée profondément au fait qu'ils affirment détenir le monopole de la vérité en toute chose même de la justice « Ecoute donc, affirme Thrasymaque à Socrate, je soutiens, moi, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort. Eh bien ! qu'attends-tu pour applaudir ? Tu ne t'y résoudras pas »<sup>99</sup>.

A travers cette citation on peut déjà voir la confiance que Thrasymaque place en ses dires. Pour Thrasymaque, comme pour Calliclès, la véritable justice est celle de la nature, où s'observe le droit du plus fort : « ... D'elle-même la nature, au rebours, révèle, je pense, que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins »<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

<sup>100</sup> PLATON.- Gorgias, 483 a - 483 d

Il ressort que Thrasymaque ne compte pas soutenir une vérité chère à son cœur, ni sous sa forme paradoxale, ni sous sa forme sérieuse. Il avance une thèse qui, originale et invincible, lui paraît unir deux qualités précieuses, et il espère gagner par là un renom, d'autant plus plaisant qu'un salaire l'accompagnera. Pour tout dire, Thrasymaque joue ici le rôle d'un sophiste exemplaire, en quête de gloire et de fortune grâce aux mots, sans souci de vérité.

Mais qui étaient donc réellement ces gens, que nous nommons encore aujourd'hui les sophistes ? Le mot même ne désigne pas une profession, mais un état. Ils n'étaient pas non plus "des philosophes", mot qui suggère une patiente aspiration au vrai, plutôt qu'une optimiste confiance en sa propre compétence. Ils étaient tout simplement des maîtres à penser, des maîtres à parler. Le savoir était leur spécialité comme la guitare est celle du guitariste. Leur idée a été superbement formulée par l'un d'entre eux, Thrasymaque, qui fit inscrire sur son tombeau : « ma patrie était Chalcédoine et ma profession le savoir »<sup>101</sup>.

Le savoir, au vrai, Thrasymaque croyait le détenir sous toutes ses formes. Voilà pourquoi il s'empressait de prendre la parole, "Thrasymaque de toute évidence, grillait de parler, afin d'être félicité, car il croyait disposer d'une réponse superbe"<sup>102</sup>.

Dans sa logique Thrasymaque réduit le droit au fait : la justice des hommes ne se résume pas uniquement à la diplomatie des faibles pour embrigader les forts dans les pièges d'interdits prétendument moraux, pour leur barrer la vie conformément à la nature (c'est-à-dire à leurs désirs) ; elle est "ce qui profite au plus fort", et même les faibles unis en gouvernements, peuvent devenir les forts et dicter leur conception de la justice.

---

<sup>101</sup> DE ROMILLY (J.).- Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès (Paris, Editions de Fallois, 1988) P. 19

<sup>102</sup> PLATON.- République I, 338 a -

Ici, Thrasymaque exalte l'identité de l'utile et du juste : est utile et juste ce qui sied aux besoins du gouvernement ; c'est-à-dire du pouvoir. Il n'y a plus de raison de se poser des questions sur la nature du juste ou la légitimité du pouvoir. Est juste ce qui est puissant, ce qui gouverne.

Thrasymaque rejette du revers de la main cet ultra conventionnalisme, toute possibilité de réflexion morale. Pour tout dire, Thrasymaque n'admet pas d'hierarchie entre les différents types de régimes : démocratie, tyrannie et aristocratie sont mises sur un même pied. Selon Thrasymaque, un régime n'est rien d'autre qu'une convention, qui repose sur l'intérêt des gouvernants et n'a rien à voir avec les gouvernés. Ainsi tout régime a sa justification dans son existence même. Le principe gouvernant est ce qui possède le pouvoir.

A juste titre les rapports de pouvoir sont des rapports de force et de ruse. Les lois protègent et profitent aux gouvernants. Pour Thrasymaque, c'est le discours du gouvernant qui divulgue des contre-vérités de telle sorte que dans les faits, une transgression passe pour une infraction et une injustice. Selon Thrasymaque, les gouvernants font les lois en fonction de leurs propres avantages, et de leur intérêt personnel. La thèse de Thrasymaque posant l'aubaine du plus fort confirme ainsi un plus fort.

Thrasymaque en produisant sa thèse, met en exergue les figures d'autorité et les modèles de maîtrise que l'on rencontre dans les cités. Ce qu'il propose est au fond de voir en toute figure d'autorité et en tout modèle de maîtrise une certaine façon d'être le plus fort et alors de comprendre sur ce mode les régimes politiques. Il invite à observer qu'un régime politique se présente de la même manière que les figures d'autorité et les modèles de maîtrise. Un régime politique serait le mode d'existence et d'exercice d'un plus fort comme le serait toute figure d'autorité ou tout modèle de maîtrise.

Thrasymaque voudrait donner voix au réel, déduire le plus fort des choses telles qu'elles se présentent, n'énoncer rien d'autre que ce qui est : « Et chaque gouvernement établit les lois pour son propre avantage : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques et les autres de même ; ces lois établies, ils déclarent juste, pour les gouvernés, leur propre avantage, et punissent celui qui les transgresse comme violeur de la loi et coupable d'injustice. Voici donc, homme excellent, ce que j'affirme : dans toutes les cités, le juste est une même chose : l'avantageux au gouvernement constitué ; or celui-ci est le plus fort, d'où il suit, pour tout homme qui raisonne bien, que partout le juste est une même chose : l'avantageux au plus fort »<sup>103</sup>.

Ce que Thrasymaque présente dans la thèse du plus fort qui se taille une situation est dans sa forme ultime, une image. Mais cette image reflète bel et bien la réalité de la cité. Thrasymaque ne fait que transmettre une réalité du milieu politique pollué par la convoitise et dominé par ces politiciens au pouvoir qui n'ont d'yeux que leur propre intérêt.

Ce constat de Thrasymaque est un constat des faits de la machine politique et du milieu de la politique ; milieu dans lequel s'exhibe le pouvoir des forts et qui s'avère être le lieu où se manifeste la poursuite permanente de l'injustice.

Thrasymaque en tant que sophiste professionnel de la fin du V<sup>ème</sup> siècle sur lequel on sait peu de choses affirme, sans détours, que la loi est dictée par une minorité détentrice du pouvoir « chaque pouvoir souverain établit des lois en poursuivant ses intérêts »<sup>104</sup>.

Le sophiste affirme qu' « il y a plus de vigueur, plus de libre dignité, plus de maîtrise dans l'injustice que dans la justice »<sup>105</sup>. De plus, Thrasymaque ajoute que

<sup>103</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

<sup>104</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

<sup>105</sup> PLATON.- République I, 334 c

« la justice est une candeur pleine d'abnégation alors que l'injustice est une bonne sagesse et que l'injustice doit être placée dans la catégorie de l'excellence et de la sagesse, tandis que la justice doit l'être parmi les opposés »<sup>106</sup>.

A partir de ce qui précède, les choses commencent à s'éclaircir. Il ne s'agit plus ici d'une simple description, ni encore moins de regret et d'amertume de la part de Thrasymaque, comme certains l'ont prétendu ; il s'agit d'une véritable prise de position, qui prête à l'injustice les caractères de la justice, ce qui laisse cette dernière réduite aux lois et à l'intérêt dont elles sont l'émanation.

Calliclès, tout comme Thrasymaque espère un véritable renversement des valeurs et il va même encore plus loin que lui dans la défense de l'injustice contre la justice.

Calliclès dans le Gorgias prend l'exemple du règne animal, dans lequel le signe distinctif du juste, réside dans le fait que le supérieur commande à l'inférieur et possède plus que lui. Le juste se ramène donc pour lui au "pouvoir", à l'"avoir" et à un rapport de force.

La doctrine de Calliclès est résumée dans Les Lois de Platon comme une doctrine proclamant « que le juste par excellence est celui qui impose la force victorieuse »<sup>107</sup>. C'est le fameux exemple du tyran, qui selon Calliclès est l'incarnation même de l'homme juste.

La justice dans une telle conception se résume donc à la force et perd toute valeur positive; elle n'ajoute strictement rien à un état de nature pré ou post juridique.

---

<sup>106</sup> PLATON.- République I, 348 d - 349 c

On peut se demander comment interpréter la juxtaposition des deux termes loi et (in) justice. Dans une première analyse, il peut s'agir d'une simple redondance ; il semble cependant qu'une seconde analyse montre que les deux termes ont une signification différente. Dans la pensée de Thrasymaque, les gouvernants établissent des simples lois et prétendent qu'il s'agit de justice. Or, selon ce sophiste, si lois et justice doivent être distinguées, ce n'est que pour disqualifier davantage la notion de justice. Dès lors que la justice peut être dissociée des lois, cela permet une définition de la justice qui s'affranchit totalement de ces lois, pour le meilleur ou pour le pire. Et nous voyons clairement que le sophiste ne définit la justice et le droit que par la force et le triomphe du plus fort.

Le Calliclès du Gorgias de Platon semble suivre le même raisonnement que Thrasymaque. Lui aussi part des lois pour arriver à ce qu'il nomme la justice. En effet, il dit que les faibles instituent les lois « par rapport à eux mêmes et à leur avantage »<sup>108</sup>. Quant aux faibles, ils proclament que c'est injuste de l'emporter sur autrui, car étant inférieurs, ils préfèrent l'égalité. C'est donc à partir de la réduction des lois à de simples conventions que Calliclès stipule que ce qui est juste en vertu de ces lois-soit la justice au sens conventionnel-ne constitue pas la réelle justice. Il peut alors définir la justice à son gré et librement, comme le droit du plus fort et le triomphe de la force, ce qui constitue le contraire même de ce que l'on entend conventionnellement par justice. Les sophistes en général, et les sophistes extrêmes davantage encore, arrivent donc à un total renversement des valeurs.

Le discours de Thrasymaque qui énonce une certaine instance du plus fort met en exergue une autre dimension d'autorité. Ce qu'il propose est au fond de montrer en toute figure d'autorité et tout modèle de maîtrise une certaine façon d'être le plus fort, et alors de comprendre sur ce mode les régimes politiques.

---

<sup>107</sup> PLATON.- Les Lois, 890 a (Paris, Editions Gallimard, 1960)

Un régime politique serait le mode d'existence d'un plus fort comme le serait toute figure d'autorité ou tout modèle de maîtrise. Thrasymaque considérant les figures d'autorité et les modèles de maîtrise dans lesquels il avait saisi son savoir au sujet de la cité, et s'appuyant sur certains exemples fournis pour mieux faire comprendre sa réponse, qualifie l'autorité (*arché*) exercée par le pilote d'un navire sur les matelots, d'art et de métier (*technè*).

Thrasymaque prend pour domaine effectif d'investigation le champ dessiné par une assimilation du gouvernant au médecin, au spécialiste des calculs, au spécialiste des écrits, à l'artisan, au savant. Il examine le plus fort, entendu plus particulièrement comme le plus compétent dans un art ou dans un métier ; non pas peut-être toutes les figures d'autorité et toutes les formes de maîtrise, mais celle d'entre elles pensables comme compétences sur le modèle des arts et des métiers.

Thrasymaque évoque une situation semblable à celle de l'enquête que Socrate relate dans l'Apologie de Socrate, qu'il avait mené dans la cité. A nouveau la question consiste, semble-t-il, à examiner les hommes compétents de la cité, et pour ce faire à se tourner vers les hommes chargés des affaires de l'État et vers les artisans. Le Socrate de La République semble bien prolonger cette enquête même de l'Apologie de Socrate. Il refait précisément le geste qu'il avait effectué en racontant alors cette enquête devant le tribunal, et qui avait eu pour premier résultat de déplacer sur le terrain des compétences présentées par les uns et les autres au sein de la cité une discussion initialement engagée sur celui d'un rapport de force, dans lequel des hommes d'autorité et de capacité s'étaient apprêtés à défendre contre ses menées et à faire triompher à ses dépens un certain régime donné de la cité.

La réponse de Thrasymaque, énoncée devant Socrate rappelle à certains égards une situation de l'Apologie de Socrate, et définit exactement l'homme de pouvoir.

---

<sup>108</sup> PLATON.- Gorgias, 483 b

Thrasymaque en empruntant un certain chemin, énonce la véritable figure du gouvernant et met en relief l'image ordinaire du tyran. À travers son analyse du "plus fort", il se montre comme enivré de puissance et lié au régime politique de la tyrannie. Il semble être poussé par la soif du pouvoir à tel enseigne qu'il pousse sa prétention vers des excès, des voies incontrôlables. Thrasymaque est en effet celui, qui avant tout, ferait de sa théorie du plus fort, un art. Il est aussi celui qui, susceptible de pousser cet art jusqu'à l'ivresse, pensait vouloir en faire un absolu. Il donne l'impression d'être dominé par le principe tyrannique : le texte Platonicien le rend visible dans la teneur de son entretien avec Socrate jusqu'à l'exagération, l'extrémité de la brutalité, et de l'arrogance.

La tyrannie recouvrirait tout ce que la figure de Thrasymaque pourrait contenir d'autre. La situation effective qu'il présenterait serait celle d'un discours lié aux tyrans. Et aux antipodes de l'art sophistique s'enivrant de la cour des tyrans, l'art de Thrasymaque semble être au service des tyrans athéniens, théssaliens ou syracusains.

Lorsque Thrasymaque affirme que la justice est l'intérêt du plus fort qui gouverne et fait les lois, il signifie qu'il est juste, pour le sujet, de rechercher l'intérêt du dirigeant. Il parle alors de la justice comme de l'obéissance que les gouvernés, persuadés par les gouvernants, doivent aux lois. Il ne se préoccupe nullement de ce qui est juste pour le gouvernant en tant que tel, parce que cela serait hors de propos. Le propre d'un gouvernant, en effet, pour Thrasymaque, est d'être le plus fort et de faire des lois dans son intérêt, et non obéir aux lois faites par les autres. Et le sophiste ajoute: « Je dis donc, pour préciser autant qu'il est possible, que le chef d'État, en tant que chef d'État, ne se trompe pas, que, s'il ne se trompe pas, il érige en loi ce qu'il y a de meilleur pour lui, et que c'est là ce que doit faire celui qui lui est soumis.

Ainsi donc, comme je le disais en commençant, la justice consiste à faire ce qui est utile au plus fort »<sup>109</sup>.

De fait, Thrasymaque distingue bien deux aspects de la justice en tant qu'obéissance aux lois. Premièrement l'aspect moral, idéologique, proclamé par le gouvernant et accepté dans la cité : la justice est de se soumettre aux lois. Deuxièmement, la conséquence matérielle de cette conduite, dans les rapports sociaux et politiques : faire ce qui est utile au plus fort, car le plus fort, qui est du même coup gouvernant, n'a en vue que son propre intérêt. Dans la première partie, la justice, en tant qu'obéissance aux lois politiques, a pour effet de respecter l'intérêt du plus fort qui gouverne, et c'est d'eux-mêmes que les citoyens justes, naïfs, poursuivent l'intérêt du plus fort<sup>110</sup>. Ce faisant, ils sont aliénés<sup>111</sup>, ils ne sont pas des hommes véritablement libres<sup>112</sup> et pour Thrasymaque, leur conduite est digne de mépris. La deuxième partie n'apparaît que comme une argumentation supplémentaire assez courte, banale. Le sophiste semble tirer les conclusions morales de l'opposition *nomos / physis* analysée par Antiphon : les conventions, les règles, les usages sont contraires à l'intérêt de l'individu selon la nature. Cette thèse est ensuite rappelée par Glaucon. Thrasymaque l'utilise ici comme un complément de la première. Elle lui est subordonnée. Il la termine en effet en rappelant que la justice est l'intérêt du plus fort<sup>113</sup>. Cette partie porte moins sur la question de l'obéissance aux lois que sur la notion, implicite d'équité. La conduite injuste est légitimée par le bonheur qui s'attache à celui qui, comme le tyran, la pratique à son point le plus haut. Les deux discours sur la justice, respect des lois ou respect de l'équité, admettent une seule conclusion, que Thrasymaque énonce à la fin de la deuxième partie : « l'injustice,

<sup>109</sup> PLATON.- *République* I, 340 b - 341 b

<sup>110</sup> PLATON.- *République* I, 343 c

<sup>111</sup> PLATON.- *République* I, 343 c

<sup>112</sup> PLATON.- *République* I, 344 c

<sup>113</sup> PLATON.- *République* I, 344 b

poussée à un degré suffisant, est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus digne d'un maître que la justice »<sup>114</sup>.

Thrasymaque présentant une figure de savoir achevée n'est pas sans en particulier prolonger et faire aboutir le mouvement même de connaissance ébauché après le départ de Céphale puis de Polémarque. La réponse de Thrasymaque, n'en reste pas à cette figure de savoir limitée à un nom et à une définition. Et la réponse du sophiste s'y révèle ainsi ne pouvoir être interprétée au plus bas, voire au plus dégoûtant degré. Elle n'évoque pas des formes d'organisation vitale se laissant recueillir, fixer et transmettre dans une succession ouverte. Ainsi comptant trois façons (tyrannique, démocratique, aristocratique) que les cités ont d'être ordonnées et gouvernées, elle dispose le tout d'un réel, pour lequel elle rend compte de chaque cas et de l'ensemble. Elle nomme un unique plan de réalité. Elle définit sous la détermination d'une instance du plus fort, une pluralité d'agencements de cette réalité.

---

<sup>114</sup> PLATON.- République I, 344 c

## II - La justice inférieure à l'injustice

Pour Thrasymaque, « le juste est partout inférieur à l'injuste »<sup>115</sup>. Comment Platon compte-t-il s'y prendre pour se défendre contre une telle assertion qui bouleverse l'ordre des choses ?

Thrasymaque inverse les valeurs courantes, louant l'injuste et méprisant le juste. Pour lui ce sont les valeurs de la virilité et de la force qui doivent triompher en toute chose, puisque le monde est abandonné de Dieu .

Dès avant Sade, il a constaté les malheurs de la vertu et les prospérités du vice: « Naïf Socrate, tu n'as qu'à remarquer que l'homme juste a partout le dessous vis-à-vis de l'injuste »<sup>116</sup> .

Thrasymaque va plus loin encore, et c'est là ce qui provoque l'étonnement de Platon. Le Sophiste se livre à une profonde démystification de la loi qui, loin de servir de rempart contre l'injustice, comme on le pense, se trouve contaminée par elle et pervertie. La loi est utilisée comme un pouvoir et non l'énoncé rationnel qu'elle prétend être. Voilà pourquoi elle ne peut suivre la neutralité qu'exigerait la justice au sens non politique du terme.

La loi est désormais l'expression même de l'injustice puisqu'elle est l'arme dont se sert les hommes au pouvoir. Elle est loin d'être le garant de la moralité comme elle l'a été dans les temps les plus reculés.

Tout le discours de Thrasymaque est consacré d'un bout à l'autre à l'examen de l'intérêt personnel, question capitale dans une éthique où les motivations intéressées sont toujours présentes.

---

<sup>115</sup> PLATON.- République I, 343 d -

<sup>116</sup> PLATON.- République I, 343 d

Selon ce sophiste, juger des avantages de l'injustice, revient à observer dans la forme la plus extrême, celle du tyran qui s'empare du pouvoir par la force et la perfidie. Cet homme, qu'est le tyran est adulé, béni et appelé heureux au lieu d'être puni comme les petits malfaiteurs disgraciés.

A une échelle plus grande le tyran est applaudi et vénéré par tous ceux qui l'entourent et pourtant nul n'ignore le tort qu'il fait aux uns et aux autres. « Il vole et pille, non pas à une petite échelle mais à une grande, ne respectant ni le sacré ni le profane, ni la propriété publique, ni la propriété privée »<sup>117</sup>.

Une situation pareille confirme que l'injustice est plus forte, plus libre, plus royale que la justice et profite plus à celui qui la commet, c'est-à-dire à l'injuste qui dans tous les domaines est largement au-dessus du juste : « voici, ô très simple Socrate, comment il faut l'envisager : l'homme juste est pourtant inférieur à l'injuste. D'abord dans le commerce, quand ils s'associent l'un à l'autre, tu ne trouveras jamais, à la dissolution de la société, que le juste ait gagné, mais qu'il ait perdu. Ensuite, dans les affaires publiques, quand il faut payer des contributions, le juste verse plus que ses égaux, l'injuste moins, quand, au contraire, il s'agit de recevoir, l'un ne touche rien, l'autre beaucoup. Et lorsque l'un et l'autre occupent quelque charge, il advient au juste, si même il n'a pas d'autre dommage, de laisser par négligence périliter ses affaires domestiques, et de ne tirer de la chose publique aucun profit, à cause de sa justice. En outre, il encourt la haine de ses parents et de ses connaissances, en refusant de les servir au détriment de la justice ; pour l'injuste, c'est tout le contraire »<sup>118</sup>.

D'une certaine façon l'injuste dont parle Thrasymaque à Socrate est loin d'être un petit malfaiteur ou insignifiant pilleur qui pour peu se fait prendre et jeter en prison. Il s'agit plutôt de celui qui commet ces grands forfaits, et ne se cache aux

<sup>117</sup> PLATON.- République I, 344 a - 344 c

<sup>118</sup> PLATON.- République I, 344 a - 344 c

yeux de personne : « car j’entends par là celui dont je parlais tout à l’heure, celui qui est capable de discerner combien, dans le particulier, l’injustice est plus avantageuse que la justice. Mais tu le comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu’à la plus parfaite injustice, celle qui porte au comble du bonheur l’homme qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre, au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie »<sup>119</sup>.

Pour Thrasymaque, s’il est beau d’être juste, il est cependant plus avantageux d’être injuste puisque la justice profite à autrui et non à soi contrairement à l’injustice. L’homme injuste obtient plus d’avantages que le juste dans ses relations avec ses semblables, en privé ou dans la vie publique.

A partir de cette affirmation de Thrasymaque : « l’injustice poussée à un degré suffisant, est plus forte, plus digne d’un homme libre, plus digne d’un maître que la justice et, comme je le disais en commençant, que le juste se trouve être l’intérêt du plus fort, et que l’injustice se vaut à elle-même avantage et profit »<sup>120</sup>.

Puisqu’il est convaincu que la justice sert toujours l’intérêt d’autrui et non le sien propre alors que l’injustice fait le contraire. Pour Thrasymaque, « les lois sont établies par le gouvernant qui, en tant que tel, ne se trompe pas »<sup>121</sup>. « Le gouvernant les promulgue à son propre avantage, sans tenir compte et même à l’encontre de l’intérêt des gouvernés (...) obéir à ces lois équivaut donc, pour un gouverné à servir l’intérêt d’autrui et non le sien propre »<sup>122</sup>.

Par ailleurs, Thrasymaque persévérant dans sa logique avance que : « lorsqu’un homme, en plus de la fortune des citoyens, s’empare de leur personne et

---

<sup>119</sup> PLATON.- République I, 344 a - 344 c

<sup>120</sup> PLATON.- République I, 344 c

<sup>121</sup> PLATON.- République I, 340 e - 341 a

<sup>122</sup> PLATON.- République I, 343 b

les asservit, au lieu de recevoir ses noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue »<sup>123</sup>.

Le sophiste démontre donc de cette manière que la justice est l'intérêt d'autrui, et qu'il est avantageux d'être injuste.

Le sophiste ne peut se départir de la vision que beaucoup ont de la justice : elle vaut des avantages aux autres plutôt qu'à soi-même. Il cite de nombreux exemples montrant que l'injuste obtient plus d'avantages pour lui-même, alors que le juste respecte l'avantage d'autrui et se nuit à lui-même. Il lance ironiquement à Socrate cette tirade qui fait allusion à ce que tout le monde pense de la justice et que son interlocuteur ne semble pas approuver : « Tu es allé si loin dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que le juste, en réalité, est un bien étranger, l'avantage du plus fort et de celui qui gouverne, et le préjudice propre de celui qui obéit et qui sert; que l'injustice est le contraire et qu'elle commande aux simples d'esprit et aux justes; que les sujets travaillent à l'avantage du plus fort et font son bonheur en le servant, mais le leur de nulle manière. Voici, ô très simple Socrate, comment il faut l'envisager : l'homme juste est partout inférieur à l'injuste »<sup>124</sup>.

Thrasymaque en définissant la justice comme le bien d'autrui, ne cherche pas à renverser la signification ordinaire de ce concept, mais plutôt à exposer plus clairement ce que sont la justice et l'injustice pour développer son propre argument.

Thrasymaque donne à l'intérêt ou à l'avantageux, conformément à la tradition, une valeur matérielle et concrète. Il l'inscrit dans des rapports sociaux, ce qui

<sup>123</sup> PLATON.- République I, 344 b - 345 c

<sup>124</sup> PLATON.- République I, 343 a - 344 b

l'amène à conclure logiquement sa démonstration par l'affirmation de la beauté et de l'excellence de l'injustice. Suivons cette séquence :

« -Thrasymaque : - L'injustice, c'est être bien avisé

- Socrate : - Tu vois aussi, Thrasymaque, que les hommes injustes sont des gens raisonnables et hommes de valeurs ?

- Oui, dit-il, ceux qui peuvent être injustes parfaitement et qui sont assez puissants pour mettre sous leur joug des cités et des peuples ...

- Je conçois bien ta pensée, dis-je ; mais ce qui me confond, c'est que tu classes l'injustice dans la catégorie du mérite et de la sagesse, tandis que la justice l'est parmi les opposés.

- C'est absolument ainsi, pourtant, que je les classe .

- Ainsi présentée, dis-je, cette thèse devient difficile à réfuter : car si tu posais en principe que l'injustice est avantageuse, mais en avouant, comme d'autres, que c'est un vice ou une conduite honteuse, nous pourrions te répondre en utilisant les opinions accréditées ; mais il est évident que tu vas soutenir qu'elle est une conduite belle et forte, et que tu vas lui attribuer toutes les qualités que nous attribuons auparavant à la justice, puisque tu as eu l'audace de la mettre au rang du mérite et de la sagesse.

- On ne peut mieux deviner, dit il »<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> PLATON.- République I, 348 d - 349 c

Si Thrasymaque prône la grandeur de l'injustice, c'est parce qu'il est attaché à une définition matérielle et concrète de l'avantageux et du bonheur. C'est à cause de cette conception de l'avantageux que le respect de la loi ou de l'équité sont désavantageux. Il est aussi légitime de rapprocher la doctrine de Thrasymaque de celle de Calliclès dans le Gorgias de Platon. « ... Dans l'ordre de la loi, on déclare injuste et laide l'ambition d'avoir plus que le commun des hommes, et c'est ce qu'on appelle injustice. Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant que le faible. Elle nous montre par mille exemples qu'il en est ainsi et que non seulement dans le monde animal, mais encore dans le genre humain, dans les cités et les races entières, on a jugé que la justice voulait que le plus fort commandât au moins fort et fût mieux partagé que lui »<sup>126</sup>.

Il s'agit en effet dans les deux cas d'une théorie morale, du droit naturel. Car, que Thrasymaque n'use pas du procédé opposant la loi et la nature n'implique pas une discordance à l'égard de la théorie de Calliclès. De même l'apparent désaccord entre les propos de Thrasymaque et ceux de Calliclès (pour l'un la loi vise à l'intérêt du plus fort, pour l'autre celui des faibles) ne remet pas en cause leur concert pour justifier la désobéissance aux lois.

La proclamation par Thrasymaque de l'injustice est sans doute, plus que la manifestation d'un pessimisme devant la réalité tragique, le signe d'une crise de l'idéologie aristocratique traditionnelle. Car, c'est en se rapportant à d'autres valeurs, plus traditionnelles ou plus essentielles de l'aristocratie qu'il fait l'apologie de l'injustice .

Le Thrasymaque de La République constate une certaine correspondance entre le pouvoir et les lois établies dans l'intérêt du gouvernant qui est le plus fort. Il

---

<sup>126</sup> PLATON.- Gorgias 483 a - 484 b

radicalise sa position lorsqu'il s'agit de conduire l'injustice dans une situation énoncée comme juste. Le sophiste affirme qu' « il y a plus de vigueur, plus de libre dignité, plus de maîtrise dans l'injustice que dans la justice »<sup>127</sup> Or, parler de vigueur et de maîtrise peut à la rigueur être pris pour simple constatation ; cependant, lorsque Thrasymaque emploie le terme de dignité pour qualifier l'injustice, la thèse de la constatation factuelle devient plus difficile à soutenir. De plus, il ajoute que la justice est une « candeur pleine d'abnégation et l'injustice, une bonne sagesse »<sup>128</sup>. Les choses ne peuvent être plus claires, ni le renversement de valeurs plus complet. Il ne s'agit plus ici d'une simple description, ni encore moins de regret, d'amertume de la part de Thrasymaque, comme certains l'ont prétendu ; mais d'une véritable prise de position, qui prête à l'injustice les caractères de la justice ; ce qui laisse cette dernière réduite aux lois et à l'intérêt dont elles sont l'émanation.

Pour Thrasymaque, la sagesse appartient aux hommes qui « sont en perfection capables de commettre l'injustice »<sup>129</sup>. Il ajoute que l'on trouve « des avantages à des actes tels que le vol, à condition que l'on ne soit pas découvert »<sup>130</sup>.

Glaucon et Adimante, dans La République de Platon, comptent renforcer la thèse de Thrasymaque, selon laquelle "l'injustice vaut mieux que la justice". Pour eux, la justice n'est pas estimée par des milliers de personnes comme un bien en soi, mais en ceci qu'elle représente une impuissance à commettre le mal en toute impunité. Tel est en effet l'un des points principaux de l'attitude sophistique : si l'on peut se satisfaire de paraître juste et non l'être réellement, c'est bien que la justice n'est pas estimée en tant que telle, mais qu'il convient juste d'échapper aux sanctions prévues par elle. Selon la thèse présentée par Glaucon et Adimante, l'homme capable de pratiquer l'injustice avec un succès serait fou de se laisser lier les mains par des

<sup>127</sup> PLATON.- République I, 334 c

<sup>128</sup> PLATON.- République I, 348 e

<sup>129</sup> PLATON.- République I, 348 d

<sup>130</sup> PLATON.- République I, 348 d

lois conventionnelles prescrivant de ne pas commettre d'injustice. Glaucon envisage le cas d'un homme qui posséderait l'anneau légendaire de Gygès, dont la propriété est de permettre à quiconque le porterait de se rendre invisible à sa guise, de sorte à échapper aux conséquences de ses actes. Avec cet anneau, selon Glaucon, « il ne se trouverait pas, peut-on croire, un seul homme au cœur d'assez bon acier pour demeurer dans la justice, pour avoir le courage de se tenir à distance de ce qui appartient à autrui et pour n'y pas porter la main alors qu'il lui est possible d'emporter du marché en toute sûreté ce qui lui plairait ; pénétrant dans les maisons, d'y avoir commerce avec qui lui plairait; de mettre à mort aussi bien que de libérer de ses chaînes qui lui plairait, bref de tout faire, l'égal d'un dieu dans la condition humaine »<sup>131</sup>. Ainsi s'effacerait la distance entre le bon et le méchant, le juste ou l'injuste. Puisque tout homme persuadé de pouvoir commettre une injustice sans en subir les conséquences, la commettrait. De plus, tout homme est convaincu que « l'injustice possède une valeur indépendante, de beaucoup supérieure en avantages à celle de la justice »<sup>132</sup>. Cette conviction est justifiée selon ceux qui défendent une telle doctrine.

Tous les sophistes défendent une certaine doctrine, qui ne se préoccupe pas des actes en eux-mêmes, mais uniquement de leurs conséquences. La limite de ces vues se trouve donc logiquement dans l'homme parfaitement injuste qui réussit à agir injustement tout en échappant aux conséquences de ses actions. Cela nous reconduit à une donnée fondamentale de la sophistique, qui se contente du paraître, peu importe ce qu'il en est de l'être, puisque l'être n'est pas.

Thrasymaque a donc choisi de proclamer l'injustice. Ce faisant, il trouve avantageux de pratiquer l'injustice. On pourrait dire que Thrasymaque fait l'apologie de l'injustice. Il s'approprie une opinion commune sur la justice, qui lui permet de

<sup>131</sup> PLATON.- République II, 360 b-c

<sup>132</sup> PLATON.- République II, 360 d

proposer des sentences plus provocatrices et sans doute plus personnelles, à résonances plus politiques, qu'il prend soin de mettre en valeur au début et à la fin de son discours ; telles que "la justice est l'intérêt du plus fort" ou "l'injustice est une vertu".

Pour Thrasymaque, l'injustice donne tout ; car menée à son point extrême, elle vaut au tyran une prospérité que nul ne critique. Platon peut-il admettre de tels propos? De telles déclarations ne sont-elles de nature à susciter une contre-offensive ?

### III - La conception de la justice selon Thrasymaque : Quelle relation avec celle de Calliclès du Gorgias ?

Notre souci, bien entendu est de montrer que les théories de Thrasymaque dans La République et de Calliclès dans le Gorgias sont complémentaires et non contradictoires. L'une ressort de la définition traditionnelle de la justice tandis que l'autre montre le caractère relatif de la notion du juste selon les normes auxquelles on se réfère, celui des hommes vivant en cité ou celui de la "nature", et proclame la supériorité du juste selon la "nature".

Si Thrasymaque prône la grandeur de l'injustice, c'est parce qu'il est attaché à une définition matérielle et concrète de l'avantageux et du bonheur. A cause de cette conception de l'avantageux, le respect de la loi et de l'équité deviennent désavantageux. Ici il s'agit dans les deux cas d'une théorie morale de droit naturel. D'où il y a une relation entre La République de Platon et le Gorgias.

Dans les deux points que nous développons dans ce chapitre, la justification morale de la désobéissance aux lois ou de la révolte contre la loi prend un caractère antidémocratique plus précis, encore voilé chez Thrasymaque, explicite chez Calliclès. Tous deux légitiment le mépris de la loi, avec deux argumentations qui paraissent divergentes, mais convergent vers le même but. Pour celui-là, il est beau d'être injuste, pour celui-ci, il est juste de se conformer à la loi du plus fort.

Il semble que Thrasymaque et Calliclès partent de l'idée répandue selon laquelle, s'il est beau d'être juste, il est cependant plus avantageux d'être injuste. Ce qu'ils entendent, c'est légitimer cette conduite injuste. Les deux montrent que l'injuste obtient plus d'avantages que le juste dans ses rapports avec ses concitoyens, en privée ou dans la vie publique. Et l'injustice la plus achevée, la tyrannie, est aussi la plus avantageuse. « Quand un homme, non content de prendre leurs biens aux

citoyens, les a réduits eux-mêmes en servitude, au lieu de ces noms ignominieux (de sacrilège, spoliateur, ...), il est appelé heureux et fortuné non seulement par ses concitoyens, mais encore par tous ceux qui viennent à savoir l'injustice intégrale qu'il a commise »<sup>133</sup>.

Pour Thrasymaque et Calliclès, les rapports fondés sur la force sont conformes à la justice. Ces deux personnages de La République et du Gorgias établissent une nouvelle morale. La désobéissance aux lois légitimée par le respect de l'ordre naturel et de ses nécessités est une conséquence morale attendue de l'enseignement de ces deux sophistes. On se rend compte que ces derniers font l'apologie de l'injustice et renient la cité et ses lois. Ils préconisent la tyrannie comme modèle de comportements.

Thrasymaque tout comme Calliclès, opèrent un véritable bouleversement des valeurs dans leur défense de l'injustice contre la justice. Leur conception de la justice et de la loi renvoie à ce qui constitue pour eux une vision plus globale du monde, ce qu'il est possible d'appeler "un certain univers sophistique". Avec eux, la justice est dépourvue de toute référence à une valeur transcendante, qu'il s'agisse des dieux ou d'un ordre du monde, dont la justice pourrait tirer une légitimité supérieure .

En fait le parallèle établi entre Thrasymaque et Calliclès a permis de comprendre aisément la conception de la justice et de la loi chez les sophistes en général. Avec la position de Thrasymaque, selon laquelle les lois sont établies par le gouvernement en place en fonction de son profit, et de la thèse de Calliclès, pour qui les lois établies ont été posées par les faibles en fonction de leur intérêt, on voit qu'avec ces deux sophistes tout se résume à l'intérêt, au profit. Nous notons dès lors un point commun entre Thrasymaque et Gorgias et la ressemblance entre ces deux sophistes est nette. Et nous observons clairement que ce sophiste ne définit la justice et le droit que par la force et le triomphe du plus fort .

---

<sup>133</sup> PLATON.- République I, 344 b – 345 c

Il s'ensuit que le Calliclès du Gorgias de Platon suit le même raisonnement que Thrasymaque. Lui aussi part des lois pour arriver à ce qu'il nomme la justice. En effet, il dit que les faibles instituent les lois « par rapport à eux-mêmes et à leur avantage »<sup>134</sup>, et que ces faibles prétendent alors que c'est "injuste" de l'emporter sur autrui, car étant inférieurs, ils préfèrent l'égalité. Donc, c'est à partir de la réduction des lois à de simples conventions que Calliclès peut dire que ce qui est juste en vertu de ces lois, soit la justice au sens conventionnel, ne constitue pas la réelle justice. Il peut alors définir la justice à son gré et librement, comme le droit du plus fort et le triomphe de la force, ce qui constitue le contraire même de ce que l'on entend "conventionnellement" par justice.

Pour Calliclès, c'est en vertu de la loi qu'il est plus mauvais de commettre l'injustice que de la subir, mais par nature, ce qui est plus mauvais est de subir l'injustice. Avec Calliclès, il existe une loi de "nature" différente de celle instituée par les hommes. Cette justice selon la nature pourrait se réaliser si un homme ayant le naturel qu'il faut, c'est-à-dire dans le langage de Calliclès la force qu'il faut, pouvait fouler aux pieds les lois conventionnelles faites par les faibles et contraires à la nature. Ce que les hommes entendent habituellement par justice et par loi ne sont donc que des conventions contre nature, qu'il faut renverser pour suivre une droite vie de nature. Les conventions humaines qui sont en opposition avec la nature ne sont que du verbiage et n'ont aucune valeur.

Calliclès célèbre le surhomme et secoue les chaînes conventionnelles. Il avance que le bon et le juste selon la nature veulent que l'homme qui vit justement ne contrôle plus ses désirs mais les laisse se développer au maximum. Et Calliclès ajoute que la sensualité, la licence et la liberté sans réserve, constituent la vertu et le bonheur: « ...Mais voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute

---

<sup>134</sup> PLATON.- Gorgias , 483 b

franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent »<sup>135</sup>. Thrasymaque dans La République ne dira pas le contraire, lui, qui affirme que « le juste, en réalité est un bien étranger, l'avantage du plus fort et de celui qui gouverne, et le préjudice propre de celui qui obéit et qui sert, que l'injustice est le contraire et qu'elle commande aux simples d'esprit et aux justes ; que les sujets travaillent à l'avantage du plus fort et font son bonheur en le servant, mais le leur de nulle manière »<sup>136</sup>.

Mais, n'est-ce pas dans le but de conduire les hommes vers la justice capable de leur procurer le bonheur que Platon prend de la distance vis-à-vis des poètes, des tragiques, des orateurs et des sophistes ?

---

<sup>135</sup> PLATON.- Gorgias, 491 b - 492 c

<sup>136</sup> PLATON.- République I, 343 a - 344 b

## CHAPITRE TROISIÈME : CRITIQUE PLATONICIENNE DE CES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE

### I - Platon face aux poètes et aux tragiques

La République constitue, dans son ensemble un réquisitoire dressé contre les poètes et les tragiques. Dans ce réquisitoire les tragiques semblent moins indexés qu'Homère. Voilà pourquoi « bien plus que les tragiques, Homère est en butte aux anathèmes de Platon. Maître d'éducation, pôle de la vie intellectuelle, il représentait l'ennemi le plus sérieux que le philosophe dût réduire pour faire accepter ses vues révolutionnaires »<sup>137</sup>.

Platon a des griefs contre les poètes qu'il trouve peu sérieux du fait de leur tendance à l'imitation et par conséquent de leur éloignement de la vérité : « On entend admirer la variété des connaissances d'Homère, parce qu'il a fait agir et parler des hommes de toutes qualités et professions sociales et même emprunté des comparaisons à plusieurs métiers. Mais, dit Socrate, s'il avait su vraiment ce qu'il se donnait ainsi l'apparence de savoir, il l'aurait pratiqué, au lieu de vivre vagabond et misérable. Il aurait été législateur, ou général, ou artiste renommé ; il aurait fait école et aurait eu des disciples comme Pythagore »<sup>138</sup>.

Platon ne partage pas le fait qu'Homère ait réellement participé à la formation ou à l'éducation des jeunes puisqu'il n'a réellement pas de disciple, pis encore il n'a pas pu pérenniser ses idées à travers un courant de pensées.

Aussi si Platon en vient-il à rejeter la poésie et la tragédie c'est parce qu'elles dévoilent toutes les facettes de l'humanité ; peu importe qu'elles soient positives ou négatives : « si de moins il n'imitait dans la réalité que ce qu'elle contient de sain,

<sup>137</sup> LABARBE (J.) - L'Homère de Platon , (Paris, Les Belles Lettres, 1987) P. 137

<sup>138</sup> CROISSET (M.)- La République de Platon - Etude et Analyse, (Paris, Editions Mellotté, 1946), P. 265

passé encore. Mais la poésie, imitatrice de la vie, n'en imite guère que l'inconstance et la mobilité. C'est là pour elle une nécessité, qui tient à sa nature même (...) l'épopée, la tragédie se font une loi de donner en spectacle les passions et les faiblesses de l'humanité, parce que c'est là ce qui excite les plus vives émotions dans la foule à laquelle elles se proposent de complaire ; or ce sont justement ces mouvements tumultueux de l'âme, ces troubles et ces dissensions intérieures que la raison condamne et qu'elle enseigne à discipliner »<sup>139</sup>.

Platon n'approuve pas que soit fait étalage des insuffisances de l'humanité. L'humanité dont la grandeur ne doit laisser personne indifférent .

Surtout au livre III de La République « L'Iliade et L'Odyssée sont largement mises à contribution. Socrate dénonce dans l'une et dans l'autre tout ce qu'il tient pour malsain »<sup>140</sup>.

Platon fustige les poètes et leur poésie dans toutes les diversités quand on sait que la poésie a joué un rôle déterminant dans l'éducation des jeunes. Un hommage est rendu à Pindare à travers ceci. « Près de celui qui se sait innocent veille toujours une agréable espérance, bienfaisante nourrice de la vieillesse, pour parler comme Pindare. Car avec bonheur, Socrate, ce poète a dit de l'homme ayant mené une vie juste et pieuse que, douce à son cœur et nourrice de ses vieux ans, l'accompagne l'espérance, qui gouverne l'âme changeante des mortels. Et cela est dit merveilleusement »<sup>141</sup>. Or Simonide est ironiquement raillé « ... Faire à ses amis du bien, à ses ennemis du mal, voilà ce que Simonide entend par justice »<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> CROISET (M.).- La République de Platon - Etude et Analyse, (Paris, Editions Mellotté, 1946), P 265

<sup>140</sup> LABARBE (J.).- L'Homère de Platon , (Paris les belles lettres, 1987), P. 137

<sup>141</sup> PLATON.- République I, 330 c - 331 c

<sup>142</sup> PLATON.- République I, 332 b - 333 a

Au livre II de La République, le débat sur la poésie amène Glaucon à croire au mérite du poète Eschyle qui a su donner de l'exigence morale du juste la formule la plus frappante : selon ce poète une apparence de justice profite mieux que l'être réellement : « souviens-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais ceux qui placent l'injustice au-dessus de la justice. Ils diront que le juste, tel que présenté (sans commettre d'acte injuste, qu'il ait la plus grande réputation d'injustice, afin d'être mis à l'épreuve de sa vertu en ne se laissant point amollir par un mauvais renom et par ses conséquences ; qu'il reste inébranlable jusqu'à la mort, paraissant injuste toute sa vie, mais étant juste) sera fouetté, mis à la torture, chargé de chaînes, qu'on lui brûlera les yeux, qu'enfin, ayant souffert tous les maux, il sera crucifié et connaîtra qu'il ne faut point vouloir être juste mais le paraître. Ainsi les paroles d'Eschyle s'appliqueraient beaucoup plus exactement à l'injustice ; car, en réalité dira-t-on, il est bien celui dont les actions sont conformes à la vérité et qui, ne vivant pas pour les apparences, ne veut pas paraître injuste, mais l'être : Au sillon profond de son esprit il cueille la moisson des heureux projets »<sup>143</sup>.

Mais Adimante s'oppose à cette conception des poètes qui ne cherchent à pratiquer la justice que pour ses avantages. Il dévoile au grand jour les poètes qui recommandent de pratiquer une apparence de justice. Il les range au côté des mauvais éducateurs de la cité qui n'ont d'yeux que pour la sauvegarde des apparences. Les éducateurs que sont les poètes sont loin d'être des philosophes ou encore de bons éducateurs puisqu'ils n'ont rien de philosophique et de morale. Et Adimante de citer Homère et Hésiode dont les formules sont peu recommandables.

Platon dénonce l'attitude complaisante des poètes qui s'accorde avec l'idée du commun des mortels selon laquelle « Tout homme, en effet, pense que l'injustice est

---

<sup>143</sup> PLATON.- République II, 361 c - 362 d

individuellement plus profitable que la justice, et le pense avec raison d'après le partisan de cette doctrine »<sup>144</sup>.

Ceux qui sont censés être les éclaireurs de la cité tiennent des propos allant contre la morale puisque privilégiant l'apparence de justice et le gain qu'on peut tirer lorsqu'on pratique une justice de facette « les pères recommandent à leurs enfants d'être justes, et ainsi font tous ceux qui ont charge d'âmes, louant non pas la justice elle-même, mais la réputation qu'elle procure, afin que celui qui paraît juste détienne, du fait de cette réputation, les charges, les alliances, et les autres avantages que Glaucon vient d'énumérer comme attachés à une bonne renommée. Et ces gens là portent plus loin les profits de l'apparence. Ils parlent comme le bon Hésiode et Homère »<sup>145</sup>.

Platon condamne les pères et surtout les poètes qui, semble-t-il, devraient être les dépositaires de la morale; mais fort malheureusement se joignent au sens commun pour soutenir des opinions immorales. Il pense qu'il n'est pas indiqué aux jeunes de prêter une oreille attentive aux discours des poètes qui les encouragent à pratiquer l'injustice puisqu'il est possible de soumettre les dieux à travers des présents : « mais de tous ces discours, ceux qu'ils tiennent sur les dieux et la vertu sont les plus étranges. Les dieux mêmes prétendent-ils, ont souvent réservé aux hommes vertueux l'infortune et une vie misérable, tandis qu'aux méchants ils accordaient le sort contraire. De leur côté, des prêtres mendiants et des devins sont aux portes des riches, et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux le pouvoir de réparer les fautes qu'eux ou leurs ancêtres ont pu commettre, par des sacrifices et des incantations, avec accompagnement du plaisir ou de fêtes »<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> PLATON.- République II, 360 b - 361 c

<sup>145</sup> PLATON.- République II, 362 d - 363 e

<sup>146</sup> PLATON.- République II, 364 a - 365 a

Pour soutenir l'action injuste et justifier leurs malversations les uns ont recours aux discours d'Homère et d'autres pour montrer l'influence que les hommes peuvent avoir sur les dieux, évoquent ces vers d'Homère :

« les dieux-mêmes se laissent fléchir, et par le sacrifice et la bonne prière, les libations, et des victimes la fumée, l'homme détourne leur colère quand il a enfreint leurs lois et péché »<sup>147</sup>.

À travers ces vers, on pourrait prétendre que les dieux sont complices d'actions viles ; ce qui n'est pas vrai pour Platon qui, pense que les poètes jettent l'opprobre sur les dieux. Partant, Platon s'inscrit en faux contre les poètes tenant de tels discours qui ne semblent non seulement pas honorer la cité mais les dieux envers qui tous sans exception doivent le respect.

À travers la critique de Platon à l'égard des poètes et son procès du pouvoir corrompateur de la poésie, il va sans dire qu'un contrôle rigoureux s'avère indispensable. « Il nous faut d'abord dit Socrate, surveiller les faiseurs de fables, et, s'ils en font de bonnes, les adapter; de mauvaises, les refuser »<sup>148</sup>.

En fait, si le Socrate de Platon recommande une vigilance inouïe à l'égard des poètes et de leur poésie, c'est toujours pour éviter que s'effondre la cité tout entière et avec elle tous ses fils et filles.

L'Athénien juge non seulement le contenu de la poésie mais aussi la forme qu'il assimile à la rhétorique. Ainsi, Platon compte restreindre le champ de la poésie qu'il pense dangereux pour l'équilibre des jeunes en pleine croissance et compte tenu du fait qu'aussi « Homère et les autres poètes se servent de l'imitation dans leurs récits »<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> HOMÈRE.- L'Iliade X, 497 - 501 in République

<sup>148</sup> PLATON.- République II, 377 b - 378 b

<sup>149</sup> PLATON.- République III, 393 b - 394 b

Or, le Socrate de Platon, tient pour cynique les vers des poètes tendant à encourager le vice au détriment de la vertu.

Ainsi, si l'un d'entre eux, tel Pindare, conseille au jeune homme un véritable examen de conscience pour choisir entre la vertu et le vice, d'autres lui préconisent carrément de préférer la voie de la facilité qui entraîne inéluctablement vers le vice teinté de ruses et de subtilités : « il est vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare : gravirai-je par la justice ou par les ruses obliques une plus haute enceinte pour m'y fortifier et y passer ma vie ? D'après ce qu'on raconte, si je suis juste sans le paraître je n'en tirerai aucun profit, mais des ennuis et des dommages évidents; injuste, mais pourvu d'une réputation de justice, on dit que je mènerai une vie divine. Donc puisque l'apparence, ainsi que me le montrent les sages, fait violence à la vérité, et qu'elle est maîtresse du bonheur, vers elle je dois tendre tout entier »<sup>150</sup>.

L'Athénien trouve inconcevable le propos de ces poètes qui devraient concourir à la quiétude du jeune homme chez qui les dispositions naturelles doivent converger à l'édification d'une cité au sein de laquelle l'injustice aurait pu ne pas exister.

Pour le Socrate de Platon, il est honteux pour les poètes qui se vantent être les éducateurs exemplaires tenir des propos odieux. Ainsi « Nos gardiens, dispensés de tous les autres métiers, doivent être les artisans tout dévoués de l'indépendance de la cité, et négliger ce qui n'y porte point, il faut qu'ils ne fassent et n'imitent rien d'autre; s'ils imitent, que ce soient les qualités qu'il leur convient d'acquérir dès l'enfance : le courage, la tempérance, la sainteté, la libéralité et les autres vertus du même genre ; mais la bassesse, ils ne doivent ni la pratiquer ni savoir habilement l'imiter, non plus qu'aucun des autres vices, de peur que de l'imitation ils recueillent le fruit de la réalité »<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> PLATON.- République II, 365 a -366 a

<sup>151</sup> PLATON.- République III, 395 b -396 b

Platon refuse que les jeunes imitent de mauvais modèles ou des modèles inhumains qui pourraient les conduire directement à la frivolité et à la dépravation totale. De même qu'il désapprouve les poètes, il condamne les tragiques qui, pour lui sont des « flatteurs avoués des tyrans, comme Euripide, et dans leurs tournées par toute la Grèce ils se font les prédicateurs d'une morale dont les effets sont redoutables »<sup>152</sup>. L'Athénien pense que les tragiques sont les premiers responsables de la perversion, de l'injustice, du désordre et de la violence dans les cités.

Pour lui, les tragiques sont pour la plupart les auteurs ou encore les incitateurs de l'installation de certaines formes de régimes dans les différentes cités, car « ... ils sont payés et comblés d'honneurs pour cela, en premier lieu, par les tyrans, en second lieu, par les démocraties »<sup>153</sup>. Toutes les mauvaises formes de gouvernements sont l'œuvre de la poésie tragique qui façonne les esprits des peuples dans le mensonge et la flatterie.

Platon pense que « le poète tragique, qui de tous est le plus soumis aux lois de la mimésis, n'a par là-même ni science ni opinion juste sur ce qu'il reproduit. Ce qu'il fait n'est rien de solide, simple badinage indigne de gens sérieux »<sup>154</sup>.

Homère est précisément le poète le plus mis à nu par Platon lorsqu'il s'agit pour l'Athénien de battre en brèche l'immoralité et l'impiété de la poésie. Platon condamne fermement Homère puisque celui-ci présente une justice qui ne concourt nullement au développement des mœurs d'une cité. Platon s'inscrit en faux contre une justice qui rapporte qu'une adroite piété peut fléchir les dieux. Platon s'offusque de constater qu'Homère calomnie les dieux, présente les mauvais gestes de **Zeus** à l'égard de son fils **Héphaïstos** : « attribue aux dieux les maux qui nous frappent, montre les dieux encourageant le parjure, se querellant entre eux. Toute une série de

<sup>152</sup> VICAIRE (P.).- Platon - Critique littéraire (Paris, librairie c.Klincksieck, 1960) P. 46

<sup>153</sup> PLATON.- République VIII, 568 c - 569 c

<sup>154</sup> PLATON.- République X, 602 b - 603 a

citations du poète tend à prouver qu'il donne une idée effrayante, et par conséquent démoralisante pour les guerriers »<sup>155</sup>.

Platon remet en cause Homère qui fut pendant longtemps la valeur fondamentale et la plus durable de la Grèce. Et cette remise en question est due au fait qu'Homère fut un véritable imitateur semblable au peintre : « Platon entend sans doute par là que si Homère ou tel autre représente un roi, il imite plus ou moins bien les rois qu'il a pu connaître ; mais ces rois, apparemment, n'étaient eux-mêmes que des imitations du roi idéal, dont tous les rois humains ne sont que des images. De telle sorte qu'Homère se trouve, comme le peintre au troisième degré dans l'imitation, moins favorisé en cela que le menuisier »<sup>156</sup>.

Durant l'antiquité, Homère fut le centre d'une véritable bataille et une première catégorie d'ennemis d'Homère est constituée par les philosophes.

Pour Platon, L'Iliade et L'Odyssée contiennent de fausses conceptions théologiques et sont loin d'être des modèles pour la jeunesse.

L'idée de justice qui était celle des poètes anciens est attaquée par Platon au livre II de La République. Selon les poètes « il est juste, se disaient-ils, de nuire à l'ennemi »<sup>157</sup>. Le Platon de Socrate ne partage pas cet avis, car il trouve que « si donc quelqu'un affirme que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos. Car il ne dit pas la vérité : en aucun cas en effet et à personne, il ne nous est apparu juste de lui faire du mal »<sup>158</sup>. Socrate

<sup>155</sup> VICAIRE (P.).- Platon-critique littéraire (Paris, librairie c.Klincksieck, 1960), P. 46

<sup>156</sup> PLATON.- République, (Paris, Editeurs Mellotté - 1946) Etude et analyse par Maurice Croiset ; P. 263

<sup>157</sup> PLATON.- République I, 335 b

<sup>158</sup> PLATON.- République I, 335 c - 336 b

pense qu'il serait illogique voire absurde de croire en cette formule de Simonide ou de n'importe quel poète qui souhaiterait faire du mal à qui que ce soit. Socrate à la différence du Simonide et d'autres poètes, refuse qu'on nuise à autrui. Agir de cette manière, ce serait plutôt l'enfoncer dans le mal, car « ceux d'entre les hommes à qui l'on fait du mal deviennent nécessairement pires »<sup>159</sup>.

Mais si l'attaque des poètes s'est déroulée indirectement au livre I, cela n'est nullement valable au livre II puisque dans cette partie, Socrate procède à une remise en cause de l'éloge hésiodique des bienfaits extérieurs de la justice. Cette apparence de justice conseillée aux hommes de la part des poètes est à proscrire puisqu'elle peut rapidement attirer la jeunesse qui pour Socrate, ne doit guère vivre pour les apparences. L'apparence que les poètes s'attellent à promouvoir : « ... l'apparence, ainsi que me le montrent les sages, fait violence à la vérité, et qu'elle est maîtresse du bonheur, vers elle je dois tendre tout entier. Comme façade et décor je dois tracer autour de moi une vraie image de vertu, et tirer derrière le renard du très sage Archiloque, animal subtil et fertile en ruses »<sup>160</sup>, ne participe guère à la formation et à l'éducation de la jeunesse qui dans l'avenir doit représenter la race des meilleurs selon Socrate.

Fondée sur le mensonge, la poésie imitative héritée d'Homère, d'Hésiode et d'autres poètes anciens, est irrecevable comme éducation. De leur poésie découleraient toutes les fables mensongères. Ainsi, Platon ne leur accorde aucun crédit. Telles sont les raisons pour lesquelles il place Homère, Hésiode et leurs suites au banc des accusés. Concrètement, leur poésie en tant qu'imitation, pastiche les apparences de la vertu et non la vertu elle-même : « or donc, poserons-nous en principe que tous les poètes, à commencer par Homère, sont de simples imitateurs de

<sup>159</sup> PLATON.- République I, 334 a - 335 c

<sup>160</sup> PLATON.- République II, 365 a - 366 a

la vertu et des autres sujets qu'ils traitent, mais que, pour la vérité, ils n'y atteignent pas ; semblables en cela au peintre dont nous parlions tout à l'heure, qui dessinera une apparence de cordonnerie, pour des gens qui, n'y entendant pas plus que lui, jugent des choses d'après la couleur et le dessein »<sup>161</sup>.

Ici nous sommes en présence de l'imitation qui non seulement n'éduque pas mais se tient à distance de la vérité : « l'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les doigts, c'est semble-t-il parce qu'elle ne touche qu'à une petite partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre »<sup>162</sup>. Les poètes considérés comme remparts, établissent des créations dont l'objectif est de façonner la réalité en mensonges afin de la faire digérer à travers des représentations purement sensibles, voire des images: « les poètes, à commencer par Homère, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou en toute autre chose, ne sont que des imitateurs d'images »<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> PLATON.- République X, 600 e (Paris, Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

<sup>162</sup> PLATON.- République IX, 586 c (Paris, Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

<sup>163</sup> PLATON.- République X, 600 c (Paris, Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

## II - Platon face aux sophistes et aux orateurs

C'est donc sur la justice comme source du bonheur humain, et sur l'injustice comme cause de malheur, que nous nous proposons de confronter Platon aux sophistes et aux orateurs. Pour ce faire, nous présenterons les portraits des personnages principaux que Platon met en scène. Un Socrate de plus en plus idéalisé, qui, sans aucun doute, est pour Platon la justice incarnée. Et puis, les adversaires de Socrate, les sophistes et les orateurs ou rhéteurs. Ici il faut remarquer d'ores et déjà que les adversaires de Socrate symbolisent le vice, l'injustice.

C'est à travers la remise en cause des sophistes que nous nous proposons de découvrir l'importance que Platon accorde à la justice. Mais avant tout, qui sont les sophistes, et les orateurs, la place qu'ils occupent dans la cité ? Et pourquoi l'Athénien décide-t-il de les affronter ?

Pourquoi les sophistes occupent-ils une place considérable dans les oeuvres de Platon ? Les seuls titres des ouvrages de Platon, concourent à s'en apercevoir. L'un d'eux est intitulé Le Sophiste. Et d'autres portent tout simplement des noms de sophistes certainement célèbres : Euthydème, Hippias, Gorgias, Protagoras. Et puis à l'intérieur des dialogues, les sophistes sont souvent mis en scène tel Thrasymaque. Pourquoi cela?

Cet évocation incessante des sophistes par le grand philosophe nous conduira à examiner brièvement leur rôle dans la société grecque du V<sup>ème</sup> siècle avant Jésus Christ, de même que leur impact dans le domaine de la justice dans la vie et la cité .

Nul ne peut mettre en doute l'influence profonde des sophistes dans la société de leur temps. Les fonctions qu'ils ont eu à assurer en sont la meilleure illustration.

Prenons le passage de l'Hippias majeur. Une réplique de Socrate au sophiste Hippias, qui dit tout haut son propre mérite sans s'embarrasser de modestie : « Tu fais sagement Hippias, de penser et de raisonner ainsi, à ce qu'il me semble. Je puis apporter mon témoignage en faveur de ton opinion et certifier qu'en effet votre art a fait de grands progrès dans l'habileté à canaliser, le soin des affaires publiques avec celui des affaires privées. Gorgias, le sophiste de Léontium, s'est montré dans l'assemblée du peuple excellent orateur, et en même temps, par ses séances privées et ses entretiens avec les jeunes gens, a su ramasser de fortes sommes qu'ils a remportées d'Athènes. Si tu veux un autre exemple, mon ami Prodicos, après beaucoup d'autres ambassades diverses, vient en dernier lieu d'être envoyé ici par ses concitoyens de céos, et en même temps que son éloquence devant le conseil des cinq cent le couvrait de gloire, il donnait des auditions privées et des entretiens pour les jeunes gens, qui lui valaient des sommes fabuleuses. .. et de même Protagoras avant eux »<sup>164</sup>.

Ce texte très riche en éléments utiles, décrit le portrait d'un sophiste. Gorgias, sophiste de Léontium, avait été envoyé à Athènes, comme Ambassadeur de son pays. Il ne s'était pas infiltré en clandestin ; on l'avait accueilli au nom de son État. L'exemple d'un autre sophiste Prodicos, ami de Socrate, parle aussi de lui-même et devrait se passer de commentaire. Prodicos, lui aussi, avait été chargé de diverses ambassades dont la dernière était celle d'Athènes.

Il y en a certainement eu bien d'autres dans l'honorable sillage de Protagoras, ce grand ténor de la sophistique : « historiquement Protagoras tient une place importante dans le développement de la pensée grecque. En dépit de sa jactance sophistique et des allures majestueuses par lesquelles il prêtait le flanc à l'ironie Socratique, c'était à sa manière un philosophe. Il avait sa doctrine. Sa conception relative de l'univers qui l'apparentait à Héraclite, faisant de lui un adversaire redoutable pour l'idéalisme Platonicien. Il avait été l'ami de Périclès et son influence

---

<sup>164</sup> PLATON.- Hippias Majeur , 286 b - d (Paris, Editions, Gallimard, 1950)

sur le nombre des grands esprits du V<sup>ème</sup> siècle n'était pas niable. Il a beaucoup occupé et même préoccupé Platon »<sup>165</sup>.

De même, « dans la vie de l'esprit au V<sup>ème</sup> siècle, en Grèce, nous rencontrons toute une série d'hommes que l'on a l'habitude de ranger sous le nom de «sophistes», bien que, dans l'antiquité, ce terme ait été employé dans un sens beaucoup plus large. Malgré tout, ces hommes ont d'abord quelque chose de commun, qui est en quelque sorte leur profession. Ce sont des maîtres errants, qui mettent eux-mêmes en vue leur savoir et leur personne et qui enseignent moyennant argent »<sup>166</sup>.

Mais le point de vue de Socrate est tout à l'opposé de celui des sophistes qui se font payer les cours. Socrate ne dira pas autre chose, dans La République pour répondre à Thrasymaque le sophiste qui, tourne la justice en ridicule. Sans arrêt et sous les formules les plus variées, il fait irruption dans un débat au cours duquel Céphale, Polémarque ont pris la parole à tour de rôle. Or Thrasymaque tel un animal incontrôlé s'empare de la parole pour soumettre son avis sur le sujet qui les réunit tous. Tel un sophiste confiant de son éloquence, Thrasymaque faisant fi d'un ordre de succession s'empare de la parole. Il ne prend pas de rang dans la logique de la discussion en se rangeant sous ce qui précède ; mais il s'y oppose, voire prend place : « Or Thrasymaque, à plusieurs reprises, pendant que nous parlions, avait tenté de prendre part à l'entretien, mais il en avait été empêché par ses voisins, qui voulaient nous entendre jusqu'au bout. À la pause que nous fîmes, comme je venais de prononcer ces paroles, il ne se contenta plus, s'était ramassé sur lui-même, tel une bête fauve, il s'élança vers nous comme pour nous déchirer. Polémarque et moi fîmes saisis de frayeur ; mais lui, élevant la voix au milieu de l'auditoire »<sup>167</sup>. Une rupture s'opère automatiquement avec la gravité du ton de Thrasymaque .

<sup>165</sup> CROISSET (A.).- Notice sur le Protagoras, 5-6, (Paris, Les Belles Lettres, 1941)

<sup>166</sup> D'ASTER (E.).- Histoire de la philosophie, 61-62 (Paris, Payot, 1952)

<sup>167</sup> PLATON.- République I, 336 b - 337 b

Thrasymaque oppose la naïveté de ceux qui prennent les choses telles qu'elles se donnent et le discernement de ceux qui délibèrent, et en donnant à choisir entre eux. Il propose à Socrate de laisser le chemin facile du questionnement des vérités répandues, de porter plus haut son ambition et de se rendre visible : « Quel est dit-il, ce bavardage, Socrate, et pourquoi faites-vous les sots, vous inclinant tour à tour l'un devant l'autre ? Si tu veux savoir ce qu'est le juste, ne te contente point d'interroger, et ne mets pas ton honneur à réfuter celui qui répond, mais, ayant reconnu qu'il est plus facile d'interroger que de répondre, réponds toi-même et dis comment tu définis la justice. Et garde toi de prétendre que c'est ce que l'on doit faire, l'utile, le profitable, le lucratif ou l'avantageux ; exprime-toi avec clarté et précision, car je n'admettrai pas de telles balivernes »<sup>168</sup>.

En un sens, l'irruption de Thrasymaque dans la discussion est d'abord modification de territoire pour les parcours à nouveau engagé. Un autre paysage que celui formé par ses prédécesseurs se présente. Ce changement de cap brutal dénote d'abord la sauvagerie à l'opposé de Polémarque et de Socrate, se cédant l'un l'autre la préséance dans l'entretien.

En fait, la prise de la parole par Thrasymaque démontre déjà qu'avec Thrasymaque le tout s'obtient par la force et la puissance du verbe .

Thrasymaque tel un animal sauvage se déchaîne sur les interlocuteurs, les frappe de stupeur, manquant de laisser Socrate sans voix. Il est par rapport à la discussion dans laquelle il fait irruption, débordant d'un pouvoir qu'il croit posséder. Son assaut furieux freine le dialogue en cours. Il exerce la puissance d'une réponse qui le rend maître du terrain. Son entrée en scène sauvage participe de son assimilation à un loup qui tend à vouloir priver Socrate de parole. L'irruption brutale

---

<sup>168</sup> PLATON.- République I, 336 b - 337 b

de Thrasymaque dénote aussi une extrême arrogance ; mais également elle est l'expression d'un manque de respect de l'ordre préétabli.

Il repousse, comme indigne de lui, certaines doctrines, et refuse d'emprunter la voie consistant à prendre le bon ou le beau dans l'une ou l'autre de ses acceptations<sup>169</sup> pour fonder sur l'une d'entre elles la thèse à discuter. Plus exactement Thrasymaque propose comme acceptation du bon et du beau l'injuste<sup>170</sup>. Or produire l'injuste comme l'une de ses significations revient à faire éclater voire basculer la notion du beau et du bon et à mettre en cause non seulement les diverses doctrines et pseudo-doctrines en circulation ; mais encore la transmission à l'œuvre dans la langue elle-même. La thèse de Thrasymaque ne découpe pas une acceptation qui donne à retrouver dans la familiarité de la langue un partage des pensées et des positions reçues; elle n'ébauche pas d'emblée les termes reconnaissables d'un échange usuel; elle n'esquisse pas même les possibilités de l'interlocution. Elle laisse Socrate sans doute sans voix : « l'écoutant, je fus frappé de stupeur, et, jetant les yeux sur lui, je me sentis gagné par la crainte ; je crois même que si je ne l'avais regardé avant qu'il ne me regardât, je fusse devenu muet »<sup>171</sup>.

Mais Socrate aura précisément à revenir pour reprendre en charge la recherche de la justice et se reposer la question d'une origine de la discussion afin de s'orienter à cette fin vers une cité en paroles. A ce moment, il lui faudra avoir beaucoup de souffle et la puissance de parler pour le faire : « mais lorsque la discussion commença à l'irriter je le regardai le premier, de sorte que je fus capable de répondre et lui dis en tremblant un peu : Thrasymaque, ne te fâche pas contre nous ; car si nous avons commis une erreur dans notre examen, moi et ce jeune homme-ci, tu sais bien que nous l'avons commise involontairement. En effet, si nous cherchons de l'or,

<sup>169</sup> PLATON.- Cratyle, 416 c - 417 c et 418 b - 419 c (Paris, Garnier Flammarion, 1967),  
traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>170</sup> PLATON.- République I, 348 c - e

nous ne serions point disposés à nous incliner l'un devant l'autre, et à gâter nos chances de découverte; n' imagine donc pas que, cherchant la justice, chose plus précieuse que de grandes quantités d'or, nous nous fassions sottement des concessions mutuelles, au lieu de nous appliquer de notre mieux à la découvrir »<sup>172</sup>.

L'entretien entre Thrasymaque et Socrate vaut dans une certaine mesure pour l'un et l'autre. Sans doute, ils n'ont pas semblable attitude à l'égard des énoncés du juste et de la justice. L'un les répudie, l'autre revient sur cette répudiation. Thrasymaque comme on l'a souvent remarqué se sépare de toutes les sagesse que les uns et les autres se partagent et se transmettent dans la prolifération des écoles. Ainsi, Thrasymaque entre dans la discussion et engage un nouvel ordre qui anticipe précisément sur cette victoire et claironne à la manière un peu des héros de L'Iliade sa capacité de l'emporter. C'est pourquoi Socrate ne lui demande pas, comme il l'avait fait devant Céphale, d'aller plus en avant dans ce qu'il dit comme son propos avait laissé deviner un plan et un échange. Et c'est pourquoi, il ne cherche pas non plus à retrouver le sens de la définition de Simonide rappelée par Polémarque. Il essaie ici, non pas d'apercevoir en leurs sources les enseignements et les formes de vie dont les interlocuteurs se sont faits les échos dans l'entretien, mais de saisir la pensée même qui a été énoncée ou de s'en donner un équivalent .

Le Socrate de Platon s'efforce de s'approprier la pensée telle qu'elle surgit et telle qu'elle s'offre à une compréhension. Il cherche à en appréhender la manifestation pour s'en donner cette compréhension. Socrate propose une interprétation et évoque la figure du lutteur Polydamas : « permets que je comprenne d'abord ce que tu dis, car pour le moment, je ne saisis pas encore. Tu prétends que l'avantageux au plus fort est le juste. Mais cela, Thrasymaque, comment l'entends-tu? Tu ne l'entends pas, en effet, de la façon suivante : si Polydamas, le lutteur au

---

<sup>171</sup> PLATON.- République I, 336 b - 337 b

pancrace, est plus fort que nous, et que la viande de bœuf soit avantageuse à l'entretien de ses forces, tu ne dis pas que, pour nous aussi, plus faibles que lui, cette nourriture soit avantageuse et, ensemble juste »<sup>173</sup>. Mais cette évocation ne manque pas de continuer à faire entendre la violence et les injures, qui avec Thrasymaque, se sont introduites dans l'entretien : « tu es un imprudent, Socrate, répondit-il ; tu prends mes propos par où tu peux leur faire le plus de mal ! »<sup>174</sup>. Aussi, Thrasymaque telle une bête fauve livre t-il combat avec les armes de la force et de la perfidie. « Donc, non seulement il est juste, selon toi de faire ce qui est à l'avantage du plus fort, mais encore le contraire ce qui est à son désavantage »<sup>175</sup>.

Thrasymaque inondant l'adversaire de son discours, en forçant l'entrée de son âme, cherche uniquement à l'emporter sur lui en vertu d'un strict rapport de forces. Or Socrate en utilisant l'image du pancratiste voudrait aussi comme interprétation et comme reformulation comprendre la réponse proposée par Thrasymaque. Le pancratiste que Socrate propose comme exemple d'interprétation de la réponse de Thrasymaque ne serait pas de ce point de vue sans prendre une certaine relève de l'homme auquel il vaudrait mieux ne pas rendre ses armes s'il était pris de folie, avec l'exemple duquel Socrate avait commencé à discuter la définition donnée par Céphale et transmise à Polémarque.

Mais Thrasymaque ne voit que chicane dans les objections de Socrate et la mauvaise volonté qu'il manifeste tout au long de l'entretien n'a d'égale : suivons cette séquence du dialogue : « Tu es un sycophante, Socrate, dans la discussion, reprit-il ; appelles-tu médecin celui qui se trompe à l'égard des malades, au moment même et en tant qu'il se trompe ? Ou calculateur celui qui commet une erreur dans un calcul, au moment même où il commet cette erreur ? Non ; c'est par façon de

---

<sup>172</sup> PLATON.- République I, 336 b - 337 b

<sup>173</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

<sup>174</sup> PLATON.- République I, 338 b - 339 b

parler, je pense, que nous disons : le médecin s'est trompé, le calculateur, le scribe se sont trompés. Mais je crois qu'aucun d'eux, dans la mesure où il est ce que nous l'appelons, ne se trompe jamais ; de sorte que, pour parler avec précision, puisque tu veux être précis, nul artisan ne se trompe. Mais celui qui se trompe, le fait quand sa science l'abandonne, dans le moment où il n'est plus artisan, ainsi, artisan, sage ou gouvernant, personne ne se trompe dans l'exercice même de ses fonctions, quoique tout le monde dise le médecin s'est trompé, que le gouvernant s'est trompé. Admets donc que je t'ai répondu tout à l'heure en ce sens ; mais, à le dire de la façon la plus précise, le gouvernant, en tant que gouvernant, ne se trompe pas, ne commet pas d'erreur en érigeant en loi son plus grand bien, qui doit être réalisé par le gouverné. Ainsi donc, comme au début, j'affirme que la justice consiste à faire ce qui est à l'avantage du plus fort.

- Soit, dis-je, Thrasymaque ; te semblé-je un sycophante ?

- parfaitement, répondit-il

- penses-tu que, de dessein prémédité, pour te nuire dans la discussion, je t'aie interrogé comme je l'ai fait ?

- J'en suis sûr, dit-il. Mais tu n'y gagneras rien, car tu ne pourras te cacher pour me nuire, ni ouvertement, m'avoir par la violence dans la dispute .

- Je n'essaierai pas non plus, repris-je, homme bienheureux ! Mais afin que rien de tel ne se reproduise, marque nettement si tu entends au sens vulgaire ou au sens précis, dont tu viens de parler, les mots de gouvernant, de plus fort, pour l'avantage de qui il sera juste que le plus faible agisse »<sup>176</sup>.

Cet échange entre Socrate et Thrasymaque montre, les difficultés rencontrées par la thèse de ce dernier, et l'ouverture des perspectives que Thrasymaque avait semblé ne pas percevoir ou comprendre. Un autre partage se dessine, qui, au lieu de

---

<sup>175</sup> PLATON.- République I, 339 b - 340 b

suivre la compréhension que Thrasymaque possède et explicite de la situation de compétence (d'un plus fort), fraye les voies dans lesquelles il n'a pas saisi la chance (offerte par Socrate) de s'engager et dont il a au contraire manifesté son incompréhension. Cette question que Thrasymaque ne comprend pas organise aussi bien l'entretien que les explications qu'il donne de sa thèse.

La réfutation de l'argumentation de Thrasymaque donne à voir une incompetence notoire qui persuade et démontre une carence de la part de ce sophiste. En fait, Thrasymaque a avancé trois thèses pour convaincre son auditoire plus particulièrement Socrate à qui il veut imposer ses idées incongrues.

En avançant sa première thèse selon laquelle le souverain en toute chose privilégie son propre avantage, laisse entrevoir que gouverner doit être un savoir. Or en avançant pareille chose Thrasymaque tombe dans un piège puisque Socrate ensuite fait entendre que si gouverner est un savoir, l'analogie avec d'autres savoirs telle la médecine dénote que le savoir ne vise aucunement à rechercher l'avantage de celui qui exerce le savoir, mais plutôt l'avantage de l'individu sur qui portent les soins: « ... la médecine n'a pas en vue son propre avantage, mais celui du corps »<sup>177</sup>. Et même si le médecin touche un salaire, cela n'est pas la preuve qu'il recherche son avantage ; au contraire sa rémunération tient du fait qu'il s'investit pour soulager un autre. Ce raisonnement de Socrate met en déroute Thrasymaque qui cherche et trouve une autre porte de sortie à travers sa seconde thèse qui malheureusement se trouve très rapidement controversée par Socrate. La deuxième thèse de Thrasymaque qui affirme la supériorité de l'injustice sur la justice à travers cette assertion « l'injustice poussée à un degré suffisant est plus forte, plus libre, plus digne d'un maître que la justice »<sup>178</sup> est démantelé par Socrate qui s'est servi pour le dissuader de l'analogie

---

<sup>176</sup> PLATON.- République I, 341 b - 342 a

<sup>177</sup> PLATON.- République I, 342 b - 343 a

<sup>178</sup> PLATON.- République I, 344 b - 345 c

entre la cité et le particulier : « si une cité d'hommes bons venait à l'existence, il semble qu'on y lutterait pour échapper au pouvoir comme maintenant on lutte pour l'obtenir, et là il deviendrait clair que le véritable gouvernant n'est point fait, en réalité, pour chercher son propre avantage, mais celui du gouverné; de sorte que tout homme sensé choisirait plutôt d'être obligé par un autre que de se donner peine à obliger autrui »<sup>179</sup>. Pour Socrate, une cité a plus de vigueur qu'un individu, quand on sait que la justice installe la concorde et l'unité. Or c'est à partir de cette unité que la cité est capable d'agir. Le même processus s'aperçoit chez l'individu pour qui la sérénité n'est possible que s'il est en accord avec lui-même .

Socrate, après cet argument avancé pour renverser la deuxième thèse de Thrasymaque attaque aussitôt la dernière thèse de ce dernier qui classe « l'injustice avec la vertu et la sagesse, et la justice avec leurs contraires »<sup>180</sup>. Ainsi, pour arriver à battre en brèche cette troisième opinion, l'Athénien avance l'idée selon laquelle l'injuste voudrait toujours l'emporter sur son semblable et son contraire, à l'opposé du juste qui compte l'emporter uniquement sur son contraire : « le juste ne l'emporte pas sur son semblable mais sur son contraire; l'injuste l'emporte sur son semblable et sur son contraire »<sup>181</sup>. Il ressort que c'est « l'homme méchant et ignorant qui voudrait l'emporter sur son semblable et sur son contraire »<sup>182</sup>. Donc « le juste se révèle à nous bon et sage, et l'injuste ignorant et méchant »<sup>183</sup>.

Arrivé à cette étape du raisonnement, c'est plutôt l'injustice qui devient ignorance et vice et la justice, vertu et sagesse. Et Thrasymaque ne peut qu'apporter son adhésion à cela : « Thrasymaque convient de tout cela, non pas aussi aisément que je le rapporte, mais malgré lui avec peine. Il suait merveilleusement, d'autant plus qu'il faisait chaud. Et c'est alors que pour la première fois je vis Thrasymaque

<sup>179</sup> PLATON.- République I, 347 d - 348 d

<sup>180</sup> PLATON.- République I, 348 d - 349 c

<sup>181</sup> PLATON.- République I, 349 c - 350 b

<sup>182</sup> PLATON.- République I, 350 b - 351 a

rougir! lors donc que nous fûmes convenus que la justice est vertu et sagesse et l'injustice vice et ignorance »<sup>184</sup>.

Socrate démontre le contraire de ce que Thrasymaque le croit capable tout au plus de faire ; puisque pour rendre raison du juste et de l'injuste, ingénieusement une justice en regard d'une injustice, Socrate ne se donne pas la facilité de simplement poser l'opposition de la justice et l'injustice et de la placer à côté d'oppositions entre l'excellence et le mauvais, la sagesse et l'ignorance, le bien et le vil, la vigueur et l'incapacité. Il prend simplement la mesure des débats qui agitent la cité au sujet de l'excellence et du mauvais, et qui en fait, dénie spécialement au juste l'évidence de se donner comme excellent. Il s'applique, dans les conditions précisément de ce dénigrement à présenter une démarche plus inventive .

Au lieu de simplement énoncer le couple formé par la justice et l'injustice, il se tourne vers certaines formes d'existence, lesquelles à l'examen se révéleraient manifester des traits de justice ou des traits de même sorte : « Il a été dit, en effet que l'injustice est plus forte et plus puissante que la justice ; mais maintenant, si la justice est sagesse et vertu, il apparaît aisément, qu'elle est plus forte que l'injustice, puisque l'injustice est ignorance. Personne ne peut encore l'ignorer. Pourtant ce n'est pas d'une manière aussi simple, Thrasymaque, que je désire envisager la chose, mais du point de vue suivant : n'existe-t-il pas, dis-moi, de cité injuste qui tente d'asservir ou qui ait asservi injustement d'autres cités, tenant un grand nombre d'entre elles en esclavage? »<sup>185</sup>.

Dans le prolongement de la discussion, Socrate fait apparaître le juste sous la forme d'un trait semblable à celui que les hommes compétents de la cité, instruits de musique ou de médecine manifesteraient. Dans son examen, il fait ressortir le champ des figures d'excellence que Thrasymaque, Glaucon ou quelque autre des présents

---

<sup>183</sup> PLATON.- République I, 350 b - 351 a

<sup>184</sup> PLATON.- République I, 350 b - 351 a

<sup>185</sup> PLATON.- République I, 351 a - 351 e

paraissent susceptibles de reconnaître comme telles. Il met en évidence la figure d'hommes aux semblables qualités présentés par les hommes instruits et compétents, celle de la communauté manifestée par les associations puissantes ; celle de bel accomplissement d'une fonction montrée par ce qu'accomplit sa fonction propre. Socrate voudrait faire constater que les traits qui caractérisent ces excellentes façons d'être sont assimilables ou identifiables aux traits caractérisant le juste. Ainsi, sans faire connaître le juste lui-même, il fait apercevoir ce qui s'en laisserait saisir comme trait dans toutes sortes de figures d'excellence.

Ayant posé ou repris les significations d'un excellent ou d'un mauvais, la démonstration de Socrate apparaît donc conforme à ce que le Phédon nomme navigation et décrit, après avoir posé les significations de la chaleur et du froid, il suggère de prendre pour objet d'examen la neige : « Bon, pourtant, tu es bien d'avis, j'imagine, que de la neige, tant qu'elle est de la neige, ne pourra jamais recevoir le chaud (pour reprendre nos mots de tout à l'heure) et être encore ce que précisément elle était : de la neige, et être chaude ? Non : à l'approche du chaud, ou bien elle se retirera, ou bien elle périra »<sup>186</sup>.

Socrate tourne le regard, non pas vers des réalités posées en elles-mêmes, mais vers certaines formes d'existence qui sans être de telles réalités présenteraient leurs traits dans une figure de nécessité analogue. Il se saisit des existences liées à leurs traits à la façon dont la neige l'est au trait du froid sans être elle-même le froid. Il examine le mode d'être des hommes qui excellent par leur savoir, et qui pour autant qu'ils sont tels ne peuvent pas ne pas présenter le trait faisant d'eux des hommes qui l'emportent sur les ignorants et se rendent à ceux qui savent et font bien. Il analyse les communautés qui s'imposent par leur capacité d'organiser un agir commun et qui de ce fait ne peuvent pas ne pas cultiver les traits d'une entente et d'une association

---

<sup>186</sup> PLATON.- Phédon 103 d - 104 a (Paris, Flammarion, 1991)

amicale. Il considère les plus diverses réalités qui se présentent comme réalités accomplissant une fonction propre, et qui à ce titre ne peuvent pas ne pas présenter les traits d'un mode d'être et d'agir possédant quelque vertu ; puisqu'il y a « une vertu en chaque chose à qui une fonction est assignée »<sup>187</sup>.

A cet effet, l'argumentation proposée par Socrate suit la mise à jour de ces traits saisissables dans l'existence qualifiée collective ou appropriée à sa fonction propre.

La démonstration finale de Socrate établit que les formes d'existences excellentes (les hommes instruits, les collectivités puissantes) sont ce qu'elles sont en vertu de traits de cette sorte lesquels s'avèrent en même temps incompatibles avec l'injuste et présentables par seulement les formes d'existence justes. Il ordonne aussi bien ces traits à quelque réalité en elle-même, différente des formes d'existences qui les accueillent et les présentent pour autant et tout le temps qu'elles sont. Il en fait les traits de quelque réalité, qui, pour autant que ces traits se laisseraient à chaque fois vérifier comme présentant précisément le caractère du juste et l'incompatibilité avec l'injuste pourrait, semble-t-il, être posée comme étant alors celle même du juste. Le juste ne serait pas seulement le nom générique des choses justes. Le juste serait encore la réalité qu'on pourrait se risquer à proposer comme réponse pour rendre compte de certaines configurations excellentes présentant comme traits d'excellence des traits qui se laisseraient reconnaître comme traits du juste.

A peine, la démonstration finale de Socrate a-t-elle conformément aux enjeux explicites de la discussion retrouvé le trait du juste dans des figures d'excellence aussi susceptibles d'apparaître convaincantes aux yeux de Thrasymaque qu'elle revient sur la réalité même du juste .

---

<sup>187</sup> PLATON.- République I, 352 e - 353 c

L'échange entre Socrate et Thrasymaque révèle la disqualification de ce dernier au sujet de son opinion selon laquelle « le juste n'est autre que l'avantageux au plus fort »<sup>188</sup>. Au cours de son échange avec Thrasymaque, Socrate montre en même temps les failles de ce dernier, les ouvertures possibles de certaines perspectives que Thrasymaque feint ne pas apercevoir ou comprendre. A partir de cet instant, un autre partage se dessine. Et dans cette autre organisation de l'argumentation que la réfutation par Socrate de la réponse de Thrasymaque s'installe ; c'est vers une autre piste qu'est reconduite l'échange .

Et ce faisant, Socrate conclut le premier mouvement de son échange avec Thrasymaque. C'était en effet par rapport au salaire que Socrate avait alors, en son nom et au nom de quelques autres des présents, terminé son propos ; ce sera encore au sujet du salaire que Glaucon demandera à Socrate de préciser sa conclusion. Le salaire montre que la discussion a frayé un même passage que celui que Thrasymaque effectuait lorsqu'il saisissait, dans la compétence totale et tyrannique d'un plus fort, une figure susceptible de l'emporter sur toutes les autres et d'identifier la cité à sa domination exclusive. Sous cet aspect, le parcours imprimé par Socrate à la discussion présente en fait à la réponse de Thrasymaque une alternative consistant à remplacer l'instance du plus fort par le salaire .

Thrasymaque en développant la thèse du plus fort jusqu'à la parfaite injustice, déclare que, sous cette forme achevée le plus fort est cela précisément qui affranchit ; il n'est pas sans expliciter sa thèse jusqu'à l'énonciation, d'une perfection. Néanmoins, Socrate, comme nous le savons, ne fait pas de cette affirmation un point d'accord de la discussion. Il fait au contraire de cet énoncé un autre et nouvel enjeu de l'entretien, portant sur la manière de diriger sa vie. Il en fait le point de séparation entre deux descriptions de la vie, deux revendications de mener une vie bonne et

---

<sup>188</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

sage<sup>189</sup>, deux volontés de vivre dans le plein sens du terme en menant une vie vigoureuse<sup>190</sup>, deux prétentions d'accéder au bonheur<sup>191</sup>. Il en fait un moment de confrontation entre ce que des conceptions en ce domaine comportent de leçon pour les autres, d'illustration d'un mieux en regard d'un médiocre, d'occasion d'exercer sur tous les présents une action bienfaitrice<sup>192</sup>. Il en fait un moment où des discours finissent par faire la preuve de leur singularité au regard de l'énonciation des choses les plus élevées .

Cette distance du propos socratique à l'égard des discours élevés au milieu de tous pourrait même être radicalisée. A certains égards, Socrate donne à voir un vrai fil de la discussion liant au fond l'interrogation commencée avec Céphale et Polémarque à sa continuation avec Glaucon, et n'accueillant l'intervention de Thrasymaque, telle précisément qu'elle s'introduit, que comme une interruption. Une continuité se laisserait lire de la conclusion selon laquelle il ne saurait être juste de faire tort à qui que ce soit, établie dans l'échange avec Polémarque, à la description révélée à Glaucon, du soin et du souci effectifs qu'il y aurait alors à prendre des autres, et de soi. Par rapport à cet enchaînement, Thrasymaque n'introduirait que l'obstacle d'une version extrême d'un tort nommé par ses victimes. Il soulèverait la difficulté d'un cas auquel l'enquête socratique pourrait bien accepter de mesurer tout en montrant néanmoins pressé d'en finir avec lui, de faire apparaître un complet désaccord, d'exposer sur d'autres bases, une vision vraie et profonde des choses. La véritable recherche au sujet du juste dessinerait un chemin de pensée.

Et ainsi à peine l'objection de Thrasymaque a-t-elle été écartée que Glaucon se tourne vers Socrate, et lui rend l'initiative de la parole en lui demandant davantage au sujet de ce qu'il vient de dire. Glaucon ne manque de percevoir, dans la façon dont Socrate vient victorieusement d'opposer au plus fort de Thrasymaque le salaire

---

<sup>189</sup> PLATON.- République I, 348 b - 350 c

<sup>190</sup> PLATON.- République I, 352 d - 354 a

<sup>191</sup> PLATON.- République I, 345 a

<sup>192</sup> PLATON.- République I, 354 b

comme instance susceptible de faire de la cité des compétences une communauté, et dans l'évocation d'une certaine punition comme l'une des trois formes de ce salaire permettant à cette réfutation de parvenir à sa conclusion, la cohérence d'une doctrine. Il rend la parole à Socrate pour lui demander d'explicitier cette doctrine. Il le sollicite de rendre visible le système de représentation permettant de mettre ensemble l'idée du salaire et celle d'une certaine punition. Et dans sa réponse, au sein précisément de laquelle il nomme un véritable gouvernant, Socrate donne à entrevoir un tel système. C'est bien une réponse complète pleinement politique et exactement opposable à la thèse de Thrasymaque, que la définition de trois formes du salaire semble ébaucher.

Enonçant ces trois formules, Socrate révèle le défi auquel Thrasymaque avait cru pouvoir procéder depuis trois types de régimes politiques. Alors que Thrasymaque avait dans les régimes tyrannique, démocratique et aristocratique, une variété de formes d'existence et d'accomplissement de l'unique instance d'un plus fort, il indique dans l'argent, dans l'honneur et dans la punition (de ce qu'il en coûte de ne pas gouverner), trois façons pour le salaire de se présenter comme la clé d'une autre explication et détermination des régimes cités. Il fonde sur l'idée du salaire une véritable tripartition, ordonnant les régimes existants par rapport à un régime de l'argent, un régime de l'honneur, un régime de la punition dont les meilleurs auraient à se garder.

Et ce faisant Socrate revient aussi bien sur le trait à certains égards le plus inacceptable à ses yeux de l'opinion prônée par Thrasymaque. Puisque Thrasymaque avait considéré en ceux-ci, avant même les formes de compétence que les premières questions de Socrate le conduisent à mettre en avant, un mode d'être vigoureux au sein des choses, ayant dans la tyrannie son apparence la plus simple et la mieux

compréhensible et dans ce cadre faisant aussi bien du régime des meilleurs un régime comme les autres.

Différenciant au contraire trois formes du salaire, Socrate réinscrit alors l'écart des meilleurs, des hommes de qualité, des hommes de bien. Et dans ces conditions, il rend en même temps moins raison de l'ensemble des formes politiques, qu'il n'appelle l'attention sur la façon particulière que les meilleurs ont d'aller avec elles. Il donne à remarquer la difficulté qu'il y a à reprocher le type d'engagement, que les meilleurs pourraient contracter, de ce qu'on peut se représenter et aussi bien de ce qu'on sait des liens noués par la richesse ou dans l'honneur. Et en réalité, il ne présente pas vraiment, en regard de la vision unitaire que Thrasymaque se donne des formes politiques en les rapportant à un seul et même dynamisme, une autre manière d'en comprendre la distribution. A vrai dire, Socrate n'ébauche pas à l'intention de Glaucon un savoir intégrant les trois salaires et produisant sur cette base une description ordonnée des formes politiques. Il ne se propose pas, face à l'unique fil déductif tiré par Thrasymaque, de mieux compter en considérant trois principes. Mais il invite à s'attacher à comprendre le type d'engagement de ceux qui sont les meilleurs. Il suggère de faire route dans cette direction.

En réalité, l'épisode constitué par l'intervention de Thrasymaque s'achève, non sur un savoir complet des formes politiques susceptibles de triompher sous les yeux de tous dans la situation de discussion disposée par Thrasymaque, mais sur une perspective. La réponse à Glaucon dans laquelle Socrate reprend la parole indique à son horizon un qui aurait appris à connaître. Elle évoque des éclaircissements encore à venir. Elle réaffirme, aimantée par un horizon de connaissance et jalonnée d'éclaircissements, la voie d'un chemin de pensée.

Et dans cette perspective le dernier mouvement de la discussion avec Thrasymaque, qui s'offre en quelque sorte avant et à la place de clartés futures, et au

sein duquel Socrate fait apercevoir au lieu d'un savoir de l'inscription politique des meilleurs la figure en particulier d'un bon gouvernement de l'âme, présente en comparaison des moments précédents une situation entièrement redéfinie. A l'initiative de Socrate, la discussion reprend les choses depuis le commencement : « or, ça, donc, Thrasymaque, reprenons au début et réponds-moi »<sup>193</sup>. Et à la différence des moments antérieurs, dans lesquels Thrasymaque avait signalé des dimensions de reprise de l'argumentation en conclusion de développements consacrés à sa thèse, et par là avait invité à voir dans ces développements des explications de sa position telle qu'il offrait de la défendre dans la discussion, la reprise est cette fois énoncée par Socrate et posée d'entrée. L'échange rapproche peu à peu du propos le plus propre à Socrate.

Aussi n'a-t-on en particulier pas manqué d'être régulièrement sensible au changement de ton que les réponses de Thrasymaque laissent entendre dans les derniers moments de cette troisième et ultime explication. Thrasymaque qui défendait sa thèse pied à pied, et se faisait le porte-parole d'une exigence de vérité opposée à la fois aux ballets<sup>194</sup> désuets entre les maîtres et les disciples et aux trafics<sup>195</sup> prospérant aux dépens d'une théorie forte, cède lentement et difficilement<sup>196</sup> aux raisonnements qui lui sont opposés. Alors cette troisième réponse modifie son attitude et le conduit finalement à accorder ostensiblement tout ce que Socrate lui fait dire : « Thrasymaque convint de tout cela, non pas aussi aisément que je le rapporte, mais malgré lui et avec peine »<sup>197</sup>.

Thrasymaque dorénavant prêterait son concours à l'exposition en fait d'un

<sup>193</sup> PLATON.- République I, 347 d - 348 d

<sup>194</sup> PLATON.- République I, 336 c

<sup>195</sup> PLATON.- République I, 341 a

<sup>196</sup> PLATON.- République I, 342

<sup>197</sup> PLATON.- République I, 350 b - 351 a

argument de Socrate. A proprement parler, ne parlant plus lui-même, ayant soustrait sa parole, il tiendrait les conséquences des choses dites par ce dernier. Il s'abstient de faire entendre un discours différent ou contraire : « régale-toi sans crainte de tes discours : je ne te contredirai pas, afin de ne pas m'attirer le ressentiment de la compagnie »<sup>198</sup>.

Se faisant ainsi le servant d'une cérémonie dirigée par un autre, Thrasymaque ne ferait plus à la fin que fournir à Socrate une occasion de donner un aperçu anticipant sur le chemin de pensée, auquel celui-ci inviterait les présents. Aussi Thrasymaque prend-il, pour ce dernier mouvement de la discussion, le rôle et les traits d'un compagnon de Socrate. Il lui donne les réponses qu'il attend : « Tu te conduis fort bien, excellent homme. Mais réponds à cette question : si c'est le propre de l'injustice d'engendrer la haine partout où elle se trouve, apparaissant chez des hommes libres ou des esclaves, ne fera-t-elle pas qu'ils se haïssent, se querellent entre eux, et soient impuissants à rien entreprendre en commun ? »<sup>199</sup>. A son tour Thrasymaque ne fait qu'approuver tout en prenant ses distances par rapport à ce rôle. Aussi, pour signifier que cette discussion ne lui agréait pas, qu'il n'est pas le sien, sa participation se réduit à hocher de la tête devant une fable récitée par Socrate. Apparemment pour illustrer certaines promesses attachées à ce compagnonnage il rend visible un trajet où il souffre, transpire, rougit. Il donne le spectacle d'un entretien, dans lequel Socrate le soumettrait à un procès d'exsudation et de maturation.

Il apparaît comme un fruit mûrissant difficilement, mais pour une première fois rougissant : « Il suait merveilleusement, d'autant plus qu'il faisait chaud, et c'est alors que pour la première fois je vis Thrasymaque rougir ! »<sup>200</sup>. Il montre, au fond le travail d'un enseignement produisant ses premiers effets. Et pour autant que ce

<sup>198</sup> PLATON.- République I, 351 e - 352 e

<sup>199</sup> PLATON.- République I, 351 a - 351 e

<sup>200</sup> PLATON.- République I, 350 b - 351 a

fragment d'entretien ne fait malgré tout que donner représentation de ce rôle; produire sous forme de démonstration publique l'ébauche et l'échantillon d'un enseignement plus accompli, fournir en quelque sorte l'exemple d'un exercice de persuasion, il a de fait pour destinataire, non pas tant Thrasymaque se prêtant à ce jeu, mais les présents et au moins l'un d'entre eux, dont Socrate avait précisément annoncé que son état d'âme réclamait une persuasion adéquate. C'est vers Glaucon que le texte platonicien tourne à ce moment l'attention<sup>201</sup>. Il le décrit placé en quelque sorte entre deux persuasions. Ayant entendu Thrasymaque et n'ayant pas été persuadé, il agréerait une proposition de Socrate d'éprouver la force persuasive d'un autre discours : « Te contentes-tu, Socrate, dit-il de paraître nous avoir persuadés, ou veux-tu nous persuader vraiment que, de toute façon, qu'il vaut mieux être juste qu'injuste? »<sup>202</sup>. Et c'est au moment où Glaucon déclare avoir entendu Thrasymaque jusqu'au bout et n'avoir pas été persuadé, qu'il donne à Socrate sa chance de présenter une autre persuasion. Le défi lancé par la réponse que Thrasymaque n'est pas sans toucher à ce point. Là s'arrête la scène de pure confrontation publique qu'il avait voulu installer. Elle cède la place à un autre mouvement. Elle éprouve dans l'échantillon de persuasion que Socrate esquisse en regard de son échec, que l'affrontement qu'elle avait suscité n'avait essentiellement eu pour réalité que l'hésitation de Glaucon et d'autres parmi les présents. Elle n'aurait été que ce moment public où des élèves virtuels considèrent, dans des persuasions dont démonstrations leur sont données, une pluralité d'offres d'enseignement. Elle n'aurait eu lieu que parce que Glaucon et tous ceux qui étaient là s'étaient montrés disposés à payer pour entendre la réponse de Thrasymaque, et avaient installé cette situation dans laquelle Socrate avait alors accepté de se placer et même d'acquitter une part. Et au moment donc où Socrate, réfute la réponse de Thrasymaque, il promet des éclaircissements d'un autre chemin de pensée, et entame dans ce contexte sa propre démonstration.

---

<sup>201</sup> PLATON.- République I, 347 e - 348 b

Se déplaçant par rapport à l'espace de concurrence et de conflit des discours que représente l'espace dans lequel les paroles s'élèvent au milieu de tous, il dessine un parcours discursif qui en associant jugement et discours, situe le moment de vérité, non pas dans une expérimentation s'en rapportant à une décision et à une dissociation finales, mais au sein de la continuité d'un nous. Et en réalité le texte platonicien n'aura cessé de faire entendre, face à la bruyante interruption de Thrasymaque, ce nous auquel Socrate en ce point confie de donner sens à une troisième reprise de l'échange. C'était en réalité une certaine association d'un nous qui s'était présentée à l'issue de la discussion de Socrate et de Polémarque. C'était elle que l'irruption de Thrasymaque, retenu plusieurs fois d'intervenir, s'était en particulier donné pour tâche de mettre en cause et en péril en surgissant au milieu de tous.

S'accordant donc à faire interpréter à Thrasymaque un rôle au sein d'une situation redéfinie, Socrate et Glaucon lui donnent en ce sens à représenter, et en quelque sorte à faire valoir devant les présents le compagnonnage particulier qui s'attache à Socrate. Transpirant, rougissant, ponctuant dans le sens attendu, Thrasymaque livre le spectacle d'une première leçon socratique, gardant pour lui les développements que la discussion pourrait encore lui inspirer, laissant l'entretien prendre pour centre de gravité non plus les divers éléments de sa réponse mais en regard de celle-ci une argumentation que Socrate développe pour elle-même. Thrasymaque soumet et prête son concours à une première exposition d'un savoir que Socrate quant à lui aurait présenté au sujet des questions soulevées. Il se laisse démontrer que l'enjeu n'est pas que l'un se fasse reconnaître comme quelqu'un d'avisé, de bon, de beau, de fort dans le mouvement même qu'il remporte sur tous et au sujet de toutes choses. On est avisé, tel que l'expérience de dominer le fait paraître et éprouver, par le fait d'un savoir qui à la fois dissocie de certains hommes, et rapproche d'autres. On est fort même dans une pure entreprise de domination que

---

<sup>202</sup> PLATON.- République II, 358

lorsqu'on agit dans une entente de pensées et en association amicale avec d'autres, avec soi-même, avec les dieux. On ne mène une vie supérieure et heureuse qu'en confiant le soin de la diriger à une connaissance de sa vertu propre .

Ainsi, d'énoncé en énoncé, la discussion s'emploie à établir avec le concours de Thrasymaque une doctrine où des éléments de doctrine sont susceptibles de montrer un autre chemin que sa réponse .

En fait à une certaine époque donnée d'Athènes, l'évolution de la démocratie tendait à mettre au premier plan, dans la direction de la cité, les orateurs et c'est justement cette pratique que Socrate dévoile. Socrate s'inscrivait en faux contre toute éloquence, tout jeu de la parole publique et de ses procédés. Pour lui, la rhétorique est au contraire séduction et tromperie et ne peut obtenir de succès qu'auprès de la foule ignorante .

Socrate condamne les sophistes et les orateurs habiles qui sont à l'origine de la corruption de la jeunesse. Pour Socrate, les sophistes et les orateurs représentent un danger pour la bonne société athénienne, un danger qui risque de l'abaisser socialement, mentalement ou moralement, donc de nuire à son hégémonie dans la concorde des mentalités.

Le Socrate de Platon pense que l'enseignement des sophistes et orateurs, nuit à la concorde. Il rend le langage subtil, inconsistant ou trompeur. Il nie le bon fondement de toute loi et de toute justice et pervertit le langage. La parole étant un moyen de communication entre les hommes, elle doit rester simple et sans détours si l'on veut une meilleure compréhension, entente, concorde. Or, les sophistes apprennent à leurs disciples à en faire un instrument de combat social et politique et les mots des jeunes ne sont plus que des pièges qui sèment la discorde. Socrate trouve que l'Art de la parole qu'ils enseignent est une arme au service de toutes les causes, justes et injustes; c'est-à-dire qu'il ne se réfère à aucune valeur : il est amoral

et immoral, car les sophistes habiles n'ont d'affinités qu'avec le raisonnement injuste. Ce dernier bouleverse d'une part la raison en rendant beau ce qui est honteux, d'autre part, la société en rendant juste ce qui est injuste. Les sophistes et les orateurs sont donc facteurs de discorde, dans les mentalités et dans les relations sociales.

Selon Socrate, l'enseignement des sophistes et des orateurs est condamnable, car il détruit l'ordre établi, crée le trouble dans les esprits et ainsi remet en cause le fondement de la concorde entre citoyens, qui est d'abord une concorde mentale par référence aux valeurs .

En fait, la condamnation de la rhétorique est fondée sur son immoralité et le procès de l'enseignement des sophistes concerne la relativité des lois et de la justice; relativité qui justifie la désobéissance aux normes. Certains sophistes réfutent tout ce qui est juste; ils remettent en cause ce qui est généralement accepté comme conforme au sentiment de justice. Ils réfutent aussi la justice qui se conforme aux normes. Le raisonnement injuste se glorifie ainsi et les sophistes enseignent comment les normes et la justice peuvent être tournées, par un orateur habile, au profit d'une cause injuste. On voit ici que le discours et l'éloquence donnent le pouvoir par la parole. Platon les condamne pour leur mépris de la vérité et de la justice .

La démarche de Socrate consiste à détruire par son argumentation, la puissance de la rhétorique qui vise essentiellement le plaisir, l'obtention du pouvoir politique, le succès et la réussite dans la cité. Socrate montre que la rhétorique fait partie avec la cuisine, le maquillage et la sophistique, des arts de la flatterie. La véritable puissance des orateurs n'en est pas une. La rhétorique n'est pas un art véritable. La puissance, selon Socrate, réside dans la poursuite de fins conformes à la raison et à la justice. Agir contre la justice est la pire impuissance. Car, il vaut mieux subir

l'injustice que la commettre. En fait, l'injustice est le plus grand des maux et le châtement nous en délivre .

Pour Socrate, la rhétorique ne relève pas d'une compétence déterminée, comme la peinture, la médecine, les mathématiques, puisque le rhéteur est à mesure de discuter de tout sujet et d'être persuasif, sans posséder de connaissance exacte concernant le sujet dont il parle. Ainsi la rhétorique se développe dans l'ignorance de tous les sujets que l'orateur peut aborder et c'est ce que Gorgias ne craint pas d'affirmer : « Que dirais-tu, si tu savais qu'elle embrasse pour ainsi dire en elle-même toutes les puissances. Je vais t'en donner une preuve frappante. J'ai souvent accompagné mon frère et d'autres médecins chez quelqu'un de leurs malades qui refusait de boire une potion ou de se laisser amputer ou cautériser par le médecin. Or tandis que celui-ci n'arrivait pas à les persuader, je l'ai fait, moi, sans autre art que la rhétorique. Qu'un orateur et un médecin se rendent dans la ville que tu voudras, s'il faut discuter dans l'assemblée du peuple ou dans quelque autre réunion pour décider lequel des deux doit être élu comme médecin, j'affirme que le médecin ne comptera pour rien et que l'orateur sera préféré, s'il le veut. Et quelque soit l'artisan avec lequel il sera en concurrence, l'orateur se fera choisir préférablement à tout autre; car il n'est pas d'objet sur lequel l'homme habile à parler ne parle devant la foule d'une manière persuasive que n'importe quel artisan. Telle est la puissance et la nature de la rhétorique »<sup>203</sup>.

Pour Socrate, le pouvoir dont use la rhétorique pour instruire consiste dans une certaine habileté à flatter l'auditoire, c'est-à-dire à lui faire plaisir sans nul souci de son bien. Il est de même des sophistes contre qui Platon dresse un réquisitoire dans Le Sophiste. Aussi présente-t-il le sophiste comme « un chasseur salarié d'une jeunesse riche ; un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme; un marchand au détail eu égard à ces mêmes articles; un athlète en paroles; un

controversiste ; il fait naître dans la jeunesse l'opinion qu'il est, personnellement, sur toutes les choses, le plus savant des hommes ; il est un sorcier, un imitateur qui s'est réservé pour sa part la portion verbale de l'illusionnisme. .. »<sup>204</sup> .

Par ailleurs, Socrate reproche à la rhétorique d'être une entreprise peu sérieuse, voire malhonnête, qui permettrait de par la seule force des mots et non par une réelle argumentation, de convaincre les hommes et d'orienter leurs jugements .

Il faut rappeler aussi que pour les Grecs, à l'époque des sophistes et des orateurs, la rhétorique était un art authentique. Dès lors qu'un homme possédait cet art, il devenait puissant puisque la parole, dans l'Athènes du V<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ, avait une importance primordiale, que ce soit dans les assemblées ou dans les tribunaux. Il est dès lors aisé de comprendre le succès et l'influence des sophistes et des orateurs qui proposaient justement d'enseigner l'art de bien parler en public. La rhétorique est définie, dans le Gorgias de Platon, comme l'art de tenir un discours capable d'influencer les hommes. Ainsi la rhétorique est, Gorgias le concède à Socrate, l'art de persuader. Selon Socrate, la rhétorique est une flatterie dont l'homme qui n'a pas l'intention de commettre l'injustice n'a pas besoin. En effet, pour Socrate, la justice et le bien ne peuvent être réalisés par la violence des mots, car la force et la violence sont le contraire de ce qui est bien et juste .

Les sophistes et les orateurs sont conscients de cette puissance du discours et de la force de la persuasion. Mais, au contraire de Socrate qui les refuse comme autant d'éléments qui ne peuvent qu'éloigner de la justice et du bien, les sophistes qui n'ont de visée que pragmatique et pour objectif non pas le savoir mais le savoir-faire, entendent non seulement utiliser cette force du discours, mais encore l'enseigner .

---

<sup>203</sup> PLATON.- Gorgias , 455 b - 456 b

<sup>204</sup> PLATON.- Le Sophiste , 231 d - 232 b

Pour illustrer l'idée selon laquelle les sophistes sont conscients de la force des mots et de l'art oratoire, indépendamment de tout contenu qui serait porteur de vérité, nous pouvons nous reporter à un passage de l'éloge d'Hélène de Gorgias où il compare l'effet de la puissance du discours sur l'âme à l'effet des drogues sur la nature des corps. Ainsi les sophistes étaient pleinement conscients de l'arme que pouvait constituer le langage. Ainsi le sophiste et l'orateur veulent, par la parole, changer les sensations et inverser le sens des choses, puisqu'il n'y a pas de sens en dehors des sensations. Il est cependant clair de faire ressortir les dangers que comporte la possession d'un tel art d'inversion des états par la parole. Il suffit en effet que cette véritable arme que constitue la rhétorique, soit mise entre les mains d'un orateur pour que l'inversion de sens puisse se faire dans le sens de l'injustice .

Gorgias admet que l'orateur peut éventuellement user injustement de l'art oratoire. Et, la justice qui n'a d'autres amarres que le langage et la persuasion, peut donc rapidement dévier vers son contraire. Ainsi, par la rhétorique, le sophiste dispose d'un moyen d'action effectif et efficace, non seulement sur les lois votées en assemblée mais également sur la justice elle-même, dès lors que par l'inversion des états, il est possible de faire passer l'injuste pour le juste.

Or pour Platon, le monde est "cosmos", il est ordonné et répond à des exigences d'ordre et de juste mesure : « le ciel, la terre, les dieux et les hommes sont liés par quelque chose qu'ils ont en partage et qui participe de l'ordre ou de l'harmonie cosmique : la justice »<sup>205</sup>. Toute autre était la vision sophistique du monde, considérée comme un chaos où les choses apparaissent et disparaissent, et où le rapport de l'homme au monde n'est constitué que par une alternance de perceptions et de non perceptions, sans aucun lien, ni ordre .

---

<sup>205</sup> PLATON.- Gorgias , 507 c - 508 c

Ceci amène Platon à qualifier le sophiste d'illusionniste: « l'étranger: donc l'homme qui possède l'art de faire se contredire ; qui, sous la forme astucieuse de l'art imitatif d'opinion, est propre à imiter qui, dans la partie relative aux apparences, elle-même détachée de l'art de produire des simulacres, s'est réservée pour sa part la portion verbale de l'illusionnisme ; portion, non point divine mais humaine de la production en affirmant que là est la généalogie, là est le sang du sophiste authentique, on dirait semble-t-il tout ce qu'il y a de plus vrai : Théétète : Hé ! oui, absolument »<sup>206</sup>.

Le sophiste est donc, selon Platon, l'homme des apparences et des simulacres, qui se confronte aux opinions et non à la vérité, et parvient à tromper puisque l'illusionnisme est l'art de faire prendre l'apparence pour la réalité grâce à la magie des mots. En effet, le simulacre semble investi par une force qui contraint les hommes à y croire. Et Platon pense qu'il est difficile de cerner le sophiste puisque "cet homme tient véritablement du prodige, car il se replie avec force habileté dans un repère qu'il est embarrassant d'explorer. Il se confond dans la nuit du non-être écrit Platon »<sup>207</sup>. Et quand il sort de son repère, il se multiplie, s'éparpille, lui, le sophiste impossible à cerner.

Platon avance que chez les sophistes, il n'y a pas de justice en soi, dont les lois devraient s'inspirer pour être justes. Il n'y a que des lois, conventions humaines, éventuellement un sentiment de justice. Chez les plus modérés, il y a surtout une utilité générale, ou plus souvent particulière, qui fonde ou non l'obéissance aux lois. Platon entend s'opposer à une telle vision des choses, et l'essentiel de son oeuvre est axé autour d'une critique des idées sophistiques en la matière. Platon accorde peu d'égard à la rhétorique et à la sophistique ; puisque ces deux entités peu sérieuses cherchent à faire impression ou sensation sur leur auditoire à travers des jeux de

<sup>206</sup> PLATON.- Sophiste , 260 a - 261 b

<sup>207</sup> PLATON.- Sophiste , 254 a

mots. Par une mascarade, elles peuvent transformer la réalité des choses au lieu de la proclamer : « elle, n'a nul souci du bien et elle ne cesse d'attirer la foule par l'appât du plaisir ; elle la trompe et obtient de la sorte une grande considération »<sup>208</sup> .

A cet effet la rhétorique ne peut se prévaloir être qu'une routine, une conjecture, une croyance et non un art considéré comme une connaissance, une science destinée à instruire. Ainsi la vision négative de Platon à l'endroit de la rhétorique et la sophistique se justifie dans le manque de sérieux dont font part ces deux réalités .

Mais qu'est ce qui légitime le dégoût de Platon à l'égard des orateurs et des sophistes ? Une telle préoccupation conduit à interroger les oeuvres platoniciennes qui ont eu le mérite de saisir la nullité des propos des sophistes à travers une certaine vanité dont les uns et les autres ont souvent fait preuve dans les échanges. Nombreux sont les auteurs qui partagent la vision de Platon en ce qui concerne les sophistes. On peut recourir à Romilly : « je m'étonne que les hommes que l'on appelle sophistes soutiennent qu'ils conduisent en général les jeunes gens à la vertu, alors qu'ils les conduisent à l'opposé (...) ils cherchent par leurs paroles et leurs écrits à tromper, en vue de leur profit personnel »<sup>209</sup> .

A travers cette citation, le mensonge et l'immoralisme dont témoignent les discours des sophistes, se font jour. Et Platon de mettre à nu ces pratiques dégradantes et ensuite de les éjecter hors de la cité : « Et Tisias, et Gorgias ? les laisserions-nous sommeiller, eux qui ont vu que par-dessus la vérité, c'est la probabilité qu'il faut davantage honorer; qui encore, par la force de la parole, donnent aux petites choses l'apparence d'être grandes, et aux grandes, d'être petites, qui mettent de l'archaïsme dans ce qui est nouveau et, dans son contraire, de la

---

<sup>208</sup> PLATON.- *Gorgias* , 464 c

<sup>209</sup> ROMILLY (J.de).- *La tragédie grecque* (Paris, Puf, 1973), P. 45

nouveauté; qui, pour discourir, sur tout sujet, ont inventé une méthode, aussi bien de concision que d'allongement indéfini? »<sup>210</sup>. Ainsi la théorie immoraliste, probabiliste, relativiste des sophistes se voit fouettée de plain-pied et mise à mal.

En fait, Platon a une conception réaliste du monde, c'est-à-dire qu'il fonde sa réflexion sur ce qu'il estime être réel, à savoir les idées en soi. L'idée de justice en soi, selon Platon, ne peut qu'être découverte par le philosophe à la suite d'une longue ascèse ou d'un effort prolongé. Ainsi le mythe de la caverne met en exergue toute une philosophie du droit platonicien : les hommes sont prisonniers dans une caverne et ne voient que les ombres des choses en soi. Il faut s'évader du monde des apparences sensibles, c'est le but de l'éducation des gardiens de la cité afin de connaître la justice et de pouvoir formuler des lois qui ne sont qu'une copie imparfaite mais nécessaire du juste et de l'idée de justice.

Dans Les lois, Platon insiste sur le fait que les lois permettent aux hommes de se distinguer des bêtes et qu'elles sont nécessaires, car « aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois savoir ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le sachant, pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur et ce qui correspond au bien général »<sup>211</sup>. Le vocabulaire même de Platon diffère de celui des sophistes. Selon l'Athénien dans Les lois, les hommes se donnent des lois sous l'empire de la nécessité et leur survie dépend de leur obéissance aux lois. Pour lui, les lois sont élaborées par un législateur qui s'est élevé à la science des idées et qui est capable de faire des copies, mêmes imparfaites du juste et de la justice. Platon substitue la notion d'être à celle sophistique de paraître, et rejette le critère sophistique de l'utile pour lui préférer celui d'idéal, de bien.

Socrate fut la première personne à qualifier les discours pompeux de rhétorique. Pour lui « la rhétorique est l'art dont la tâche s'exécute avec le discours

---

<sup>210</sup> PLATON.- Phèdre, 267 a - b

pour seul instrument »<sup>212</sup>. La rhétorique selon Platon conduit les riches à cultiver la malhonnêteté puisqu'ils sont les seuls capables de se payer les cours de rhétorique. La rhétorique permet aux apprenants de discourir sur tous les sujets même du juste et de l'injuste. Mais après analyse, il ressort que la rhétorique est simplement une espèce de flatterie, une contrefaçon de l'art de rendre la justice : « ... Je crois que c'est une pratique qui n'a rien d'un art, mais qui demande un esprit sagace, viril et naturellement apte au commerce des hommes. Le fond de cette pratique est pour moi la flatterie. Elle me paraît comprendre plusieurs parties ; la cuisine en est une. Celle-ci passe pour être un art, mais, à mon sens, elle n'en est pas un ; c'est un empirisme et une routine. Parmi les parties de la flatterie je compte aussi la rhétorique, la toilette et la sophistique »<sup>213</sup>. Pour tout dire Platon pense que « ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la législation, et que ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la justice »<sup>214</sup>.

Socrate affirme que les orateurs sont de simples flatteurs qu'il faut dévoiler afin de les destituer de leur prestige. Pour l'Athénien, les orateurs ne doivent désormais plus jouir dans les cités d'aucune considération.

L'injustice que prône les sophistes n'est pas à envier. Pour Socrate, « commettre l'injustice est pire que la subir »<sup>215</sup>. Puisque « l'homme qui commet une injustice et qui porte l'injustice dans son cœur est malheureux en tous les cas, et qu'il est plus malheureux encore s'il n'est point puni et châtié de son injustice »<sup>216</sup>. Face aux malheurs de l'injuste que proclame Platon, les sophistes démontrent le contraire ; ils pensent plutôt que l'injuste est très heureux et la tyrannie qui est le comble de l'injustice entraîne le tyran à jouir d'un bonheur inouï : « voici un scélérat qu'on surprend dans un attentat pour s'emparer de la tyrannie et qui, arrêté, est mis à la

---

<sup>211</sup> PLATON.- Lois , 874 e

<sup>212</sup> PLATON.- Gorgias , 450 d

<sup>213</sup> PLATON.- Gorgias , 462 d - 463 c

<sup>214</sup> PLATON.- Gorgias , 465 b - 466 b

<sup>215</sup> PLATON.- Gorgias , 473 d - 474 c

torture ; on le châtie, on lui brûle les yeux, on le mutilé atrocement de cent autres façons et il voit infliger les mêmes traitements à ses enfants et à sa femme ; à la fin on le met en croix, on l'enduit de poix et on le brûle tout vif ; et cet homme là serait plus heureux qu'il s'était échappé, avait conquis la tyrannie et, maître de sa ville, passait toute sa vie à satisfaire ses caprices, objets d'envie et d'admiration pour ses concitoyens et pour les étrangers »<sup>217</sup>. On voit que l'injustice chez les sophistes, constitue une technique qui conduit inévitablement vers un bonheur individuel. Mais Socrate rejette l'idée d'un bonheur consenti individuellement. Puisque réussir dans la vie n'inclut pas obligatoirement la réussite de sa vie .

Pour Socrate le bonheur trouve son accomplissement dans la quiétude, qui revient à posséder une bonne santé morale. Cette vue d'ensemble du bonheur se heurte aux perspectives mondaines du bonheur. Socrate se trouve seul à défendre à partir d'une démarche rationnelle, le bonheur qui s'acquiert uniquement qu'au travers d'une vie juste ou encore des actions justes. Ainsi ce que Socrate demande aux orateurs c'est tout simplement d'accepter que la rhétorique serve les bonnes causes. C'est-à-dire, décide de mettre l'éloquence au service de la justice. Socrate en appelle à la justice pour faire régner l'ordre dans tous les secteurs. Prédicateur de la justice et de l'égalité géométrique, Socrate cherche à établir une supériorité, une transcendance. Il refuse au même titre le peuple, la supériorité hiérarchique des ambitieux et voudrait la venue d'un jugement dernier qui séparerait les bons des mauvais ou encore les justes des injustes. Socrate voudrait que les injustes soient sanctionnés. On se rend compte que Socrate n'espère pas son salut de la justice mondaine souvent compromise et mêlée de grimaces, d'artifices, mais plutôt à la rigueur de la justice normative .

Socrate et derrière lui tous les justes réaffirment leur indéfectible attachement à la justice, puisque pour ceux-ci le bonheur réside dans la jouissance d'une bonne

---

<sup>216</sup> PLATON.- Gorgias , 472 e - 473 a

<sup>217</sup> PLATON.- Gorgias , 473 a - 473 d

nature morale. Pour Socrate, l'homme doté d'une excellente nature morale est nécessairement heureux et malheureux, celui qui possède une mauvaise nature : l'injuste : « Je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux »<sup>218</sup>.

Pour l'Athénien, l'éducation que prône les sophistes loin de conduire à la formation de bons citoyens fabrique des opportunistes, des beaux-parleurs, des faux hommes d'État et des tyrans. Toutes leurs théories basées sur le relativisme moral n'ont rien d'absolu. Leur enseignement comprend d'autant de fausseté et de mépris pour la justice qu'il invite la jeunesse en général à préférer l'injustice .

Les sophistes, incapables de former de vrais citoyens puisque dépourvus de la vraie science sont dans le fonds des mercenaires, des trafiquants de fausses connaissances. C'est en réalité « un semblant de science que le sophiste possède sur toutes choses, et non la science véritable »<sup>219</sup>. L'outil principal des sophistes dont se sert ces derniers est la persuasion. L'objectif principal des sophistes est la séduction des interlocuteurs à partir de raisonnements trompeurs.

Platon condamne cet enseignement basé principalement sur l'apparence, la tromperie, la ruse qui, loin de répondre aux aspirations de l'éducation platonicienne, ramenait la formation au rabais. De cet enseignement des sophistes, il ne pouvait que sortir des arrivistes, des hypocrites animés par des idéaux contraire à la morale.

---

<sup>218</sup> PLATON.- Gorgias , 470 e - 471 d

<sup>219</sup> PLATON.- Sophiste 233 c (Paris, Flammarion, 1969), traduction d'Emile CHAMBRY

### III - Analyse des procédés rhétoriques de l'argumentation critique

Platon en écrivant La République avait pour souci majeur de traiter du juste et de l'injuste. Son objectif premier était de montrer aussi bien chez l'individu que dans l'État l'urgence de régler toute une conduite sur la justice, source du bonheur public et privé. Le plan de sa démonstration est très simple mais parfois les lignes ne suivent pas une trajectoire rectiligne.

Dans son souci de former une cité parfaite et heureuse, Platon fait voir que la cité est simplement une image agrandie de l'individu au sein de laquelle la politique doit être subordonnée à la morale. A cet effet, de la justice de l'âme comme de la société résulte le bonheur, et de l'injustice le malheur. Cette loi a sa sanction; sanction suprême qui se vérifie dans une vie dont l'idée conduit Platon à prouver au dernier livre de La République, que notre âme est immortelle .

Ceci étant, à travers tout un ensemble d'arguments émaillé de simplicité, Platon débute un entretien avec le vieux Céphale le jour d'une fête religieuse «J'étais descendu au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour prier la déesse et voir, en même temps, de quelle manière on célébrerait la fête qui avait lieu pour la première fois »<sup>220</sup>. Cet entretien se prolonge ensuite avec Polémarque puis avec le sophiste Thrasymaque. Il se succèdent plusieurs définitions de la justice qui sont mises à rude épreuve par Socrate. Socrate, par ses arguments parfois ironique et sophistique sauf aux dernières lignes du premier livre qui laissent percevoir que les premières lignes n'étaient qu'un prélude à mi chemin entre la plaisanterie et le sérieux dans cette quête de la nature du juste.

Toutefois, la justice s'avère une notion capitale pour notre auteur, puisque celle-ci, à la différence des autres vertus qui peuvent être retrouvées dans l'individu,

---

<sup>220</sup> PLATON.- République I, 327 a

est spécifiquement sociale et ne peut être analysée dans toute sa plénitude que dans la société. C'est en fait dans les relations entre humains qu'elle se fait découvrir et s'exerce. Ainsi pour mieux l'appréhender et comprendre son utilité, il faut aller au delà des simples rapports entre les particuliers, les petits groupes; car ce n'est que dans l'ensemble, dans une cité humaine réellement structurée qu'elle devient plus que vitale. Puisque son absence provoque l'anarchie, la confusion, la violence et le désordre.

Ceci dit, elle est la seule capable d'établir l'ordre, l'harmonie et de permettre le bonheur. Personne ne peut contester cela et Platon dans son exposé, s'est donné les moyens de le montrer dans un style correct .

Il est parti de la démonstration selon laquelle la justice bien qu'elle soit d'une nécessité indéniable dans la société doit aussi régner chez les individus pour éviter tout danger. Puisque pour lui, la société et l'individu sont identiques, donc possèdent les mêmes effets, ce qui veut dire que la justice constitue pour l'individu également, la condition de son bonheur propre. Pour nous le faire apercevoir clairement, il met en scène des personnes telles, Polémarque, le sophiste Thrasymaque et enfin Adimante et Glaucon qui deviennent par la suite ses interlocuteurs .

Cette définition courante de la justice : « rendre à chacun ce qu'on lui doit »<sup>221</sup>, définition donnée par Polémarque et écartée très rapidement puisque jugée insuffisante par le fait même qu'il est injuste de rendre l'arme à un fou, se trouve renforcée par une autre idée admise par la plupart des personnes de l'antiquité. « Faire à ses amis du bien, à ses ennemis du mal, voilà ce que Simonide entend par justice »<sup>222</sup> .

Cette opinion est encore irrecevable puisque selon Socrate il est indigne de la part du juste de nuire à quiconque : « si donc quelqu'un affirme que la justice

---

<sup>221</sup> PLATON.- République I, 331 c - 332 b

consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos. Car, il ne dit pas la vérité : en aucun cas en effet et à personne il ne nous est apparu juste de faire du mal »<sup>223</sup>. Et dès que Socrate démontre que cette opinion n'est pas vraie, Thrasymaque aussitôt s'introduit dans la discussion et affirme que « le juste n'est autre que l'avantageux au plus fort »<sup>224</sup>.

Socrate scandalisé, réfute vaillamment cette affirmation en poussant le sophiste Thrasymaque à se contredire à maintes reprises .

Socrate répond à la science de Thrasymaque par une science de même puissance. Il lui oppose l'art des plus subtiles notions et disputes que la rhétorique de la cité serait en mesure de produire. Comptant comme semblable part la rémunération que le pouvoir prodigue à ceux que le désir des richesses ou des honneurs poussent à gouverner et le préjudice qu'il causerait aux meilleurs s'ils ne gouvernaient pas, donnant du pouvoir à l'exemple de Thrasymaque mais d'une autre façon le visage tant d'un gain que d'une perte; il montre une science capable d'agencer les apparences du grand et du petit, de l'ancien et du neuf .

Il met en exergue tout un talent pouvant faire passer sans transition une foule de colère à l'enchantement. Au livre I de La République par exemple, il retourne non seulement les configurations proposées, montre la fin dans la sagesse de Céphale ; fait voir le comparse inutile, voleur ou nocif dans l'ami de Polémarque ; inverse les positions du supérieur et de l'inférieur dans la situation décrite par Thrasymaque ; mais aussi il influe sur les comportements. Il modifie les humeurs. Il change les tonalités. Et sous cet aspect, il parvient à faire aboutir différents discours et épisodes de la discussion .

---

<sup>222</sup> PLATON.- République I, 332 b - 333 a

<sup>223</sup> PLATON.- République I, 335 c - 336 b

<sup>224</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

Il triomphe de Thrasymaque en démontrant sa propre capacité de renverser les significations dans les conditions les plus difficiles. Il produit un agencement d'apparence suffisamment savante pour rendre désirables des éclaircissements. Il prend dans l'attente des éclaircissements, l'initiative d'une première ébauche dans laquelle il donne, contre la façon dont Thrasymaque agence les contraires, la pleine mesure de sa propre maîtrise des contraires et fixe l'objectif alors de persuader Thrasymaque .

Il réussit ou semble réussir là où Céphale, Polémarque et Thrasymaque ont échoué. Il réussit à déloger les puissances de persuasion du plus précieux fragment de sagesse de Céphale, de la définition de Simonide, de la science de mystification de Thrasymaque avant que Glaucon et Adimante ne réagissent pour contester le succès de cette démonstration, pour le replacer dans un nouveau registre .

Socrate à la fin du livre I a l'intention de s'imposer comme le plus capable de véritablement persuader au sujet de la question du juste telles que les échanges successifs ont conduit à poser .

Face à cette dernière figure de Thrasymaque, Socrate semble parachever un ensemble de tentatives du livre I à partir de sa méthode persuasive. Il mène à l'aboutissement l'effort que Céphale avait commencé à mettre en oeuvre lorsqu'il avait proposé de remplacer la brutalité physique et le peu d'empressement avec lesquels Socrate avait été amené dans la maison de celui-ci. Il mène à son terme le parcours ensuite engagé par Polémarque lorsque, rompant avec sa propre brusquerie, celui-ci avait lancé une discussion consacrée à éprouver une formule de Simonide considérée sous l'angle de sa force persuasive. Et pour finir, concluant les entretiens du livre I par une redéfinition de l'échange avec Thrasymaque, il oblige celui-ci à abandonner le style dévastateur avec lequel il avait fait irruption dans la discussion .

Socrate contraint Thrasymaque à renoncer aux allures de procès avec lesquelles il s'en était pris à la méthode socratique<sup>225</sup>. L'Athénien lui fait le deuil du déversement de sa science par lequel il s'était flatté le laisser sans repartir. Il lui fait tenir (à contre-cœur) le rôle d'une bonne volonté appliquée à donner la réplique au sein d'un développement persuasif .

Après les essais insatisfaisants d'instituer une discussion persuasive dans un univers discursif dominé par les cultes et les dieux (Céphale) ou caractérisé par les solidarités contractuelles définies sur un fond d'hostilité (Polémarque), ou organisé selon les protocoles d'exposition savante de délibération et de décision de la cité (Thrasymaque) ; l'ultime échange imposé à Thrasymaque expose le déploiement réussi d'un processus de persuasion mis en oeuvre par une certaine volonté associant Glaucon aux entreprises de Socrate dans la cité .

Mais, la conclusion de la fin du livre I met en exergue la victoire discursive de Socrate. Thrasymaque a perdu de sa rudesse et se rend docile dans la continuité de l'entretien avec Socrate. Suite à ces tentatives inabouties ou partielles et son échec face à Socrate, le sophiste Thrasymaque mis à contribution pour présenter l'échantillon d'une leçon socratique illustre alors, ou paraît illustrer, la possibilité la plus élevée d'un lien intelligent susceptible d'être ébauché par Socrate dans et pour une cité cultivant la science du discours .

Il n'est besoin de rappeler à personne le caractère malgré tout grinçant de cet accord final. Et la conclusion du livre I est, chacun le sait, aussi bien double. Elle enregistre simultanément les limites de ce résultat. Cette conclusion dresse en même temps un autre bilan, aux yeux duquel l'intelligente association que Socrate finit par nouer avec le sophiste Thrasymaque n'apparaît en se manifestant comme douceur

---

<sup>225</sup> PLATON.- République I, 336 b - 337 b

que comme une figure encore inachevée. La douceur et la moindre rudesse qui concluent l'échange ne correspondent peut-être à rien de plus que la distance séparant en dernier ressort la violence dévastatrice avec laquelle Thrasymaque a imposé le défi de sa réponse, et précisément les moyens utilisés par Socrate pour tracer un chemin propre à son questionnement. Projeté par l'intervention, Socrate ne se laisse guère intimider par des propos ; il ne se précipite pas non plus sur ce dernier pour y opérer à la manière de Thrasymaque un razzia. Il utilise des pistes nouvelles pour amener Thrasymaque à se contredire.

Et au cours de son échange avec Thrasymaque, c'est au moment précis où il achève de procéder à la réfutation des développements présentés par ce dernier, où il s'apprête après avoir fait reconnaître sa propre maîtrise des contraires, à indiquer son propre frayage d'un chemin aussi bien qu'à faire tenir à Thrasymaque dans une démonstration esquissé de ce chemin le rôle d'un disciple, qu'il donne pour la première fois à ce dernier le nom d'ami. En sa forme déclarée, cette association amicale dans l'entretien au moment exact où le centre de gravité de l'échange commence à se déplacer à la stricte réponse que Thrasymaque voulait faire admettre de tous (le juste est ce qui se présente en fait de situation offerte à un plus fort) vers une interrogation (le chemin de vie qui conduit à la forme d'existence la plus affranchie est-il pour le juste ou l'injuste ?) provoque une certaine réorganisation de la situation de discussion. L'échange prend pour objet une question qui posséderait en elle-même son importance. L'entretien s'engage dans une élucidation qui a lieu à la demande de Socrate. Il s'inscrit comme recherche prenant pour cadre un devoir de sollicitude propre à une certaine communauté que Socrate invite à former et, faisant appel au concours de Glaucon, prendra effectivement l'initiative de former. Il oriente vers une connaissance qui est indiquée devoir exercer sur les présents une action bienfaisante. Il offre à Thrasymaque la possibilité non plus d'enseigner mais lui-même d'apprendre. Écoutons cette séquence du dialogue :

« - Or, ne sommes-nous pas tombés d'accord que la justice est une vertu, et l'injustice un vice de l'âme ?

- Nous en sommes tombés d'accord ; en effet .

- Donc l'âme juste et l'homme juste vivront bien, l'injuste mal ?

- Il le semble, dit il, d'après ton raisonnement .

- Mais certes, celui qui vit bien est heureux et fortuné, et celui qui vit mal le contraire.

- Qui en doute ?

- Ainsi le juste est heureux, et l'injuste malheureux .

- Soit ! concéda-t-il .

- Et cela ne profite pas d'être malheureux, mais d'être heureux .

- Sans doute .

- Jamais, par Socrate, divin Thrasymaque, l'injustice n'est plus profitable que la justice.

- Que cela, Socrate, dit-il, soit ton festin des Bendidées !

- Je l'ai eu grâce à toi Thrasymaque, puisque tu t'es adouci et que tu as cessé de te montrer rude à mon égard »<sup>226</sup> .

Et pour autant que Thrasymaque prend la figure d'un ami pendant l'échange à la mesure des aménagements, il noue au cours de la discussion une sorte d'association amicale que le même Socrate comme on sait, explicite par exemple dans le Ménon<sup>227</sup>, lorsqu'il y suggère de mettre en place une façon de discuter, qui requerrait non seulement de répondre vrai, mais encore de recourir à des choses que celui qui est interrogé reconnaîtrait savoir. Cette manière de faire, indiqué dans le Ménon, introduit précisément une modalité plus douce de répondre, et institue une autre situation que celle ordinairement créée par des questionneurs qui ont engagé la discussion entant que savant, spécialiste de la dispute ou batailleur.

<sup>226</sup> PLATON.- République I, 353 d - 354 b

Substituée à un éloignement en dernier ressort insurmontable des savoirs (Céphale, Polémarque), ainsi qu'au pur affrontement des controverses (le défi de Thrasymaque), une amicale redéfinition de la discussion fait notamment sortir d'un répondre vrai son ambition à maintenir son propos jusqu'au bout contre les prises et les réfutations de ces questionneurs. Cette amicale installe désormais une forme supérieure de discussion que celui qui est interrogé s'emploierait à connaître et au sein duquel son interrogation aurait à se faire .

Et, rapportée à notamment cette célèbre explicitation que le Ménon donne, donc, d'un entretien doux et amical, c'est en fait toute la conduite de Socrate au sein de l'échange avec Thrasymaque qui alors apparaît s'appliquer à en réaliser les conditions. Ainsi que Socrate le précisera encore au livre VI, l'amicale association que le livre I parvient à former avec ce dernier n'est en particulier précédée d'aucune inimitié. A aucun moment l'échange entre ces deux discoureurs de la cité ne présente en effet le caractère d'un pur affrontement ; si ce n'est peut-être au moment initial où Thrasymaque, ayant plusieurs fois failli s'introduire dans la discussion par l'application d'une prise, n'en pouvant plus, finit par se ramasser sauvagement sur lui-même et se jeter sur les interlocuteurs comme pour les mettre en pièces.

Les premiers échanges qui font suite à cette irruption brutale n'engagent pas une mêlée confuse, mais redéfinissent les conditions pour une discussion. Et s'arrangeant à ne pas prendre la fonction de répondant, pour en laisser la charge à Thrasymaque; se réservant le rôle de celui qui doit chercher à s'emparer de l'argument et s'efforcer de le réfuter, Socrate se situe dans l'entretien tel qu'il l'entend. Et à cette place il choisit comme on sait, d'interroger dans la position de quelqu'un qui s'instruit auprès de quelqu'un qui sait. Il se met en situation non pas par ses questions de faire reconnaître l'altérité de ce que lui-même de son côté prétendrait savoir ou ferait avec tout son cœur vers un bel et bien parler qui l'instruirait. Il s'empare de l'énoncé de

---

<sup>227</sup> PLATON.- Ménon , 75 d

Thrasymaque par un acte de compréhension qui, avant toutes choses, commence par dessiner un terrain d'entente. Avant de soumettre Thrasymaque à l'épreuve d'un répondre vrai face à ses questions, avant de chercher à examiner et à vérifier la thèse par exposition à un questionnement réfutatif, il circonscrit une sphère de signification, que celui-ci est censé formellement connaître de par la position de savoir que lui confère la place de répondant qu'il a accepté d'occuper .

Socrate relève dans la réponse de Thrasymaque de nombreuses insuffisances. Il entraîne la discussion dans une élucidation pour examiner si celle-ci peut aussi bien accueillir la thèse de Thrasymaque. Et, bien, l'échange comme on le voit, amène au contraire à découvrir que l'opinion du Sophiste comporte des défaillances de tout côté.

L'examen auquel Socrate procède n'établit pas seulement le contraire ou l'envers de la thèse présentée par Thrasymaque, mais aboutit en même temps à une compréhension plus profonde du champ de significations retenu pour la discussion.

Et pour autant que l'échange entre Socrate et Thrasymaque prend ainsi depuis presque son début un ton doux et amical d'être mené au sein de l'espace d'interrogation et d'investigation d'un certain savoir, c'est aussi bien un accord par rapport à un savoir que le prolongement de l'entretien semble en particulier s'efforcer de retrouver.

Réinstaurer dans ce cadre renouvelé la forme douce et amicale, y poser et faire admettre le champ d'un savoir précisant un domaine de référence, est même à certains égards une des intentions que cette discussion entre Thrasymaque et Socrate s'efforce d'établir. De ce fait, Socrate reprend en ce second cadre la définition de la situation à nouveaux frais, comme pour se retrouver face à une position dure et disposée à en découdre. Par ailleurs, il réaffronte la difficulté précédemment écartée

de l'entretien dans sa modalité brutale. En outre, il resserre l'entretien dans des limites connues et redevables d'un connaître. Il se retrouve devoir cette fois argumenter sans pouvoir s'appuyer sur précisément rien de tel.

L'examen est en fait conduit à se dérouler tout entier en dehors de toute considération pouvant stopper le bon déroulement de la discussion. Et par toutes sortes de remarques ponctuant les réponses qu'il est amené à donner dans ce cadre, Thrasymaque ne cesse de manifester le désir de faire suspendre le débat qui semble ne pas être en sa faveur.

Thrasymaque réduit la portée de ses réponses à celle de hochements de tête. Il distingue le propos de Socrate du sien propre. Pour finir il garde le silence sur ce qu'il pourrait répondre d'autre. Il abandonne finalement Socrate à son banquet de Bendis comme Céphale s'étant retiré pour un sacrifice solitaire. Il signale la différence entre ce que l'interrogation lui fait répondre et ce qu'il dirait de lui-même, et il le fait semble-t-il avec une insistance d'autant plus forte que l'échange tend précisément à modifier la relation des propos tenus au vrai .

Par ailleurs, Socrate avec l'assentiment de Glaucon réorganise l'entretien. A cet effet, il abandonne l'espace d'usage commun des discours dont l'art du discours de Thrasymaque a fait une tromperie. Il renonce à se donner son objet dans la reprise de quelque propos en usage. Il s'efforce de comprendre, d'accueillir, de porter à son tour et à sa façon, non pas quelque discours de ceux possédés en commun dans l'espace de parole, des significations en usage, mais le discours propre de Thrasymaque correspondant aussi bien à ce que proprement celui-ci pense .

Dans la nouvelle configuration adoptée par l'entretien, l'enjeu n'est plus de l'héritage d'un vocabulaire commun disputé dans les difficiles conditions d'usages

possiblement trompeurs et conquérants qui en sont faits, et gagné dans la preuve apportée d'un maniement. S'imposant comme exact ; il concerne ce que pour sa part Thrasymaque mettrait dans son dire.

C'est uniquement par un singulier succès que la discussion aboutit néanmoins à poser un certain savoir au sujet duquel Socrate et Thrasymaque semblent ou sembleraient pouvoir en dernier ressort s'entendre. Et à l'attitude amicale que Socrate a prise face à la thèse énoncée par Thrasymaque, s'est substituée la conduite adoucie de Thrasymaque se faisant donner certaines explications susceptibles de mener l'entretien vers une conclusion commune .

Dans ce renversement, l'enjeu est repérable à partir de l'intervention des rôles entre celui qui enseigne et celui qui instruit ou du glissement d'un domaine de signification à un autre, celui du type de savoir en référence auquel Thrasymaque en sa position maintenue de répondant se laisse questionner. Sous cet aspect, le mouvement d'ensemble que la discussion opère à l'égard des savoirs qui y sont mis en œuvre s'accomplit notamment en mettant un savoir à la place d'un autre.

Dans ce cas précis, l'entretien consiste pour une part à remplacer le savoir au sein duquel Thrasymaque développait une argumentation duplice et sardonique par un savoir exempt d'artifice et d'intention railleuse.

Socrate a réussi à transformer la relation initiale d'affrontement en relation se disposant à une recherche commune. Et cette transformation, en s'accomplissant, apparaît épuiser l'un des desseins de l'entretien. Alors, après la position de ce savoir, l'échange prend fin aussi vite apparemment que Céphale s'était retiré. Après que l'objet de la discussion eut reçu le nom de justice, Polémarque avait rejoint le camp

de Socrate à la suite de la délimitation qu'il avait proposé excluant qu'il soit juste de nuire à qui ou à quoi que ce fût.

A certains égards, la disposition adoucie que Socrate aide Thrasymaque à adopter clôt l'entretien. Et dans ces conditions, ces discussions en finissant sur cette figure adoucie conclut sur la limite même que Le Phèdre décrit lorsqu'il préconise de prendre dans le champ des savoirs une attitude désignée sous le même nom, précisément de douceur. Sous cet angle, les discussions ont, selon ce que Le Phèdre notamment expliciterait de cette attitude, posé une science qu'on pourrait nommer préalable. Elles ont montré les possibilités de jeu et de permutation de ce qui se laisse délimiter et manifester dans le domaine désigné par le mot de justice. Elles ont noué avec les premières démonstrations de cette sorte de talents, une forme de complicité comparable à celle que Le Phèdre recommande d'adopter à leur égard lorsqu'il conseille d'y reconnaître des pré-requis d'un savoir, tout en leur signifiant ce qui reste encore ignoré.

Ces discussions s'accomplissent donc, en instituant avec douceur les données élémentaires d'un connaître. Elles mènent l'échange en cours vers des conclusions conforme à une visée. Et sous ce rapport le Clitophon semble à nouveau proposer un commentaire du compagnonnage de Socrate qui apparaît ne pas manquer de pertinence pour ces discussions. Quant à Socrate, il conclut en indiquant la fonction propre à laquelle une excellence et une vie heureuse de l'homme juste se laisserait associer.

Par ailleurs, dans son enquête sur la justice, Platon procède donc à une double démarche. C'est précisément le lieu à partir duquel s'ordonnent ces procédures qu'il faut mettre en évidence. À travers l'interrogation qui se présente comme naïve, ou l'exposé dogmatique de la meilleure cité, il faut ressaisir l'unité du point de vue et sa nature.

Dans l'entreprise platonicienne, la justice se détermine négativement. La République nous propose une première et superficielle définition : « la justice, affirmerons-nous simplement qu'elle consiste à dire la vérité et à rendre ce que l'on a reçu de quelqu'un »<sup>228</sup> est à côté de la question, qu'elle amenuise jusqu'au ridicule le sens même de la justice.

Il s'agit bien de disqualifier la croyance commune, le prétendu savoir des hommes qui composent l'assemblée des citoyens, fussent-ils les meilleurs et les plus respectables comme Céphale. Ces hommes ne savent pas ce qu'ils disent, par là ils n'ont aucun titre à exercer la souveraineté politique ; la démocratie se trouve disqualifiée d'emblée, le savoir et la masse sont des termes qui s'excluent .

Cette déconstruction initiale provoque donc un creux, une lacune préalable que d'autres discours vont s'empresse de combler. La naissance des conceptions relevant de la sophistique est explicitement pensée comme se produisant sur fond de manque, elles viennent combler un vide dont elles ne sont pas responsables. D'une certaine manière nous pouvons établir une filiation entre Céphale et Thrasymaque, en tant que le premier est responsable du second. C'est une deuxième condamnation de la démocratie.

Mais le véritable adversaire désormais est bien Thrasymaque. Il symbolise en ce sens l'antithèse politique de Platon. Précisément, il semble que la définition de l'interlocuteur de Socrate représente une thèse qui s'oppose efficacement à la théorie platonicienne. Cette thèse revêt un aspect qui se veut exclusivement politique : « ... dans toutes les cités le juste est une même chose : l'avantageux au gouvernement constitué »<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> PLATON.- République I , 331 c - 332 d

<sup>229</sup> PLATON.- République I, 331c-332 d

Le caractère politique doit retenir l'attention. La démarche systématise ce point de vue, il devient vrai pour l'homme individuel et refuse de dépasser ce plan. La cité joue bien ici un véritable rôle de dévoilement. Dans la thèse de Thrasymaque, c'est le fonctionnement de la cité qui est censé livrer l'essence même du juste. La vision de la politique se veut réaliste, il s'agit de penser la cité conformément à son être effectif. Le principal consiste à mettre à jour les articulations et les modes de fonctionnement interne : « Et chaque gouvernement établit les lois pour son propre avantage : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques et les autres de même ; ces lois établies, ils déclarent juste, pour les gouvernés, leur propre avantage, et punissent celui qui le transgresse comme violateur de la loi et coupable d'injustice »<sup>230</sup>.

Ce qui est ici visé semble relever du simple fonctionnement de l'instance politique, le rapport gouvernant-gouvernés. Mais Socrate emprunte d'emblée un autre chemin. C'est sur la notion d'«avantageux» que se concentrent ses efforts. La position de Thrasymaque l'y autorise en effet, celle-ci demeure à la croisée de deux directions que nous distinguerions, et est affectée d'une ambiguïté fondamentale. Socrate, à travers la notion d'avantageux, perçoit ce qui tend vers le bien ou manifeste sa présence. Pour Socrate, le juste est avantageux car il manifeste et réalise le bien. Pour Thrasymaque nous pourrions soutenir que l'avantageux en question relève d'une modalité purement interne de fonctionnement. Avec l'Athénien la justice correspondrait au bon fonctionnement, à la non perturbation d'un organisme social quel qu'il soit ; l'injustice, au contraire, signifiant un défaut d'agencement. Mais cette perspective, si elle justifie une pratique individuelle, ne fonde pas une science du politique. C'est pourquoi il ne faut point trop s'inquiéter de voir Thrasymaque soutenir ensuite une thèse proprement platonicienne : « Tu ne te figures pas pourtant que j'appelle le plus fort celui qui se trompera, dans le temps où

---

<sup>230</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

il se trompera ! »<sup>231</sup>; affirmation qui lui permet de répondre à la première objection formulée par Socrate. Mais déjà Thrasymaque a assuré lui-même sa propre perte : la politique est désormais comprise comme un art, et non comme une simple fonction sociale ; et Socrate pourra affirmer: « aucun art n'a trace de défaut ni d'imperfection, et ne doit chercher d'autre avantage que celui du sujet auquel il s'applique »<sup>232</sup> .

Nous arrivons aux gouvernants, en d'autres termes aux institutions politiques qui constituent l'État, à leur rôle fonctionnel, à l'art qu'est sensé posséder l'homme d'État et à ce qu'il vise. Le glissement de la réalité effective à l'idéal est consommé. La conclusion est immédiate : « Ainsi donc, Thrasymaque, poursuivis-je aucun chef, quelle que soit la nature de son autorité, dans la mesure où il est chef, ne se propose et n'ordonne son propre avantage, mais celui du sujet qu'il gouverne et pour qui il exerce son art ; c'est en vue de ce qui est avantageux et convenable à ce sujet qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait »<sup>233</sup> .

Il ne reste désormais d'autre issue à Thrasymaque qu'une fuite en avant dans l'apologie de l'injustice comme conduite de salut pour l'individu : « l'injustice est plus avantageuse que la justice »<sup>234</sup>. Il continue pour dire que les bergers et les gouvernants poursuivent le bien, même s'il s'agit toujours pour lui de leur bien propre et non celui du troupeau. L'erreur de Thrasymaque a donc été ramenée à une erreur sur la nature du bien. C'est en ce mouvement que réside la véritable victoire de Socrate. Cependant la réfutation définitive semble porter sur un autre plan. C'est du caractère fonctionnel de la justice comme règle d'organisation sociale qu'il sera fait état pour la faire triompher sur son contraire. « Très gentil de ta part. Mais fais-

<sup>231</sup> PLATON.- République I , 340 c

<sup>232</sup> PLATON.- République I , 342 b

<sup>233</sup> PLATON.- République I , 342 b - 343 a

moi la grâce de répondre encore à ceci : crois-tu qu'une cité, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou toute autre société qui poursuit en commun un but injuste, pourrait mener à bien quelque entreprise si ses membres violaient entre eux les règles de justice ? »<sup>235</sup>. A Thrasymaque de répondre par la négative .

Le caractère de cette réfutation peut paraître paradoxal puisqu'elle se place sur un plan purement politique. En fait, le retour à un niveau fonctionnel marque au contraire la double victoire de Socrate sur son adversaire. Celui-ci, au terme d'un cheminement circulaire, est débusqué du terrain qui lui semblait privilégié. Cet effet de retour témoigne de l'essence même de la justice comme ordre qui informe le champ politique et lui donne une logique et une cohésion qui le maintiennent à l'existence .

La visée du bien fait office de pierre de touche par rapport aux opinions. Celles-ci sont ramenées à cette visée et confrontées à elle. Nous avons là un centre organisateur qui anime le discours de Socrate dès les premières paroles avec l'interlocuteur. Dans la recherche de l'essence de la justice ,la démarche aporétique présente comme intérêt de souligner, au moins implicitement, ce qui préexiste à cette démarche. On part d'un non-savoir pour aboutir à un non-savoir, mais dans l'intervalle, le principe déconstructeur de l'opinion s'est aussi révélé comme préexistant à tout discours .

On est déjà instruit de ce qu'est la justice, à la fois de sa nature et du statut de cette nature. Mais, cette présence demeure implicite. Elle ne relève pas de la démonstration manifeste mais au contraire de ce qui sous-tend, à demi-voilée, la réfutation. La conclusion à laquelle nous sommes parvenue fait de la justice une règle sociale absolument nécessaire. Mais elle demeure insuffisante si nous demeurons au plan politique. A ce niveau, deux solutions seulement surgissent : ou

---

<sup>234</sup> PLATON.- République I , 344 a

l'on produit réellement la quête du vrai et l'on s'enfonce dans une série de contradiction, ou bien on est passé à côté de la question par un effet de glissement qui semble inévitable. La justice n'est pas encore véritablement fondée. C'est pourquoi survient la thèse de Glaucon qui précisément fait reposer, la justice sur une règle ou une convention sociale: « voilà l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien-commettre impunément l'injustice-et le plus grand mal la subir quand on est incapable »<sup>236</sup> .

La justice serait donc règle du moindre mal, une institution nécessaire à la survie du groupe et à laquelle on se résigne. En fait son essence est d'être conventionnelle : « ceux qui la pratiquent agissent par impuissance de commettre l'injustice »<sup>237</sup>. Cette thèse repose sur l'observation et l'expérience. Pour l'étayer Glaucon dresse le tableau suggestif des destins respectifs du juste et de l'injuste. Elle ne sera pas toutefois directement réfutée mais rejetée comme inadéquate par Adimante. Glaucon a montré le destin malheureux du juste, Adimante expose la théorie contraire : « or les pères recommandent à leurs enfants d'être justes, et ainsi font tous ceux qui ont charge d'âme, louant non pas la justice elle-même, mais la réputation qu'elle procure »<sup>238</sup> .

Il s'agit ici d'une simple querelle sur les avantages et les inconvénients respectifs. Mais l'interlocuteur de Socrate va tirer la vraie conclusion de ces diverses opinions affrontées : elles ne portent pas sur la chose même mais sur les simulacres, nous sommes donc dans le domaine des apparences et nous pouvons en tirer cette conclusion radicalement fautive : « Donc puisque l'apparence, ainsi que le montrent les sages, fait violence à la vérité, et qu'elle est maîtresse du bonheur, vers elle je dois tendre tout entier »<sup>239</sup> .

---

<sup>235</sup> PLATON.- République I , 351 a - 351 e

<sup>236</sup> PLATON.- République II , 359 a -

<sup>237</sup> PLATON.- République II , 359 a - 360 b

<sup>238</sup> PLATON.- République II , 362 d - 363 e

<sup>239</sup> PLATON.- République II , 365 c

Pour trouver l'essence de la justice, Socrate poursuit son œuvre de réfutation. L'épuration de l'opinion résulte du rejet de la visée même qu'elle s'assigne, et toute entreprise qui ne concerne pas l'essence même de la justice mais son apparence se disqualifie d'elle-même. L'essence elle-même devient désormais l'objet propre de la recherche. Et l'exposé de Socrate au sujet de la justice se dévoile progressivement. Cet exposé s'organise en fonction d'une méthode qui déjà engage et implique intégralement ses présuppositions et ses résultats, mais c'est en fait vers la naissance de la cité idéale que Socrate va tourner son regard. Il n'est point ici question d'entreprendre une enquête empirique, d'examiner en quoi peut résider la justice dans tel ou tel genre de cité. C'est la démarche inverse qui est mise en œuvre et nous avons un procédé de reconstruction idéale qui, par la simple logique, doit produire la meilleure cité possible .

Il faut être attentif à la manière dont Platon dispose ses matériaux qu'il se donne. Ainsi apparaissent rapidement une transmutation totale du concept de division du travail, et sa transformation en principe véritable : « et nous sommes convenus d'un principe juste, lorsque nous avons fondé la cité ; or nous sommes convenus, s'il t'en souvient, qu'il est impossible à un seul homme d'exercer convenablement plusieurs métiers »<sup>240</sup> .

Socrate traite tour à tour de la question militaire et de l'éducation des gardiens insistant sur la musique et la gymnastique avant d'aborder la philosophie. Ce n'est qu'après que la cité eut été fondée que la question de la nature de la justice revient au premier plan pour y être définitivement éclaircie. A partir de cet instant, le dévoilement de la justice devient une explication de ce qui a rendu le discours, l'acte fondateur de la cité possible : « le principe que nous avons posé au début, lorsque nous fondions la cité, comme devant toujours être observé, ce principe ou l'une de

---

<sup>240</sup> PLATON.- République II , 374 a

ses formes est, ce me semble, la justice. Or nous posions, et nous avons souvent répété, si tu t'en souviens, que chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par nature »<sup>241</sup> et il faut le dire « ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction pourrait bien être, en quelque manière la justice »<sup>242</sup> .

Pour Socrate, que chacun demeure à sa place et fasse ce qu'il est propre à faire, voilà la justice. Il en est de même chez l'individu en qui, conformément à la cité, chacun des éléments de son être se doit d'accomplir la fonction qui lui est propre. De cette façon, il ressort que la justice est l'ordre dans l'individu comme dans la cité et se veut la condition de la paix et, par conséquent du bonheur .

Dans sa démonstration, Platon fait ressortir la nécessité morale pour l'État, comme pour l'individu, de régler toute sa conduite sur la justice. Et le plan de sa démonstration offre une simplicité incontournable, même si par endroits les lignes paraissent souvent brisées par la liberté du dialogue. Aussi, pour Platon, l'État ou l'individu qui s'inspire dans ses actes d'un principe contraire à la justice, est-il d'autant plus dérégulé à la fois malheureux, qu'il est injuste. En fait, c'est la loi des sociétés et des âmes qu'à leur vertu soit attaché le bonheur, comme le malheur à leurs vices. Cette loi a sa sanction suprême dans la vie future, sanction dont l'idée conduit Platon à prouver, au dernier livre de La République, que notre âme est immortelle .

Les transitions que Platon agence entre les interlocuteurs successifs de la discussion montrent, comme on sait des transmissions. Celui qui parle le fait à chaque fois comme chaînon d'une chaîne du transmettre. Ainsi, le caractère des questions, des répliques et de quelques-uns des arguments de Socrate, semble ironique et parfois sophistique. Mais ce genre de sophisme familier aux Grecs, et à

---

<sup>241</sup> PLATON.- République IV , 432 e - 433 d

<sup>242</sup> PLATON.- République IV , 432 e - 433 d

peu près intraduisible, est un exemple de l'art de Socrate mis en oeuvre, pour démasquer l'équivoque ordinaire de l'école sophistique .

A travers des échanges avec des interlocuteurs successifs, Socrate trace un singulier chemin vers un véritable objet de connaissance. Et c'est ce réaménagement qui, en dernier ressort, paraît surtout s'être imposé à la fin de la discussion .

D'un côté, l'effort de savoir indiqué par le chemin socratique paraît s'imposer. Il l'emporte aisément sur les sagesses et les règles d'action apprises et respectées par Céphale et par Polémarque. Il défait Thrasymaque sur le terrain des réponses savantes. Il montre une façon de viser un plan de réalité inédit et au fond décisif. Mais, d'un autre côté, il ne se fait reconnaître comme tel que contre un aveuglement dont ses interlocuteurs témoignent au sujet de cet effort de savoir et contre une mauvaise compréhension qu'ils ont de ses manières. Il apparaît comme chemin de science que pour autant qu'il réussit à transfigurer l'affinité à leurs yeux. Il réussit avec les doctrines rabâchées du bien à s'imposer comme recherche d'un savoir capable de saisir dans le champ de l'un ou l'autre de ces doctrines une réalité profonde à faire voir dans sa saisie quasi naïve des choses et pour tout dire, à révéler dans ses manières de faire inadaptées aux conditions normales d'un entretien dialectique le parcours exploratoire d'une intelligence .

Et, au moment où Socrate s'apprête à savourer auprès de Céphale quelque fragment de sagesse ; la discussion s'oriente plutôt vers ce que peut bien vouloir dire la justice. Ce dernier l'abandonne pour retourner à son sacrifice. Après que Polémarque choisit de se ranger du côté de Socrate, il est loin encore d'avoir perçu que celui-ci ne veut pas simplement l'emporter sur le propos de son interlocuteur, mais encore en accueillir avec faveur certaines évolutions .

Alors que Thrasymaque s'est adouci et de plus ou moins bon gré laisse Socrate faire démonstration de sa méthode, il aperçoit le savoir du juste susceptible de conclure l'échange.

Et pour autant et comme on le constate, le chemin que Socrate fraye dans les discussions avec ses interlocuteurs, ne s'accomplit pas formellement comme instruction d'un disciple ou d'un élève, que c'est bien plutôt avec le modèle d'un enseignement faisant de son destinataire un sujet persuadé à la mesure de l'instruction qu'il dispense que Socrate rompt avec la persuasion produite chez Céphale par la vieille sagesse et chez Polémarque par des savoirs appris.

A défaut de cet enseignement, cet échange se déploie en mettant en cause des formes variées du discours comme l'examen dialectique d'une thèse, la qualification juridique d'une peine.

Au cours de l'entretien avec Thrasymaque où la réponse de ce dernier a été deux fois réfutée, Socrate entreprend d'instruire à la place de la persuasion que celui-ci n'a pas su produire. Est-ce Glaucon qui est mis en scène comme faisant lien entre les deux persuasions ? En fait Glaucon est représenté comme celui qui n'a pas été persuadé par les propos de Thrasymaque et qui s'associe à la proposition de considérer un nouveau mouvement persuasif. Non convaincu, non mis en état de sujet persuadé par la performance de Thrasymaque, non amené au terme des deux véritables mouvements explicatifs de ce dernier à occuper l'une ou l'autre des positions persuadées ou persuasives du juste en quelque sorte convaincu d'obéir aux lois ou de l'injustice qui les fait et les institue. Il apparaît à ce moment comme celui qui cependant a écouté ces premières performances et s'apprête à en considérer une autre. Et dans cette mesure, Glaucon apparaît dans chaque mouvement discursif significatif comme un observateur et un témoin de leur puissance persuasive.

Constatant notamment que la performance de Thrasymaque n'a pas produit de sujet persuadé puisque celle de Socrate n'a guère été plus véritablement persuasive, il assiste aux discussions en donnant figure à une fonction. Avec l'aide régulièrement d'Adimante, Glaucon joue, un rôle décisif dans notamment l'institution de la discussion. Il apparaît comme celui qui réunit certaines des conditions qui rendent possible et finalement effective la discussion que La République rapporte. C'est lui qui en dernier ressort obtient que Socrate reste au Pirée, qui justifie que Socrate conclut la réfutation de Thrasymaque par l'ébauche d'une démonstration, qui pousse Socrate à prolonger la discussion au-delà même de cette démonstration .

On voit Socrate à la suite des échanges avec Thrasymaque, se tourner vers Glaucon et Adimante qui manifestent leur insatisfaction quant au déroulement de la discussion qui réduit Thrasymaque au silence. Ils demandent que Socrate soit plus convaincant et prouve que la justice est supérieure à l'injustice et que le juste plus heureux que l'injuste : « Te contentes-tu, Socrate, dit-il, de paraître nous avoir persuadés, ou veux-tu nous persuader vraiment que, de toute façon, il vaut mieux être juste qu'injuste ? »<sup>243</sup> .

On se rend compte que Glaucon et Adimante ne partagent pas dans le fond la vision de Thrasymaque, mais ils voudraient que Socrate arrive à les convaincre afin qu'ils puissent le suivre .

La discussion qui se déroule montre à n'en point douter, que la forme du raisonnement qu'utilise Socrate est spécifique à lui et se situe dans le domaine d'une argumentation morale. Ainsi, Glaucon voudrait dans cet même ordre d'idées que Platon insère la justice dans l'un des canevas qu'il vient de tracer : « Dis-moi en effet; te semble-t-il y avoir un genre de bien auquel nous ferions bon accueil non par désir de ce qui en découle, mais par affection pour ce qu'il est lui-même, comme

---

<sup>243</sup> PLATON.- République II , 357 b - d

c'est par exemple le cas du contentement ainsi que de tous les autres plaisirs innocents, ceux qui ultérieurement ne produisent rien d'autre que le contentement de les avoir ? (...) Mais alors existe aussi un type de bien que nous aimons à la fois pour lui-même et pour ce qui en découle, comme par exemple avoir son bon sens, y voir clair et être en bonne santé ? Car les biens de ce genre, nous les aimons, n'est-ce pas, pour les deux raisons à la fois (...). Et vois-tu une troisième espèce de bien, où se rangeraient l'exercice gymnastique, les soins que nous donne un médecin quand on est malade, la pratique de la médecine, et tout autre façon d'acquérir de l'argent ? Car nous avons tendance à affirmer que ces choses là sont sans doute pénibles ; mais qu'elles nous rendent service, et si nous leur faisons bon accueil, ce n'est pas pour elles-mêmes, mais pour les compensations et les autres bénéfices qu'elles rapportent »<sup>244</sup>. Socrate face à cette tripartition de Glaucon pour les choses soit que nous désirons pour elles-mêmes soit pour non seulement elles-mêmes et leurs conséquences ou enfin uniquement pour les conséquences, accepte de glisser la justice dans la première alternative ; que ne partage pas Glaucon, Adimante et les hommes en général qui pour la plupart, rangent la justice dans la troisième classe, celle des biens qu'on ne poursuit et qu'on ne trouve désirables que pour leurs conséquences. Personne ne veut entendre raison pour ce qui est de la justice désirable pour elle-même et c'est ce que Socrate va s'évertuer à démontrer par la suite .

Pour Socrate, c'est un devoir ou même une obligation de mener une vie juste; raison pour laquelle il place la justice dans la première classe, celle des biens désirables en eux-mêmes. Mais par la suite il décide sur les recommandations de ses interlocuteurs non seulement de démontrer que la justice en plus qu'elle soit désirable pour elle-même, entraîne avec elle, des conséquences pour lesquelles on peut désormais doublement la désirer. Dans ce cas précis, il tombe dans la deuxième classe

---

<sup>244</sup> PLATON.- République II , 357 b - d-

Il est désormais évident que Glaucon s'empresse de bousculer Socrate afin qu'il avance ses raisons pour soutenir le choix de la justice pour elle-même et Adimante de persuader Socrate de donner les raisons pour lesquelles les effets de la justice sont avantageux pour quiconque la possède: « c'est dans le désir de t'entendre soutenir la thèse contraire que j'ai tendu autant que possible toutes nos forces en ce discours. Donc, ne te borne pas à nous prouver que la justice est plus forte que l'injustice; montre-nous les effets que chacune produit par elle-même dans l'âme où elle se trouve, et qui font que l'une est un bien, l'autre un mal »<sup>245</sup>.

Socrate tente d'apporter aux questions ou encore aux inquiétudes soulevées par Glaucon et Adimante, des réponses qui prennent en compte tous les contours du problème. Pour Socrate, il y a des raisons d'être juste avec même l'anneau de Gygès au doigt. Car, l'homme juste finit toujours par l'emporter et donc il est intéressant d'être juste puisqu'on a une garantie certaine que notre injustice sera démasquée tôt ou tard.

Dans son intention de relever ces différents défis, Socrate procède d'une façon indirecte; c'est-à-dire à travers une analyse de la justice dans la cité et dans l'individu: « Si l'on ordonnait à des gens qui n'ont pas la vue très perçante de lire de loin des lettres en très petits caractères et que l'un d'eux se rendît compte que ces mêmes lettres se trouvent tracées ailleurs en gros caractères sur un plus grand espace, ce leur serait, j'imagine, une bonne aubaine de lire d'abord les grandes lettres, et d'examiner ensuite les petites pour voir si ce sont les mêmes (...) la justice, affirmons-nous, est un attribut de l'individu, mais aussi de la cité entière »<sup>246</sup>. Socrate part d'un examen du processus naturel de constitution de la cité pour dévoiler la justice dans la cité et établit un parallèle entre la cité et l'individu pour ressortir la justice dans l'individu.

<sup>245</sup> PLATON.- République II, 366 b - 367

<sup>246</sup> PLATON.- République II, 368 b - 369 b

## CONCLUSION

Les raisons qui justifient l'émergence d'un discours de Platon sur la justice sont visibles. Les conséquences des différentes thèses de ses protagonistes laissent entrevoir l'idée d'une justice superficielle, sans fondement et apparente. A contrario, Platon propose un changement de repère pour que la société soit viable. Il leur oppose une opinion moins courante et difficilement acceptable. Pratiquer la justice pour elle-même. A vrai dire, tout commence là. Ceci annonce en filigrane toute une philosophie dont la charpente complète reste à présenter à partir de la théorie de la justice. Ces indications nous engagent à considérer les fondements de la justice platonicienne. Cette tâche seulement annoncée ici constitue l'objet central de la seconde partie .



**DEUXIÈME PARTIE**

**FONDEMENT DE LA JUSTICE SELON PLATON**

## INTRODUCTION

L'objectif de cette deuxième partie est d'exposer la théorie de la justice telle que Platon la conçoit. Dans l'étape précédente, les limites des premières tentatives sont apparues dans leur clarté. Dans la mise en forme de sa théorie de la justice, et, par extension de sa théorie politique, Platon affirme explicitement une prétention à l'originalité. C'est à l'instruction de cette prétention qu'est consacrée cette deuxième partie .

Il s'agira donc ici d'une tentative de contenir dans des propositions qui lui conviennent réellement tout le projet politique de Platon pour en fixer la portée. Tel est le programme qui nous autorise à faire état de ce qu'il faut envisager comme une somme de définition de la justice. Nous suivrons Platon dans l'intention d'identifier la justice aussi bien dans l'individu qu'en la cité. Cette partie comportera deux chapitres. Le premier chapitre insistera sur le fondement de la justice. Par fondement, il faut entendre ce sur quoi repose la justice. C'est donc ce concept qu'il nous importera de singulariser à partir des différents niveaux de la justice dans la cité où elle est inscrite en caractères capitaux. Le second chapitre va mettre en exergue la justice dans l'individu où elle se présente sous forme miniaturisée .

## CHAPITRE PREMIER : LA JUSTICE DANS LA CITÉ

### I - Genèse de la cité

A partir de quelle valeur asseoir la justice ? Qu'est-ce qui fonde la justice dans la cité platonicienne ?

Selon Platon, c'est par la cité qu'il nous faut commencer la recherche de l'essence de la justice ; car elle manifeste en grand ce que l'individu peut manifester en petit : «la recherche que nous entreprendrons n'est pas de mince importance, mais demande à mon avis une vue pénétrante. Or puisque cette qualité manque, voici, comment je crois qu'il faut s'y prendre ... La justice, affirmons-nous est un attribut de l'individu, mais aussi de la cité entière. Or la cité est plus grande que l'individu. Peut-être donc dans un cadre plus grand, la justice sera-t-elle plus grande et plus facile à étudier. Par conséquent, si vous le voulez, nous chercherons d'abord la nature de la justice dans les cités ; ensuite nous l'examinerons dans l'individu, de manière à apercevoir la ressemblance de la grande dans la forme de la petite »<sup>247</sup> .

Platon propose qu'il faut pour cela trouver une cité qui contienne au préalable la justice, autrement dit une cité juste ; car toute cité n'est pas par nature juste. Or, de toutes les cités existantes, l'athénien et ses amis n'en trouvent pas une qui soit parfaitement juste et contienne l'objet de leur recherche. Il faut donc créer, inventer ou fonder dans la pensée abstraite cette cité parfaite où la justice gouverne.

Comme un artiste qui travaille les yeux fixés sur son modèle, il faut pour Platon, conduire cette cité en ayant le regard rivé sur la justice .

---

<sup>247</sup> PLATON.- République II, 368 b-369 b

La recherche de la nature essentielle de la justice se subdivise en deux parties: ce qu'elle n'est pas et que nous pouvons lire dans les cités existantes avec leurs constitutions; ce qu'elle est et que nous pouvons lire dans la cité idéale à construire.

C'est par un travail d'épuration, disons plutôt de déblayage du terrain, que commence la recherche de l'essence de la justice. En apprenant ce que c'est que l'injustice, nous apprendrons ce que n'est pas la justice. Ceci dit, Socrate et ses amis procèdent ainsi dès les premiers livres de La République et c'est Thrasymaque qui, le premier, fait l'éloge de l'injustice : « Cette réflexion s'impose que partout le juste est par rapport à l'injuste, dans une situation inférieure »<sup>248</sup>.

L'injuste prend toujours plus que sa part des biens qu'on se dispute dans la cité et toujours moins que sa part de charges, de travaux et d'obligations. Le comble de l'injustice selon Thrasymaque, c'est la tyrannie puisque le tyran confisque pour lui seul les biens des particuliers et de la cité, réduit ses concitoyens en esclavage, vole, pille, spolie et malgré tout, se fait traiter de "bienheureux" même par ses victimes. Ainsi l'injustice n'est pas seulement l'intérêt du plus fort mais encore de façon générale : « ce qui à soi-même est à la fois avantageux et profitable »<sup>249</sup>. L'injustice réussie révèle à son auteur, la vigueur de sa volonté, la maîtrise qu'il a des biens et des personnes, la santé parfaite de son esprit d'injuste.

Dans les cités du monde sensible, les manifestations négatives de la justice sont l'effet d'un certain type d'exercice de pouvoir public: mauvais gouvernement, mauvaise législation. Les cités du monde sensible sont mal gouvernées parce qu'elles ne donnent pas comme finalité la réalisation d'un certain bien unique et commun à tous les citoyens. Cette absence de désir d'un bien commun entraîne une législation

---

<sup>248</sup>PLATON.- République II, 343 d

<sup>249</sup>PLATON.- République II, 344 c

qui ne sert que des intérêts particuliers, et le problème de la légitimité du pouvoir et de ses lois.

Par conséquent, pour reconnaître le caractère juste ou injuste d'une cité donnée, il convient de répondre à trois questions fondamentales sur la légitimité du pouvoir exercé dans cette cité : en premier lieu qui gouverne la cité ? Le plus grand nombre, un despote, ou la sagesse reconnue à certains de ses citoyens ? En second lieu, pour qui gouverne-t-il ? pour lui-même ou pour tous les membres de la cité ? Enfin, en vue de quoi gouverne-t-il ? Pour réaliser le bonheur de tous ou de quelques particuliers, pour les honneurs ou pour les richesses matérielles ?

Savoir qui gouverne, pour qui il gouverne et en vue de quoi il gouverne, nous permet non seulement de connaître la nature du pouvoir exercé, mais aussi les moyens mis en œuvre.

Pour Thrasymaque, c'est le plus fort qui gouverne. Il gouverne pour lui tout seul et dans le seul but de la satisfaction de ses intérêts personnels. Son moyen de gouvernement, c'est la violence et la nature de son pouvoir c'est la tyrannie. Socrate à son tour montrera à Thrasymaque que sa définition de la justice comme l'avantage des plus forts est contradictoire, car la justice est avant tout un bien étranger, le bien de celui pour qui elle est pratiquée. Le berger comme l'homme politique n'ont pas pour but premier leurs propres intérêts mais ceux des animaux ou des citoyens dont ils ont la charge. En effet, tout art, en tant qu'il se suffit à lui-même, a un objet propre, et ce n'est pas un privilège que de l'exercer mais bien au contraire une bonne responsabilité qui mérite salaire. La fausse conception de la justice que se fait Thrasymaque impliquerait une cité qui ne connaisse jamais un temps de paix. Car le plus fort ne saurait toujours rester le plus fort et trouverait sans cesse sur son chemin

d'autres encore plus forts ou tout au moins aussi forts pour lui disputer sa place<sup>250</sup>, et Rousseau avance : « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »<sup>251</sup>. Voici ce qui confirme que la justice ne saurait être dans la cité l'avantage du plus fort, qu'elle ne saurait avoir pour condition de sa réalisation la soumission de tous à une volonté arbitraire.

Mais, on pourrait objecter que si les hommes renoncent à la loi de la violence, ce n'est point par sagesse, mais plutôt par incapacité. Une cité qui se doterait des lois prescrivant de ne point nuire à autrui et de ne point prendre plus que sa part des biens et moins que sa part des charges, ne serait pas une cité juste volontairement et par sagesse, mais une cité malade peuplée de citoyens faibles et lâches. Telle est la thèse qu'avance Glaucon pour soutenir la définition de la justice par Thrasymaque.

La justice est une vertu naturelle, mais les hommes ont par nature le désir de posséder plus que tous. L'excellence du citoyen réside dans la connaissance de l'injustice. Sans avoir à en payer la peine tandis que sa médiocrité consisterait à subir les injustices sans être capable d'en obtenir réparation. Entre ces deux extrêmes se situerait la justice au sens de Socrate, justice qui ne serait pas un bien mais une incapacité à commettre l'injustice.

On ne peut être juste de plein gré, donc on ne peut être totalement libre et juste. La justice est esclavage, l'injustice est liberté, et qui peut commettre impunément l'injustice et s'en abstenir est fort. Et Glaucon de proposer alors une autre définition de la justice dans la cité, c'est l'avantage du plus fort, mais du plus fort pris au sens absolu .

---

<sup>250</sup> HOBBS dans le Léviathan et ROUSSEAU dans le contrat social feront de longs développements sur la théorie du plus fort.

<sup>251</sup> ROUSSEAU (J. J.)- Du contrat social (Paris, Garnier Flammarion, 1966), P. 44

La justice au sens de Glaucon siège sur le trône du pouvoir et de la force. Elle trouve son fondement dans le désir inhérent à la nature humaine, désir de la supériorité, de la particularité, de l'inédit, désir de l'absolu ; celui d'être toujours au dessus de tout et de tous, de tout avoir pour soi seul. Seulement voilà; les hommes ont inventé une justice de la lâcheté parce qu'ils ont peur de l'œil réprobateur d'autrui, peur de perdre la vie. Mais il faut dire que s'ils sont justes, ce n'est point délibérément qu'ils le sont mais bien malgré eux, quoiqu'ils sachent que seule ce qu'ils appellent injuste comporte une valeur d'indépendance et de liberté. Et Glaucon de prodiguer ces conseils à ceux qui voudront bien suivre son enseignement : « En premier lieu, l'injuste (au sens de Socrate mais juste aux yeux de Glaucon) se comporte de la même manière que les professionnels habiles ... qu'il discerne dans son art ce qui est possible de ce qui est impossible ... qu'en ce qu'il entreprend, il assure correctement le secret de ses injustices ... car le comble de l'injustice c'est qu'on vous croie juste alors que vous ne l'êtes pas. Ainsi donc, on doit doter de l'injustice la plus achevée l'homme qui est injuste en perfection, ne rien en retrancher mais lui accorder de s'acquitter, en commettant les injustices les plus grandes, la plus grande réputation dans la voie de la justice ; et si parfois il lui arrive d'y trébucher en quelque chose, d'être en force d'opérer un redressement, ayant en outre de l'éloquence qu'il faut pour produire la conviction dans le cas où une de ses injustices aura été dénoncée et aussi la vaillance, la vigueur, les équipements d'amitiés et de fortune qui lui permettront, si la violence est nécessaire, de recourir à la violence »<sup>252</sup>.

Une telle injustice exige l'exercice du pouvoir dans la cité afin de pouvoir tout utiliser à son seul profit et n'éprouver aucune gêne dans les actes qu'on commet. L'injustice la plus absolue est essentiellement politique car elle dispose alors de la force publique pour assouvir sa soif de se soumettre tout et tous.

---

<sup>252</sup> PLATON.- République II , 360 c - 361 b

Après ces réquisitoires contre la justice et pour l'injustice, Socrate va tâcher à son tour de proposer une autre vision de la justice et de l'injustice et les conséquences qui découlent de la mise en oeuvre de chacune d'elles.

La recherche philosophique qui s'impose désormais est celle de la détermination positive de ce qu'est la justice. Mais nous avons vu que les cités du monde sensible sont corrompues. En elles nous ne saurions trouver la figure parfaite de la justice. Il faudra donc la chercher dans une cité qui n'appartient pas à ce monde-ci mais au monde des idées parfaites et éternelles et qui contienne toutes les conditions idéales de vie et d'épanouissement de la justice vraie : « Si par la pensée nous nous faisons spectateurs de la naissance d'une société politique, nous y verrions naître aussi la justice et l'injustice »<sup>253</sup>.

Toute cité advient à naître parce que l'homme ne saurait se suffire à lui même. Il a besoin des autres pour établir avec eux une entraide mutuelle. C'est la multiplicité des besoins qui pousse les hommes à se rassembler pour vivre en communauté et se répartir les tâches indispensables à la satisfaction de leurs besoins. L'unité de la cité encore naissante, sera assurée par l'amitié qui pousse les hommes à tout avoir en commun, même les femmes et les enfants. Ce thème Aristote le reprendra à son compte dans L'éthique à Nicomaque. L'amitié est le résultat de l'inclination naturelle de l'homme vers son semblable. Mais ce sont les besoins dans leur grande diversité qui donne à l'amitié sa vraie finalité. Aussi la première conséquence de la constitution d'une cité sera-t-elle la division du travail, et la répartition de ses membres en classes.

En fait, «le devoir de travail est inséparable du devoir d'amitié. Sans travail, il n'y a pas d'amitié véritable, pas de justice, pas de sagesse. Les services que les

---

<sup>253</sup> PLATON.- République II , 369 a

hommes, par leur travail, se rendent les uns aux autres, sont le meilleur garant de l'harmonie qui doit régner entre eux »<sup>254</sup>.

Avec Platon la justice s'institue dès que s'assemble et vit en communauté une pluralité d'hommes. Mais le regard platonicien vise, semble-t-il, un peu plus loin. Il existe un ordre fondamental qui est, ou devrait être, commun entre l'homme, la société et le cosmos. L'aspiration à la cité parfaite et la recherche, plus précisément, de la justice ne sont, au fond, qu'un effort conscient pour comprendre cet ordre et s'y conformer.

La division de la société en classes est pour Platon, comme nous le verrons, un fait naturel. Dans toute société humaine, fondée sur le besoin, de même dans la cité parfaite, il y a des fonctions nécessaires et par conséquent, des hommes susceptibles de les remplir. Les trois classes, celle des artisans, celle des gardiens et celle des magistrats, ont pour tâche propre de remplir les trois fonctions fondamentales de la cité: la production, la défense et la direction politique. Les gens, qui assument la charge de remplir ces fonctions, y sont prédisposés par leur naturel et à chacun d'eux et, par conséquent, à la classe à laquelle ils appartiennent, correspond l'une des trois parties de l'âme: à la classe des artisans et des marchands, la concupiscence, à celle des gardiens, la colère et à celle des magistrats, la raison.

Si à la multiplicité des besoins répond la diversité des aptitudes naturelles, que chacun reste à sa place et s'emploie selon ses aptitudes, voilà ce qui est l'essence de la justice .

Ce que l'on appelle justice révèle-t-elle seulement de la sphère étroite des institutions et des conventions humaines ; «voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, on

---

<sup>254</sup> WERNER (C).- La philosophie grecque, (Payot, Paris, 1938), P. 75

déclare injuste et laide l'ambition d'avoir plus que le commun des hommes, et c'est ce que l'on appelle injustice»<sup>255</sup>.

De l'ordre naturel à l'ordre institutionnel, on assiste à un renversement complet du juste et de l'injuste puisque «ce sont, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois»<sup>256</sup>. Si l'on se place au point de vue de la nature, on constate au contraire «d'elle-même la nature, au rebours, révèle que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins...»<sup>257</sup>. Cette thèse mérite donc d'être soulignée car elle joue au niveau métaphysique un rôle identique à la thèse de Thrasymaque au niveau politique. Du choc entre les théories antagonistes doit surgir un approfondissement de la pensée platonicienne.

Socrate est conduit à donner son véritable sens au principe d'ordre comme principe qui exclut les contradictions et fonde les correspondances. L'ordre du monde et l'ordre de la cité coïncident entre eux et concourent ensemble à former l'agencement parfait de la totalité puisque «A ce qu'assurent les doctes, le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés entre eux par une communauté faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle à cet univers, ils donnent, le nom de cosmos, d'arrangement ... »<sup>258</sup>.

La justice n'est pas une institution ou une convention, elle ne s'oppose pas à la nature. Elle n'est pas relative mais absolue. La justice est cette partie de l'ordre cosmique, homogène au tout, qui correspond au bon agencement de la cité, c'est-à-dire à la configuration adéquate à la structure cosmique universelle.

Et cet ordre général est précisément ce qui découle du bien. Ainsi, dans Le Timée, apparaît le démiurge le regard fixé «sur ce qui se conserve toujours

<sup>255</sup> PLATON.- Gorgias, 483 c, traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>256</sup> PLATON.- Gorgias, 483 b, traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>257</sup> PLATON.- Gorgias, 483 d, traduction d'Emile CHAMBRY

identique »<sup>259</sup>, sur le modèle parfait et incréé, pour réaliser le monde puisque « il voulut en effet, le dieu, que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eut rien de vil, dans la mesure du possible : ainsi donc, tout ce qui était visible, il le prit en main ; cela n'était point en repos, mais se remuant sans concert et sans ordre de ce désordre, il l'amena à l'ordre, ayant estimé que celui-ci vaut infiniment mieux que celui-là »<sup>260</sup>.

Si l'ordre est supérieur au désordre, c'est qu'il est constitutif de l'être lui-même, le désordre relevant du non-être. La création est une mise en ordre, introduction de la mesure dans l'inorganisé et le démesuré pour qu'une chose puisse exister il faut cet agencement des genres que décrit le Philèbe puisque « la première est l'infini, la seconde le fini: de ces deux-là résulte la troisième, qui est une existence mixte et devenue ; la quatrième enfin est la cause de ce mélange et de la génération à laquelle il donne lieu »<sup>261</sup>.

Ces espèces composent « tout ce qu'il y a de réalités actuelles dans l'univers »<sup>262</sup>. Ainsi l'acte même du fondateur de la cité idéale ne peut-il s'effectuer que sur ce modèle. Platon reproduit dans La République l'acte inaugural de la déesse qui « parce qu'en toutes choses elle avait observé de la démesure et une totale perversion (...) la divinité (...) n'observant point de limite en elles (...) les a soumises à une règle et à un ordre en lesquels existe la limite »<sup>263</sup>.

La structure de la cité introduit un autre plan. Le cours démonstratif de La République apparaît comme un cheminement initiatique vers le dévoilement de l'essentiel. Au terme, surgit le bien. Mais sa saisie dans l'ordre de la *polis* relève plus d'une nécessité pédagogique que d'une nécessité ontologique. La Justice est la valeur qui procède du bien et le manifeste dans la cité, mais tout autre valeur suppose le bien.

---

<sup>258</sup> PLATON.- Gorgias, 508 a, traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>259</sup> PLATON.- Timée, 28 a

<sup>260</sup> PLATON.- Timée, 30 a

<sup>261</sup> PLATON.- Philèbe, 27 b

<sup>262</sup> PLATON.- Philèbe, 23 c

<sup>263</sup> PLATON.- Philèbe, 26 b

Platon montre qu'une cité juste est en principe une cité d'hommes justes où chacun étant à sa place, exerce la fonction à laquelle il est prédisposé à partir de l'éducation. Cette cité idéale répond au souci de l'unité, la répartition et la hiérarchie. Partant, la justice est dans la cité et dans l'âme semblable. Sans elle, c'est la déchéance et la désolation. Elle est au-dessus de toutes les autres vertus dont elle assure l'unité et la hiérarchie. « Elle ne se substitue pas à la sagesse, mais elle lui donne la prééminence : c'est par elle que le philosophe est roi »<sup>264</sup>.

Dans la cité, chaque citoyen doit accomplir une tâche unique. Et ceux qui gouvernent doivent pouvoir connaître ce qui convient à chacun, afin que chacun accomplisse de manière excellente sa fonction. Et donc c'est au philosophe qu'il revient de cerner la capacité de chaque groupe de citoyens afin de déterminer la nature et l'exercice de leur fonction.

Pour être la copie exacte du *cosmos* idéal, la cité devrait se constituer en une entité où le principe même de communauté, de compréhension mutuelle et de coopération doit se répandre parmi les membres, chaque citoyen agissant en partie intégrale, en élément vital du tout, chacun accomplissant sa tâche, d'après ses capacités individuelles et suivant les besoins de la communauté, pour le bien-être de tous, puisque « la cité est encore comme ... un vaisseau qui navigue en mer qui a besoin d'être surveillé nuit et jour, de même un état ballotté dans les flots agités des autres États, en butte à des embûches de toute sorte, où il risque d'être pris, a besoin que ces magistrats se relayent entre eux du jour à la nuit, de la nuit au jour, que ses gardiens se succèdent sans cesse à la garde de la ville et ne cessent jamais de se remettre cette surveillance les uns aux autres »<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> LE FRANC (J).- Platon et Platonisme (Paris, Armand colin, 1999), P.50

<sup>265</sup> PLATON.- Lois VI, 758 a

L'harmonie et l'unité, faites de coopération mutuelle et de compréhension continuelle, doivent, de même, régner parmi les dirigeants de l'État. L'unité de commandement, la décision du travail parmi les dirigeants doivent être coordonnées de telle façon qu'elles assurent la paix et la sécurité parmi la multitude. L'unité parmi les citoyens, l'unanimité parmi les gardiens, voilà la triple unité.

Ressemblant à l'intelligence divine, qui organise le monde en partant du chaos, suivant un modèle idéal, apportant intelligence et harmonie dans tous les éléments disparates de l'univers, pour créer un monde vivant, intelligent, indispensable, seul paradis engendré, le philosophe, après avoir contemplé la «réalité du beau, du juste, du bon, il faut qu'il descende, chacun à son tour, dans la commune demeure, dans la caverne obscure pour éclairer les captifs, détruire la discorde et la dissension parmi ceux qui se battent pour des ombres et luttent pour le pouvoir, prendre le gouvernement de la cité avec un esprit éclairé, pour y mettre l'idéal du beau, et de l'harmonie »<sup>266</sup>.

Ayant dans l'esprit cette triple unité et harmonie, Platon construit la cité idéale de La République et la cité modèle Des lois, prêtant plus d'attention, dans Les lois aux conditions humaines d'après lesquelles son idéal est réalisable.

Comme l'intelligence divine, Platon veut que son État soit « le meilleur et le plus beau »<sup>267</sup>. Le principe abstrait du meilleur est ce que Platon appelle « le bien » ou « l'idée du bien » c'est-à-dire le principe d'éléments se coordonnant de telle sorte qu'ils éliminent la futilité d'un conflit où se détruiraient mutuellement leurs valeurs positives tendant ainsi vers le chaos.

<sup>266</sup> PLATON.- République VII , 520 c

<sup>267</sup> PLATON.- Timée , 30 a

D'où, la société est la réplique de l'univers idéal pour conduire l'individu vers le bien et le bonheur au moyen de l'unité et de l'harmonie : les dirigeants avec les dirigés en se souvenant qu'ils ne sont pas des éléments en conflit ; mais une partie d'un tout, des forces complémentaires qui ont besoin l'une de l'autre pour vivre, pour agir, pour survivre.

Par ailleurs, Platon se sert uniquement de la raison pour poser les fondements de la société idéale. Seule la raison a pu le guider dans sa construction de la cité première ou encore de sa cité naissante : « ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même »<sup>268</sup>. Platon montre à travers la force de la raison les origines de la cité. Sans recourir au mythe transmis ou crée, ou à l'histoire, la genèse de la cité diffère des autres théories de la genèse, développées dans d'autres ouvrages tels le Protagoras<sup>269</sup>, Le Politique<sup>270</sup>, le Critias<sup>271</sup>.

A travers une méthode et un caractère sobre, Platon a fait naître la nouvelle cité à partir de la raison de la façon la plus simple : l'homme ne peut se suffire à lui-même car ses besoins existent en grand nombre : «Eh bien donc! repris-je, jetons par la pensée les fondements d'une cité; ces fondements seront apparemment nos besoins »<sup>272</sup>. Cette idée se trouve renforcée et appuyée rationnellement par cette idée suivante: «un homme prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel autre emploi, et la multiplicité des besoins assemble en une résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires; à cet établissement commun nous avons donné le nom de cité »<sup>273</sup>.

<sup>268</sup> PLATON.- République II , 369 b

<sup>269</sup> PLATON.- Protagoras 322 a – 322 b

<sup>270</sup> PLATON.- Politique 272 a - 274 d

<sup>271</sup> PLATON.- Critias 109 b - 110 a

<sup>272</sup> PLATON.- République II , 369 b - 370 b

<sup>273</sup> PLATON.- République II , 369 b -370 b

Suite à la mise en route de la cité naissante, Platon présente par ordre les besoins vitaux pour l'assouvissement desquels la cité se fait jour : « le premier et le plus important de tous est celui de la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie ..., le second est celui du logement; le troisième celui de vêtement et de tout ce qui s'y rapporte »<sup>274</sup>. Après quoi, chacun devra y mettre du sien en s'occupant sainement de la tâche de laquelle il a des prédispositions naturelles.

Une répartition des travaux doit immédiatement être mise en place afin que chaque citoyen puisse exercer le travail pour lequel il est prédisposé puisqu' «on produit toutes choses en plus grand nombre, mieux et plus facilement, lorsque chacun, selon ses aptitudes et dans le temps convenable, se livre à un seul travail, étant dispensé de tous les autres »<sup>275</sup>. On voit que Platon touche du doigt la prédisposition naturelle de chaque individu ; puisque c'est à partir d'elle que se fera la division du travail. En effet, Platon trouve opportun de faire une classification des hommes à partir d'une différenciation naturelle prise comme critère de base pour faire face au problème social et constituer l'État parfait et en même temps, comme élément déterminatif de la justice : « cela visait à montrer qu'aux autres citoyens également il faut confier la fonction pour laquelle ils sont faits par nature, et celle-là seulement, afin que chacun, s'occupant de sa propre tâche, soit un et non pas multiple, et qu'aussi la cité se développe en restant une et non pas en devenant multiple »<sup>276</sup>.

Pour que tout soit ordonné et réussit convenablement en ce qui concerne la productivité, la rapidité, la qualité, la rentabilité, Platon voudrait que chaque personne s'adonne à une seule oeuvre en fonction de ses aptitudes naturelles partant, il met en garde ceux qui voudront tout faire à la fois : « nous avons défendu au cordonnier d'entreprendre en même temps le métier de laboureur, de tisserand ou de

<sup>274</sup> PLATON.- République II, 369 b - 371 a

<sup>275</sup> PLATON.- République II, 370 b - 371 a

<sup>276</sup> PLATON.- République IV, 423 c - 424 c

maçon; nous l'avons réduit à n'être que cordonnier afin que nos travaux de cordonnerie soient bien exécutés; à chacun des autres artisans, semblablement, nous avons attribué un seul métier, celui pour lequel il est fait par nature et qu'il doit exercer toute sa vie, étant dispensé des autres, s'il veut profiter des occasions et bellement accompli sa tâche »<sup>277</sup>. Mais comment chacun pourra-t-il arriver à faire bénéficier de son oeuvre à l'autre ? La réponse à cette question est la suivante : « ce sera par vente et par achat, d'où nécessité d'avoir une agora et de la monnaie, symbole de la valeur des objets échangés »<sup>278</sup>. Mais pour faciliter ce commerce et le rendre plus performant; il se présente «des gens qui, voyant cela, se chargent de ce service; dans les cités bien organisées ce sont ordinairement les personnes les plus faibles de santé, incapables de tout autre travail. Leur rôle est de rester sur l'agora, d'acheter contre de l'argent à ceux qui désirent vendre, et de vendre, contre de l'argent aussi, à ceux qui désirent acheter »<sup>279</sup>.

Avec cette fonction sociale qui fait naître le commerce extérieur dans sa phase embryonnaire comme activité intermédiaire se constitue ainsi la justification socio-fonctionnelle du commerce intérieur en général, que ce soit du commerce opéré par une entreprise privée ou par l'État. Cette autre tâche provoque l'émergence d'une autre profession indispensable à la formation de la cité; à savoir celle des « marchands ». A ceux-là s'ajoutent les salariés qui participent aussi et de façon non négligeable à la composition de la cité : « Il y a encore, je pense, d'autres gens qui rendent service: ceux qui, peu dignes par leur esprit de faire partie de la communauté, sont, par leur rigueur corporelle, aptes aux gros travaux ; ils vendent l'emploi de leur force, et, comme ils appellent salaire le prix de leur peine, on leur donne le nom de salariés ... Ces salariés constituent, ce semble, le complément de la cité »<sup>280</sup>.

<sup>277</sup> PLATON.- République II , 373 e - 374 e

<sup>278</sup> PLATON.- République II , 371 a - 371 e

<sup>279</sup> PLATON.- République II , 371 a - 371 e

<sup>280</sup> PLATON.- République II , 371 a - 371 e

Platon a donné une définition du salarié qui en le comparant à celle d'un passage Des Politiques d'Aristote au sein duquel est mentionné une définition de l'esclavage, a voulu marqué une différence qui prend en compte une initiative personnelle. Pour lui, l'existence d'esclaves dans la cité parfaite est radicalement incompatible avec la finalité de sa construction qui a pour objectif majeur de prendre en compte le bonheur de tous ceux qui la composent, sans aucune exception. Or compte tenu du fait que, l'esclave étant comme celui qui se met au service d'un maître sans attendre en retour d'être servi ; il est impossible qu'il soit pris en compte dans le programme platonicien au sein duquel existe une association basée sur l'entraide, la réciprocité d'emplois, qui fait que chaque homme, tout en servant les autres, est, lui aussi, servi par les autres.

Un rapprochement du passage des salariés chez Platon c'est-à-dire les individus libres susceptibles de vendre leur force de travail avec le salaire pour prix et celui d'Aristote qui dit : « l'être qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir, est chef et maître par nature; l'être qui, grâce à sa force corporelle, est capable d'exécuter, est subordonné et esclave par nature »<sup>281</sup>, montre que même le seul type humain présenté par Aristote comme « esclave par nature » est considéré par Platon comme « salarié », c'est-à-dire libre.

En fait, on pourrait souligner que, la présence d'esclave dans la cité idéale platonicienne n'est pas envisageable et n'est pas admise puisque dans sa structure socio-juridique, Platon ne prévoit pas de maîtres qui pourraient disposer de grandes propriétés. Une loi fondamentale de la cité interdit la propriété aux gardiens. Aussi les autres ne peuvent-ils que disposer d'une petite parcelle exploitable susceptible de leur permettre de subvenir à leurs besoins immédiats. Donc il serait illogique de chercher à avoir des esclaves pour soi, ou des domestiques ou des ouvriers pour la petite superficie dont on dispose. Il est strictement interdit de vouloir se procurer des

esclaves mis au service des uns et des autres qui, plus est, créent des éléments de richesses qui peuvent déboucher ou provoquer une certaine aisance entachée de vices.

Pour Platon, c'est de la naissance de cette cité simple au sein de laquelle se trouve la réciprocité des services, l'interdépendance des citoyens pour la satisfaction de leurs besoins que peut résulter la justice. Donc au sein d'une pareille cité, il est évident que « révoltes et guerres n'existaient pas en ces temps-là pour bien des raisons d'abord, ils s'aimaient les uns les autres, et se comportaient en amis à cause de leur solitude, ensuite, la nourriture n'était pas pour eux un objet de conflit »<sup>282</sup>.

Dans cette première cité, il ressort que des individus vivent en harmonie à travers des relations conviviales au sein desquelles la procréation est fonction des ressources économiques afin qu'en lieu et place de la pauvreté et de la guerre, soient répandues la paix, la santé et la longévité .

---

<sup>281</sup> ARISTOTE.- Les politiques I, 2, 1252 a

<sup>282</sup> PLANTON.- Lois , 678 e

## II - Structure de la cité

De quelle manière Platon compte-t-il structurer sa cité ? Pour Platon c'est la cité qui forme la justice. Cependant c'est au citoyen de former la cité à l'image de la justice. A cet effet «le principe que nous avons posé au début, lorsque nous fondions la cité, comme devant toujours être observé, ce principe où l'une de ses formes est, ce me semble la justice. Or nous posions et nous avons souvent répété, si tu t'en souviens, que chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par nature »<sup>283</sup>.

La justice n'est autre chose que le principe de la division du travail et de la spécialisation des métiers. La cité engendre l'ordre en assignant à chaque classe une fonction propre, recrute dans les générations montantes de nouveaux membres pour chacune de ces classes, en fonction de leurs aptitudes naturelles. C'est ainsi que la cité forme la justice, qu'elle se rend elle-même juste: tel est l'aspect politique de la justice. Elle exige pour exister effectivement, un certain ordre et une certaine force.

La cité vigoureuse est celle qui a su établir une bonne hiérarchie entre les parties qui la composent tout en prenant soin que cette hiérarchie ne soit pas source d'antagonisme de classes. Principe de toutes les vertus, lesquelles déterminent la place et la fonction propre de chaque citoyen au plan horizontal dans sa classe et au plan vertical dans la cité tout entière. La justice consiste en l'harmonie qui accorde les vertus entre elles, les citoyens entre eux, enfin, les classes entre elles.

La cité se composera donc de trois classes principales : au bas de l'échelle, les paysans et les artisans, force nourricière de la nation : au second rang les guerriers pour la défense et la sécurité de la cité. Au sommet, le gouvernement composé de

---

<sup>283</sup> PLATON.- République IV, 433 a

sages philosophes. Le citoyen aura sa classe déterminée en fonction des aptitudes naturelles qu'il aura manifestées au cours de son éducation. Il ne s'agit donc pas d'une discrimination sociale arbitraire mais au contraire d'une véritable création pour le citoyen de possibilités concrètes d'épanouissement optimal .

Chacun occupera ainsi le rang auquel le dispose son naturel, sans prédétermination politique, puisque les trois classes sont perméables entre elles pour la jeunesse montante. Mais ce qui assure l'unité et la solidarité entre les membres du gouvernement, les armées, et les paysans, ce sont les quatre vertus cardinales : sagesse, courage, tempérance et justice.

Donc la cité est sage parce qu'elle est de bon conseil, ce qui suppose une certaine connaissance, celle à laquelle est parvenue le petit nombre de citoyens dont les dispositions naturelles ont révélé l'aptitude à remplir les fonctions de gardiens de la cité. « La sagesse seule permet d'agir sur les hommes, non par contrainte, seulement par persuasion »<sup>284</sup> commente Charles Werner. Sage, la cité l'est aussi parce qu'elle a donné à chacun de ses citoyens le moyen d'approcher le plus possible de la perfection du métier auquel le destinaient ses dispositions naturelles. Chacun est satisfait de la place et nul ne convoite la position d'autrui.

C'est donc aussi une cité vigoureuse, forte et courageuse parce qu'elle sait être constante dans ses principes et ses orientations pour la sauvegarde de ses institutions. Au moyen de l'éducation, la loi a créé en chaque citoyen guerrier une opinion droite concernant les choses qui sont à craindre ou à ne pas craindre et leur nature.

Sagesse et courage font que la cité ne peut être que tempérante, c'est-à-dire victorieuse des tentations extérieures et intérieures de vicissitude. La cité est

---

<sup>284</sup> WERNER (C.) .- La philosophie grecque , (Paris, Payot, 1938), P. 76

harmonieuse et concordante en toutes ses parties parce qu'elle sait se maîtriser à l'égard de certains plaisirs et désirs. Mais tandis que les deux précédentes vertus étaient propres, chacune, à une partie déterminée de la cité, (sagesse dans le gouvernement et le courage chez les guerriers), la vertu de tempérance, elle, est commune à toutes les classes sociales de la cité. « ... Elle se déploie absolument sur toute la cité entière, faisant que la gamme est parcourue d'un bout à l'autre par le chant que font entendre, à l'unisson, et les plus faibles de nos citoyens, et les plus forts, et les intermédiaires »<sup>285</sup>.

La tempérance est l'accord selon la nature entre les jugements du dernier et du meilleur des citoyens sur le point de savoir qui doit gouverner la cité. Dans la cité, la tempérance est la vertu la mieux partagée, en cela qu'elle universalise le discernement de chaque citoyen en lui faisant partager l'opinion juste selon laquelle la sagesse peut gouverner convenablement une cité et présider à sa destinée.

Enfin, la justice est l'objet réel de la recherche et le prétexte à l'étude des autres vertus. C'est donc la justice qui se manifestait sous tous les développements au sujet de la fondation de la cité et de ses conditions d'existence en tant que cité juste : « Je crois que dans la cité, le complément des vertus que nous avons examinées, tempérance, courage et sagesse, est cet élément qui leur naissance, les sauvegarde tant qu'il est présent. Or nous avons dit que la justice serait le complément des vertus cherchées, si nous trouvons les trois autres »<sup>286</sup>.

Voilà ce qui signifie que la justice est présente dans la division du travail et détermine l'ordre des destinées humaines. Et non seulement cela, la réalisation de la justice dans la cité est aussi la condition de la possibilité d'émergence des trois autres vertus. C'est en fait par souci de justice que la sagesse est requise pour gérer les

<sup>285</sup> PLATON.- République IV, 432 a

<sup>286</sup> PLATON.- République IV, 432 e - 433 d (Paris, Editions Garnier Flammarion, 1966), traduction et notes par Robert BACCOU

choses publiques afin d'éviter le subjectivisme et la domination des instincts et des intérêts particuliers sur l'intérêt commun. C'est aussi en vue de la réalisation sans faille de la justice que la cité a besoin d'être courageuse, entendu que le courage lui permet de se maintenir dans une droite opinion de ce qui est à craindre et à ne pas craindre, à l'intérieur comme à l'extérieur de la cité.

C'est aussi la justice qui commande la tempérance par l'établissement de la concorde entre les différentes classes de la cité. Qu'est-ce donc la justice ? Elle est une vertu politique à double caractère. En premier lieu, la justice régit un monde de relations entre les hommes dans la cité. En second lieu, la justice s'exerce essentiellement au sein de la *polis* dont elle devient le centre d'intérêt.

La justice (*dikaiosûné*) comme régente de relations inter-humaines est pensée au sein de la cité et dans le cadre d'une organisation politique. L'hétérogénéité de la cité est corrigée par son unicité au moyen de la justice qui tend à se confondre à la politique en lui empruntant sa finalité profonde : être universelle, la valeur suprême. La politique imprègne tout dans la cité. Mais elle n'a cette vertu que parce que le juste lui est inhérent, que parce que le juste est une valeur inséparable de la réalité politique.

Le juste s'inscrit dans la cité et la réforme politique se fait à partir de ce juste de la cité considérée. La justice est l'objectif auquel tend par nature la politique. De ce fait, si unité et stabilité sont les fins de la cité, elles ne le sont qu'en référence à ce qui fonde la cité et qui ne dépend pas d'elle, la justice. Unité et stabilité sont des effets pour la cité, de la justice en soi révélée à un petit nombre, non pas au terme d'une recherche raisonnée mais par un long exercice de vie, physique, intellectuel et moral. La morale et la politique ne sont rien d'autre que l'application dans le monde sensible de cette justice qui est de l'ordre de l'intelligible.

Déterminer ce qu'est la justice revient donc à chercher dans la cité ses manifestations sensibles au travers de la répartition des tâches, de l'organisation politique et des valeurs morales qui sous-tendent la vie individuelle et communautaire des citoyens. On pourrait dire que la *dikaiosûné* dans le monde intelligible devient *diké* dans le monde sensible exprimé par des règles pratiques de comportements.

On remarquera ici que pour définir la justice, Socrate parle plus de la justice en soi que de la justice pour soi. C'est que contrairement à l'injustice, la justice ne procure pas des avantages dans la cité. Elle est plutôt discrète. Elle est bonne en elle-même non pas pour l'homme physique, mais pour l'homme moral essentiellement, défini en tant que âme. La justice est bienfaisante à l'âme de celui qui la possède tout comme le sont la vie et l'ouïe ou l'intelligence.

Avec cette nouvelle formulation du problème de la justice, le sens de la vie est entièrement transplantée dans l'intimité de l'homme. La justice transcende toutes les institutions humaines pour habiter dans l'esprit. La justice devient en l'âme une sorte de santé pour elle. Quant à la cité, elle est un moyen pour expliquer la finalité, la nature et la fonction de la justice dans l'âme.

Par ailleurs, si la sagesse est la vertu propre aux philosophes et le courage, la vertu propre aux gardiens, la tempérance s'étend absolument à toute la cité et vise à produire l'accord parfait entre tous les citoyens quelle que soit la classe à laquelle ils appartiennent. « En sorte que nous avons pleinement le droit de dire que la tempérance est ce concert, cet accord naturel de la partie supérieure et de la partie inférieure pour décider laquelle des deux doit commander et dans l'État et dans l'individu »<sup>287</sup>.

On constate donc que la tempérance est la vertu politique, par excellence, dans la cité platonicienne; c'est la vertu qui permet et qui réalise normalement le

consensus, condition de la cohésion et du maintien du système politique. La tempérance suppose que les classes inférieures admettent volontiers le fait même de leur infériorité<sup>288</sup>, ainsi que celui de leur exclusion de la vie politique et du pouvoir, comme étant naturel.

La justice, principe établissant une hiérarchie rigoureuse entre classes et individus, ne se fonde point sur l'égalité, du moins telle qu'elle était pratiquée dans la cité démocratique d'Athènes, mais sur les concepts de similitude, de symétrie et de proportion. « Si l'égalité est le fondement de l'État démocratique, c'est l'inégalité que Platon appelle égalité géométrique qui est le fondement de l'État platonicien »<sup>289</sup>.

Le thème d'égalité qui se trouve au cœur du projet politique de Platon, est lié directement aux aptitudes de l'homme, à sa capacité d'accéder au savoir et à son âme. Il y a une inégalité naturelle des aptitudes et des âmes qui fondent l'inégalité politique. C'est une inégalité, pourrait-on dire, sans degrés : on n'est pas inégal parce que l'on a le droit de faire telle ou telle chose, mais plutôt parce que l'on est autorisé, ou pas, à la faire.

Platon, ayant été l'un des premiers à signaler dans son discours philosophique la ruse et le désordre de la cité démocratique, entreprit de formuler, de la même façon, les conditions d'une issue positive. Mais, il est certain qu'il ne cherche pas de remède possible à un mal qui est, selon lui, dans la nature même du régime démocratique. Il n'est pas question de liberté et d'égalité (du moins d'égalité arithmétique) dans une cité parfaite. Si le désordre et l'aspiration sans mesure du pouvoir étaient les caractéristiques de la démocratie, l'ordre était la solution, une fois pour toute, du problème du pouvoir et la qualité propre de son régime parfait. La

---

<sup>287</sup> PLATON.- *République* IV, 431 e - 432 e

<sup>288</sup> C'est ce qui a conduit POPPER à écrire : "cela revient à assimiler la justice au principe du gouvernement par une classe privilégiée et à dire crûment que l'État est juste si le dirigeant dirige, si l'ouvrier travaille et si l'esclave peine". POPPER (K).- *La société ouverte et ses ennemis* (Paris, Editions du Seuil, 1979), traduit de l'Anglais par J. BERNARD et PH. MONOD, P. 82

justice platonicienne répond au besoin de bâtir un système qui aurait comme fondement l'ordre social et politique dans les États, éthique et psychologique chez les individus. Pour cela, il est prêt à exiger de l'individu une soumission sans limites à l'État parce que, ce qui compte, n'est enfin de compte, que l'unité et l'harmonie dans la cité, unité et harmonie conformes, bien entendu, à la raison et à la morale. La finalité de la justice platonicienne est de construire un système fonctionnant avec le maximum de perfection et n'aspirant qu'à l'idée souveraine du bien.

Le règne de la justice, dans la société, consiste donc en l'établissement d'un ordre hiérarchique et le respect de cet ordre, fondé sur la nature des choses. L'âme humaine étant aussi, comme nous le savons, une micro-société, elle se considère, d'âme juste quand sa partie raisonnable, au sein de la même tripartition, commande et subordonne tout le reste. Mais, cette subordination dans la cité et dans l'âme n'a de sens que dans la mesure où elle est sans faille : « mais je pense que si un artisan (...) se mettait en tête d'entrer dans le corps des guerriers ou un guerrier dans le corps délibérant qui veille sur l'État, en dépit de son incapacité (...), je pense que tu jugerais alors avec moi que cet échange et cette confusion seraient la perte de la cité »<sup>290</sup>.

La justice, ainsi définie, constitue un principe d'organisation à caractère socio-politique aussi bien qu'une valeur sociale et individuelle. Valeur sociale dans la mesure où elle bâtit un système des relations axiologiques entre hommes groupés en société. Principe d'organisation parce qu'elle constitue le squelette, le pivot de base autour duquel s'édifie et se forge un ordre politique. Valeur individuelle dans la mesure où elle impose une règle de conduite et une discipline intérieure à l'homme en tant qu'unité psychologique et éthique.

---

<sup>289</sup> LUCCIONI (J.).- La pensée politique de Platon , (Paris, PUF, 1958) , P. 135

Comme l'a fort bien remarqué Luccioni, la justice platonicienne est dépouillée de tout élément sentimental et on n'y trouve rien de cette forme de sympathie pour l'être humain. «L'amour de Platon pour la justice n'est pas un élan du cœur qui pousse à secourir les opprimés; c'est la démarche de l'intelligence qui veut voir l'ordre régner partout et particulièrement dans la cité »<sup>291</sup>. L'ordre sera sérieusement effectif si selon Platon, la sagesse habite ceux qui ont été choisis pour conduire les rênes de la cité ; « c'est évidemment la science qui permet à la cité de connaître ses intérêts généraux, qui lui enseigne comment elle doit se comporter vis-à-vis des cités étrangères et envers elle-même. Cette science se trouve donc chez ceux qui avaient été choisis entre les autres gardiens pour exercer le gouvernement et qui sont en quelque sorte les gardiens par excellence. Mais comme à eux appartient la direction, si peu nombreux qu'ils soient, la cité est sage du fait de leur sagesse »<sup>292</sup> ; le courage est du côté de ceux recrutés pour défendre la cité et enfin la maîtrise de soi se trouve en tout un chacun. «Et tandis que la sagesse et le courage ne résidaient que dans une partie de la cité, elle habite, comme on le voit, dans le corps social tout entier »<sup>293</sup>.

De ce qui précède, il ressort qu'autant, il y a dans la cité trois éléments, à savoir : les chefs, les gardiens et le peuple, autant, il se trouve dans chaque homme, trois forces qui sont : la raison, les passions généreuses et les désirs inférieurs. Donc si chacun accomplit sa tâche, la justice régnera dans la cité. On pourrait dire que Platon en établissant un parallèle entre l'État et la cité, voudrait constituer la cité à l'image de l'individu.

Pour Socrate, c'est en réfléchissant sur ce qu'est une cité juste que l'on comprendra ce qu'est la justice en l'homme. La cité reflète la hiérarchie des parties de l'âme (l'intelligence, la colère ou le courage, le désir); ainsi, de la même façon

---

<sup>290</sup> PLATON.- République IV, 434 b

<sup>291</sup> LUCCIONI (J.) - La pensée politique de Platon, (Paris, PUF, 1958), P. 132

<sup>292</sup> PLATON.- République (Paris, Editions Méllottée, 1946) Etude analyse par Maurice Croiset.

<sup>293</sup> PLATON.- République (Paris, Editions Méllottée, 1946) Etude analyse par Maurice Croiset.

que dans un homme juste, la raison commande au courage et maîtrise avec lui le désir, la cité juste sera gouvernée par les plus raisonnables (les philosophes) qui commanderont aux soldats (dont la vertu est le courage) pour mieux gouverner le commun des hommes, dominés par le désir (et qui ne peuvent donc avoir qu'une vertu négative, la tempérance).

Avec Platon, un seul principe est habilité à régir la cité ; c'est celui de la justice qui demande à « faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui »<sup>294</sup>. Pour que ce principe soit réellement intégré dans le corps social, il faudra que chaque personne accepte d'occuper la place qui lui revient de par son aptitude naturel et les faiblesses qui sont dans sa nature. En effet, il serait intéressant qu' « aux autres citoyens également il faut confier la fonction pour laquelle ils sont faits par nature »<sup>295</sup>.

Cette disposition des individus rentre dans la droite ligne du progrès et d'un meilleur rendement: « lorsque la cité aura pris son accroissement et sera bien organisée, nous laisserons chaque classe participer au bonheur selon sa nature »<sup>296</sup>.

De ce qui précède, il ressort que de l'excellence dans la fonction procède le bonheur dans la vie, et même les guerriers ne sont pas en reste puisqu'ils « mèneront une vie plus heureuse que la vie bienheureuse des vainqueurs olympiques »<sup>297</sup>.

Et Platon certifie que de la justice doit découler l'unité, maillon de toute cité au sein de laquelle l'ensemble des individus forment un tout compact. Ainsi « nous sommes convenus que cette union d'intérêts était, pour la cité, le plus grand bien, lorsque nous comparions une cité sagement organisée au corps, dans la façon dont il

---

<sup>294</sup> PLATON.- République IV, 432 e -433 d

<sup>295</sup> PLATON.- République IV, 423 c -424 d

<sup>296</sup> PLATON.- République IV, 420 c -421 c

<sup>297</sup> PLATON.- République IV, 465 c -466 d

se comporte à l'égard d'une de ses parties, pour ce qui est du plaisir et de la douleur »<sup>298</sup>.

L'Athénien voudrait que tous dans la cité regardent dans une même direction et soient solidaires du bonheur ou du malheur des uns et des autres : «Nos citoyens seront fortement unis dans ce qu'ils nommeront leur intérêt propre, et, unis de la sorte, éprouveront joies et peines en parfaite communion. Cette unité que préconise Platon est capitale pour une cité naissante qui a pour ambition de faire régner la justice. La justice et l'unité constituent ensemble deux forces majeures dans le conditionnement vers une cité parfaite. Chez Platon tout ce qui empêche la réalisation effective de la justice et de l'unité, conduit inévitablement à pervertir l'âme des individus qui composent la cité. Et parmi ceux qui constituent un frein à l'avancée notable de la cité vers plus de justice et concorde, il faut citer la propriété privée .

La propriété privée pour Platon crée la discorde et la division dans la société étant donné que tous les citoyens ne disent désormais plus « les mêmes choses : ceci me concerne, ceci ne me concerne pas »<sup>299</sup>. Or la marque du meilleur gouvernement c'est lorsque « tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux »<sup>300</sup>. Partant, Platon propose que soit abolie la propriété privée au profit de l'institution de la communauté de biens. Cette suppression de la propriété privée s'impose à tous non seulement comme solution aux nombreux maux qui pour la plupart du temps rongent les sociétés mais aussi comme élément capital vers l'application du principe de justice. Toujours dans l'optique de faire régner l'unité et la justice dans la société, Platon voudrait que la femme bénéficie des mêmes droits que l'homme et ne soit exclue d'aucune fonction : «par suite, mon ami il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui

<sup>298</sup> PLATON.- République V, 462 a -462 e

<sup>299</sup> PLATON.- République V, 462 a -462 e

<sup>300</sup> PLATON.- République V, 462 a -462 e

appartienne à la femme en tant que femme, ou à l'homme en tant qu'homme ; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que l'homme »<sup>301</sup>.

L'émancipation sociale du sexe concourt, non seulement à une libération totale de la femme, mais aussi rompt avec les idées archaïques qui ont contribué à enfermer la femme dans un carcan de quasi-esclavage. Et suivant une certaine axiologie de la cité idéale, Platon a plus ou moins remporté une victoire dans ce domaine puisque la femme en général était en seconde position. Platon au contraire lui a octroyé plutôt ce qui lui revenait dans un ordre conforme à la nature : « Dès lors la loi que nous avons établie n'est ni impossible ni comparable à un vain souhait puisqu'elle est conforme à la nature, bien plutôt ce sont les règles actuellement reçues qui sont contre nature »<sup>302</sup>.

L'assimilation de la femme à l'homme participe de facto à l'application d'une égalité sociale dans son ensemble. Les hommes et les femmes pris comme fins agents de la société politique exercent les mêmes fonctions « Donc la femme et l'homme ont même nature sous le même rapport de leur aptitude à garder la cité » ; reçoivent les mêmes éducations : « L'éducation qui formera les femmes à la garde ne sera point différente de celle qui y forme les hommes, n'est-ce pas, surtout si elle a charge de cultiver des natures identiques »<sup>303</sup>. Les femmes participent à tout et sont présentes dans toutes les instances de la cité même la plus haute élévation dans la hiérarchie de la cité : « Ils sont tout à fait beaux, Socrate, s'écria-t-il, les gouvernants que tu viens de façonner comme un sculpteur ! ... Et les gouvernantes aussi ... »<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> PLATON.- République V, 455 d -456 c

<sup>302</sup> PLATON.- République V, 456 c -457 b

<sup>303</sup> PLATON.- République V, 456 c -457 b

<sup>304</sup> PLATON.- République V, 539 e - 540 e

Pour Platon, hormis les femmes dont le statut doit être similaire aux hommes, il faut abolir l'esclavage dans la cité idéale, qu'il pense incompatible aux principes d'unité et de justice. Platon ne croit pas nécessaire la présence d'esclaves dans une cité désireuse de faire régner la justice. Il trouve inconcevable que certaines personnes soient au service de quelques individus dont le respect de la valeur propre de l'ego devrait servir de socle pour une élévation favorisant une bonne cohabitation. Pratiquer la justice et l'unité sociale, c'est accepter de faire disparaître l'esclavage, chemin conduisant inévitablement vers la naissance de maîtres et d'esclaves dans la société parfaite. Dans cette société parfaite chaque individu devrait pouvoir s'occuper de ses propres affaires sans solliciter un autre pour le faire à sa place .

Pour Platon, seuls les gardiens des lois et de la cité sont dans l'obligation de respecter certaines mesures radicales telles l'interdiction à la propriété privée, à la famille propre, et l'acceptation d'une éducation et des épreuves sévères.

Avec l'Athénien, les gardiens doivent vivre pour la cité et par conséquent leur attachement à la cité est le signe et une connivence d'avec le pouvoir politique : «Nos gardiens, dispensés de tous les autres métiers, doivent être les artisans tout dévoués de l'indépendance de la cité, et négliger ce qui n'y porte point »<sup>305</sup>.

La sévérité et la fermeté doivent être de mise dans l'éducation des gardiens garant du destin de la cité. Car une légèreté de leur part peut entraîner la cité tout entière au désastre : « ... quand les gardiens des lois et de la cité ne sont gardiens qu'en apparence, tu vois qu'ils la ruinent de fond en comble, alors que d'autre part, ils ont seuls le pouvoir de la bien administrer et de la rendre heureuse »<sup>306</sup>.

---

<sup>305</sup> PLATON.- République III , 395 b - 396 b

<sup>306</sup> PLATON.- République IV, 420 c -421 c

Cette rigueur vis-à-vis des gardiens, loin de constituer un frein à leur épanouissement, conduit plutôt ceux-ci vers un bonheur partagé avec la cité; puisque le but de Platon est de rendre toute une cité entière heureuse : « ... En établissant nos gardiens, nous nous proposons de les rendre aussi heureux que possible, ou si nous envisageons le bonheur de la cité tout entière, auquel cas nous devons contraindre les auxiliaires et les gardiens à l'assurer et les persuader, ainsi que tous les autres citoyens, de remplir de leur mieux les fonctions dont ils sont chargés ; et lorsque la cité aura pris son accroissement et sera bien organisée, nous laisserons chaque classe participer au bonheur selon sa nature »<sup>307</sup>. Chaque personne devant son ouvrage qui lui convient concourt à l'édification de la cité parfaite, qui aspire d'une manière générale pour l'ensemble de la société, à un rendement meilleur.

---

<sup>307</sup> PLATON.- République IV, 420 c -421 c

### III - Vers une éducation de la cité

Comment l'Athénien compte-il éduquer la cité idéale? C'est en principe à la cité en tant que personne morale qu'échoit le rôle de former la justice ou encore de la faire régner. Mais nous l'avons déjà perçu, la justice n'est pas dans la nature. Les cités ne naissent pas justes, elles doivent le devenir. De quelle façon? Nous examinerons comment devenir juste au moyen d'une éducation appropriée.

L'éducation doit avoir pour but un projet de société et ce projet n'est autre que l'établissement de la justice dans la cité comme dans l'individu. Or l'injustice est un fait. C'est donc qu'il y a de mauvaises éducations, si tant il est vrai qu'il n'y a pas plusieurs définitions de la justice, mais une seule qui soit valable. Aussi convient-il d'abord que nous voyons ce que n'est pas l'éducation ou encore ce qu'est l'éducation telle qu'elle puisse conduire à l'injustice, puis l'éducation telle qu'elle produise la justice.

Ce que n'est pas l'éducation, c'est ce qu'elle a été en pratique et en théorie d'Homère à la première sophistique. Cinq grands noms émergent de la tradition éducative que Platon recevra en héritage, lorsqu'il se proposera à son tour d'offrir à ses contemporains un modèle éducatif. Homère peut être considéré avec L'Illiade et L'Odysée comme le premier éducateur de la Grèce antique. Sparte développera l'éducation homérique au point de ne plus chercher à former le grand héros, mais une cité de héros en donnant à ses citoyens une éducation essentiellement militaire. Xénophon proposera la pédérastie comme base éducative. Puis l'ancienne Athènes éduquera ses jeunes à la vie noble et à tous les plaisirs qui lui sont rattachés. Enfin les sophistes élaboreront réellement une éducation proprement intellectuelle fondée sur le désir de succès politique par l'éloquence et la rhétorique.

L'héritage de Platon est donc riche en matière d'éducation, mais il y manquera un élément capital ; la recherche de la vérité, de l'unité et de la justice. Mais voyons le détail de ce reproche que Platon adresse à ses prédécesseurs.

L'éducation homérique, selon Henri Irénée Marrou<sup>308</sup>, comporte deux éléments; un aspect technique constitué par le maniement des armes, les sports et jeux chevaleresque, les arts musicaux (chant, lyre et danse) et oratoires, le savoir vivre, les usages du monde, la sagesse ; un aspect intellectuel ou plutôt théorique qui regroupe l'éthique chevaleresque et idéal des héros. L'éthique chevaleresque fut pendant longtemps l'idéal grec et voilà pourquoi de par son contenu l'œuvre d'Homère était aussi un « manuel éthique, un traité de l'idéal »<sup>309</sup>.

L'éducation homérique était contenue «dans l'atmosphère éthique où il fait agir ses héros, dans leur style de vie»<sup>310</sup>. L'idéal moral du parfait chevalier homérique est incarné dans la noble et pure figure d'Achille, «il se définit d'un mot : une morale héroïque de l'honneur»<sup>311</sup>. Le héros est celui qui est prêt à sacrifier sa vie sur l'autel de l'honneur, de la bravoure et de la vertu au sens de la valeur suprême. «Le héros homérique vit et meurt pour incarner dans sa conduite un certain idéal, une certaine qualité de l'existence que symbolise ce mot d'*arrété*. Or la gloire, le renom acquis dans le milieu compétent des braves, est la mesure, la reconnaissance objective de la valeur. D'où ce désir passionné de la gloire, d'être proclamé le meilleur, qui est le ressort fondamental de cette morale chevaleresque »<sup>312</sup>.

Voilà pourquoi le héros homérique doit aussi, être orgueilleux : l'amour de soi est chez lui la prise de conscience de sa supériorité, de sa vocation divine. Il accepte

<sup>308</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil, 1981) , P. 33

<sup>309</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil, 1981) , P. 34

<sup>310</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil, 1981) , P. 34

<sup>311</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil, 1981) , P. 35

<sup>312</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil, 1981) , P. 35

la jalousie comme une vertu : ravir aux autres leur rang, se vouloir l'égal des dieux, sinon du moins des héros passés, voilà le nerf de son courage combatif. La haine de l'ennemi doit servir aussi à lui donner une assurance de lui-même face à l'ennemi méprisé.

Pour former et éduquer un tel homme, le meilleur moyen est de lui donner en exemple la vie des héros des temps passés et que relatent les légendes. L'imitation est aussi la méthode et le moyen éducatif d'Homère. Le vœux d'Hector pour son fils qu'il retrouve avec sa mère près du champ de bataille contre les Archéens est : « **Zeus** et vous autres dieux, faites que mon fils que voici soit, comme moi-même distingué parmi les troyens, qu'il s'impose de même par la force et qu'il commande à Ilion. Qu'on puisse dire un jour : il est bien plus brave que son père, en le voyant rentrer du combat. Qu'il rapporte les dépouilles sanglantes, après avoir tué son ennemi, et que la joie soit au cœur de sa mère! »<sup>313</sup>.

Au risque de rendre sa femme Andromaque veuve et son fils surnommé Astyamax<sup>314</sup> orphelin, le héros va au combat par pur orgueil et pour ne pas avoir à essuyer la honte d'avoir été battu. Dans sa prière aux dieux, il se donne déjà en exemple à son fils. Qu'il soit le meilleur de tous, que sa récompense et son bonheur, soient l'admiration de sa mère et de tous ses concitoyens, qu'il surpasse son modèle (Hector) en bravoure et en hostilité meurtrière contre l'ennemi. « Ces passages, avec tous ceux qui sont de même sorte, nous prions Homère ainsi que les autres poètes de ne point se fâcher si nous les rayons ; non qu'ils soient dépourvus de poésie et que la foule n'ait pas de plaisir à les entendre, mais au contraire, plus il y a en eux de poésie, moins ils doivent être entendus par des enfants et par des hommes auxquels il faut que la liberté appartienne et desquels la servitude soit plus redoutée que la mort »<sup>315</sup>.

<sup>313</sup> HOMERE.- *Iliade*, chants I à VI (Paris, Hatier, 1950) - Traduction GEORGIN (Ch) et BERTHANT (H.), P. 83

<sup>314</sup> Nom à vocation donné au fils d'Hector et qui signifie "Roi de la ville".

L'éducation homérique, on le voit inspirera celle dont se dotera Sparte, mais au delà de Sparte, elle retiendra aussi l'attention de Platon. Eduquer par la légende et la mimésis n'est pas éduquer, selon Platon. L'éducation ne saurait être un *logos* sans *eidos*, c'est-à-dire un discours, un verbe sans contenu, sans vérité, sans un certain bien commun de la cité. Ce sont la poésie et la légende sources d'erreurs et de fausses illusions, de craintes non fondées, et le processus de leur émergence dans tout système éducatif, que critique Platon.

La poésie et la légende ne doivent pas être le fruit du premier illusionné, mais le résultat d'une réflexion sage qui les adapte à l'expression de la vérité et du bien. La critique de la poésie et la légende, outre Homère, s'adresse aussi et surtout aux sophistes et à l'ancienne Athènes. L'éducation homérique au cours de sa transmission a dégénéré pour devenir dans Athènes la célébration du vin, de l'amitié, et de l'amour pour des chants, les hymnes et des cantiques. « Le cadre dans la vie culturelle archaïque, c'est le club d'homme, c'est la causerie, le banquet, c'est-à-dire la beuverie qui suit le repas du soir avec ses règles formelles et sa stricte étiquette : chacun des convives y reçoit tour à tour le rameau de myrte qui lui donne son tour de chant ... C'est donc essentiellement un répertoire de poésies lyriques que l'enfant avait à se préoccuper d'acquérir, s'il voulait devenir un jour capable de tenir honorablement sa place dans les banquets et passer pour un homme cultivé »<sup>316</sup>.

Bien sûr, ces poèmes et chants véhiculaient aussi des valeurs morales qui avaient leur importance dans l'éducation du jeune, mais ils le préparaient surtout à apprécier sans mesure les délices de la vie, à les rechercher, bref ils en faisaient un homme aux mœurs légères. Le plaisir ne peut avoir un rôle éducatif au sens où Platon entend ce mot éducation. « Il ne faut pas non plus que nos gardiens soient

---

<sup>315</sup> PLATON.- *République* III, 387 b

<sup>316</sup> MARROU (H.I).- *Histoire de L'éducation dans l'Antiquité*, le monde grec (Paris, Editions du Seuil,1981) , P. 77

amis du rire »<sup>317</sup> selon Socrate. Ainsi il condamne Homère qui met en scène le fils de Zeus distrayant l'assemblée par sa démarche, évitant ainsi la dispute qui opposait son père et sa mère Héra : « Alors celui-ci, de gauche à droite, versait à boire aux autres dieux, en puisant le doux nectar dans un cratère. Un rire inextinguible s'éleva parmi les dieux immortels, quand ils virent Héphaïstos s'empresse à travers le palais. Ainsi, pendant toute la durée du jour, jusqu'au coucher du soleil, ils festoyaient ; nul ne manquait d'une part égale du festin ; nul ne fut privé des beaux sons de la lyre que tenait Apollon<sup>318</sup> ni du chant des muses qui se répandaient de leur belle voix »<sup>319</sup>.

Nous retrouvons là les orgies de l'Aristocratie athénienne. L'éducation athénienne parce que plus artistique et plus sportive qu'intellectuelle, était toute orientée vers la vie noble et ses loisirs. L'idéal était de devenir un homme beau et bon: beauté du corps et noblesse de la pensée réunies en un seul être, voilà l'idéal de l'éducation athénienne. Certes, beauté et éveil de l'esprit ne sont pas déniés par Platon mais ils ne sauraient constituer à eux seuls le centre d'intérêt de l'effort du citoyen en formation. Mais l'éducation en tant que *logos* sans *eidos* est surtout l'œuvre des sophistes. Ce qu'ils proposent, c'est l'efficacité de leur théorie éducative pour quiconque veut devenir prince des peuples. Protagoras affirme de lui-même : « Je reconnais que je suis un sophiste, un éducateur d'homme »<sup>320</sup>. Pour les sophistes, la vie est trop brève pour qu'on l'emploie à la recherche de la vérité. Il faut viser l'efficacité, c'est-à-dire la réussite par la persuasion. Il faut apprendre à avoir raison en toute circonstance, en tournant au ridicule son adversaire ; et pour cela il faut faire usage davantage de paralogisme et la rhétorique que de raisonnements proprement dits.

---

<sup>317</sup> PLATON.- République III , 388 d - 389 d

<sup>318</sup> APOLON dieu grec, fils de Zeus et de Latone, dieu des arts .

<sup>319</sup> PLATON.- République III , 389 d - 390 c

<sup>320</sup> PLATON.- Protagoras 317 b

Le résultat de tout cela devrait être inévitable, on impose à tous son point de vue par la chaleur, la beauté de son langage, son éloquence. On ne peut nier que les sophistes, de ce point de vue, aient vu juste en matière de politique, et nous avons encore aujourd'hui sur la scène politique de parfaits exemples de sophistes largement récompensés de leur art oratoire lors d'élections.

Mais à l'inverse de nos beaux parleurs, politiques contemporains, l'art de convaincre impliquait pour les sophistes, une culture générale aussi étendue que possible. C'est le cas de dire qu'il faut savoir traiter de tout et de rien. Leur programme éducatif était surtout littéraire. L'apparence en tout, voilà l'important. Avoir l'air savant vous fait réellement passer pour l'être au jugement de tout et puisque « l'homme est la mesure de toute chose »<sup>321</sup>, n'est-ce pas la seule vérité qui mérite attention. Les Maîtres sophistes enseignaient tout: mathématique, géométrie, astrologie, médecine, mais en priorité l'art de trouver, d'agencer et même d'inventer les idées à propos de tout sujet à débattre. Les sophistes étaient des hommes imbus d'eux-mêmes, arrogants et moqueurs. Ils changeaient à volonté les définitions des mots pour servir leur cause. Ils ne se préoccupaient pas d'être vertueux, mais seulement de paraître vertueux.

L'éducation par la gymnastique et le maniement des armes cesse d'être une valeur à leurs yeux. Leur succès fut à la mesure de leur hypocrisie, mais tous ne sont pas de cet avis, tel Marrou qui salue en eux les « grands ancêtres, les premiers professeurs d'enseignement supérieur ...(et respecte en eux) ce caractère d'hommes de métier, pour qui l'enseignement est une profession, dont la réussite commerciale atteste la valeur intrinsèque et l'efficacité sociale »<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> PLATON.- *Protagoras* 320 b – 328 d (Paris, Les Belles Lettres, 1923) , traduction de A.CROISET

<sup>322</sup> MARROU (H.I).- *Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec* (Paris, Editions du Seuil,1981) , P. 87

Platon non plus n'est pas de cet avis, et condamne sans recours le système éducatif des sophistes. Au livre I de La République, il critique les fausses conceptions de la justice que défendent Thrasymaque et Glaucon. « La justice est ce qui profite au plus fort »<sup>323</sup> ; c'est là plutôt un éloge à l'injustice. Sans contenu réel et universel, tout *logos* est vide, n'est que bavardage et conjecture. L'éducation à la manière d'Homère, d'Athènes et des sophistes, est vaine parce qu'il lui manque un élément fondamental, un principe d'unité au nom de justice. La justice est une et non pas multiple. Elle doit être le principe d'unité de l'éducation dispensée aux jeunes des cités.

Platon commence sa République par la recherche de ce principe d'unité. Et c'est parce que l'éducation doit tendre à la réalisation de ce principe d'unité qu'elle doit en tous domaines développer la recherche de ce caractère (littérature, gymnastique, maniement des armes, mécanique, etc...).

L'*Eidos* de l'éducation est une certaine réalité ; c'est l'homme, juste, concret tel qu'il devrait être dans une cité juste. L'idéal de l'éducation ne peut être atteint que si l'on connaît parfaitement la nature profonde de l'homme, car c'est à partir de cette connaissance qu'on déterminera les voies et moyens pour l'amener à la perfection. Et la nature de l'homme se lit à deux niveaux : au niveau ontologique, son origine et sa finalité, la cause dernière de son avènement au monde où il vit, croit et meurt ; au niveau social où est manifestée dans le visible cette nature, dans la vie publique, la culture et les arts. Et voilà pourquoi la définition de l'*eidos* de toute éducation se fait en rapport avec la cité qui contient le sujet de ses soins, le citoyen juste.

Par ailleurs, le contenu universel de l'éducation n'est pas un ramassis de toutes les valeurs individuelles et particulières, c'est un caractère de la cité tout entière. Une fois cerné, circonscrit et définit l'*eidos* de l'éducation, il faut maintenant poser les conditions de sa pleine possibilité de concrétisation. Il faut en un mot fonder la cité à

---

<sup>323</sup> PLATON.- République I, 338 c - 339 b

partir de cet *eidos* qui, nous le savons, est pour Platon, la justice. La seconde préoccupation dans le dialogue de La République aura pour objet l'établissement de la *polis*. Ce souci est totalement absent des théories antérieures sur l'éducation.

La cité homérique quant à elle est presque exclusivement une cité de chevaliers dont le plus brave commande en roi, aux autres: c'est une féodalité chevaleresque. Chaque guerrier, serviteur de héros vit dans l'attente de l'octroi d'un domaine en reconnaissance de ses mérites au combat. Cette société de compagnonnage de guerriers, vit dans le seul but d'amasser le butin de leurs conquêtes, trouve son bonheur dans les dépouilles sanglantes de l'ennemi. Homère ne se préoccupe pas de fonder en raison une cité ordonnée à un *eidos* qui serait principe de son unité. La gloire et l'honneur sont sans doute, de l'avis de tous, un bien supérieur à rechercher. Mais cet *eidos* n'est pas un principe d'unité puisque ses conséquences sont la convoitise, la jalousie et la corruption, même entre les membres d'une même *polis*.

Sparte qui a hérité de l'éducation homérique n'aura d'autre idéal que militaire; idéal collectif contraire à l'idéal homérique qui était individuel. La cité de Sparte se voulait être tout pour tous, totalitaire, afin de créer chez ses citoyens une solidarité sans failles et un dévouement aveugle au gouvernement de la cité. L'unité de la cité est sans doute recherchée, mais mal recherchée et par des moyens inadéquats .

L'éducation spartiate avait tout de l'éducation homérique en plus de quelques éléments novateurs. Outre l'apprentissage de maniement des armes, le sport (Sparte fut renommé par ses champions olympiques) et la musique, Sparte a inventé l'éducation collective, l'éducation civique et celle des filles. Compte tenu de son régime totalitaire, l'éducation était pour leur cité le cadre d'embrigadement de la jeunesse où la seule et unique vertu est l'obéissance inconditionnée.

Or, avec Platon, il suffit de regarder comment La République a été si bien articulé pour trouver une définition positive de la justice. On procède alors à la fondation d'une cité et on en déduit la conduite de l'homme conformément à la nature de la cité juste.

Donc, l'éducation telle qu'elle devrait être, ne peut être réellement connue qu'après cette longue étude de la cité et de l'individu. Voilà pourquoi elle ne peut être un *eidōs* sans *polis*. C'est la cité entière qui procède à l'éducation du citoyen. Sparte l'a compris mais dans le mauvais sens en poussant son rôle d'éducateur à l'absolu, devenant ainsi un tyran pour le citoyen. Le rôle de la cité n'est pas d'embrigader le citoyen mais de lui offrir les conditions idéales au plein épanouissement de ses facultés naturelles. L'éducation est une dialectique en acte, souple et réceptive au changement. Il y a nécessité pour toute éducation, d'œuvrer à l'unification de toutes les catégories sociales qui composent une cité en les faisant communier à un idéal commun, en focalisant toutes leurs énergies sur la réalisation d'un certain bien. Cela exige qu'il soit établie entre les différentes classes sociales une perméabilité qui permette de passer de l'une à l'autre si on s'en montre digne. C'est là toute la tâche de l'éducation : faire en sorte que chacun durant le temps de sa formation, ait les mêmes chances que tous d'accéder au rang qui lui sied de nature, et une fois installé dans ce rang, s'en contenter et ne pas envier les autres.

C'est ainsi que la cité atteindra un haut degré d'unité et de solidarité qui le préviendra de la contestation. Car une *polis* unifiée est aussi une *polis* mobilisée contre les tensions de toutes sortes, intérieures comme extérieures. C'est une *polis* inlassablement en éveil pour déjouer les complots contre sa stabilité, freiner les désirs expansionnistes de la classe des soldats, punir les tendances à l'enrichissement excessif de la classe des artisans, enfin, rappeler à la classe dirigeante qu'elle est avant tout au service des citoyens et des dieux qui les inspirent.

Dans ces conditions, éducation et cité ne font qu'une seule et même chose au sens où l'une ne peut exister sans l'autre. La première figure de la *paideia* est d'être un enseignement sensé, significatif, c'est-à-dire, un enseignement qui a un objet propre, une emprise sur le concret de la vie collective et individuelle. L'éducation est un *logos* qui a un *eidos*. Elle est même cet *eidos* ; Eidos qui s'inscrit dans une cité comme son centre d'intérêt, sa visée, sa fin. Enfin elle est cette cité vivante, cité en tension permanente vers sa perfection.

Platon, en édifiant son système éducatif, avait connaissance des différents systèmes éducatifs déjà existants dans les cités environnantes ainsi que des traditions dont ils relevaient. A cet effet dans le système éducatif que Platon entend imposer à ses futurs concitoyens, nous relevons plusieurs étapes; mais nous n'en reconnaitrons que deux fondamentales au vu du contenu de la formation et de l'âge requis pour la subir.

La première période serait celle allant de zéro à vingt ans où l'enfant reçoit une éducation préparatoire à celle qui devra suivre la seconde période allant de vingt ans révolus à cinquante ans et qui est proprement philosophique. Au premier cycle, c'est-à-dire à la naissance à six ans, l'enfant appartient à sa famille qui lui apprend les règles d'hygiène, de politesse et semblables valeurs communes qui servent à la socialisation d'un homme. A partir de six ans, la cité le prend entièrement en charge pour tout le restant de sa vie. Il ira à l'école primaire jusqu'à dix ans, puis au secondaire, il fera des études littéraires de dix ans à treize ans; puis des études musicales de treize à seize ans; et des mathématiques de seize à dix huit ans. Enfin il achèvera son premier cycle par un service obligatoire de gymnastique (genre de service militaire) de deux ou trois ans et à vingt ans il peut entamer un nouveau cycle<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> PLATON.- République VII, 537 a - b

Au second cycle ou en cycle de hautes études, l'enfant est prêt pour les études philosophiques, mais il passera encore dix ans à étudier les sciences, essentiellement les mathématiques supérieures. Il n'abordera de plain pied la dialectique qu'à l'âge de trente ans. Il passera cinq ans à l'acquisition de cet art et quinze ans de pratique durant lesquels il prendra part à la vie active de la cité pour se former par l'expérience et l'endurance. Et c'est seulement lorsqu'il aura atteint l'âge de cinquante ans qu'il aura achevé son éducation et atteint le but, la contemplation du bien en soi. En somme, il faut cinquante ans pour former et éduquer un gardien et un éducateur de cité<sup>325</sup>.

Par ailleurs, l'originalité de Platon se lit dans la seconde phase de son cycle éducatif, la première n'étant qu'une reprise de l'éducation traditionnelle déjà en vigueur dans les cités de son temps. « Quelle est cette éducation ? N'est-il pas difficile d'en découvrir une meilleure que celle dont un très long temps a permis la découverte? Or, c'est, je pense, la gymnastique pour ce qui concerne le corps, la culture pour ce qui concerne l'âme »<sup>326</sup>.

Les traditions homérique, spartiate, athénienne et sophistique avaient déjà permis la mise en place des éléments de la première période de l'éducation platonicienne. Platon y ajoute un élément nouveau, la dialectique, faisant ainsi de l'éducation traditionnelle une propédeutique à son éducation.

Il ne s'agit pas d'une simple prolongation au temps de l'éducation, mais d'une véritable réforme révolutionnaire en matière d'éducation, et dont la réalisation exige une refonte totale de la cité<sup>327</sup>. La dialectique et l'originalité de Platon fondent « son système d'éducation sur la notion fondamentale de vérité, sur la conquête de la vérité par la science rationnelle »<sup>328</sup>.

<sup>325</sup> PLATON.- République VII , 537 b - c et 540 a

<sup>326</sup> PLATON.- République II , 376 e

<sup>327</sup> PLATON.- République IV , 426 c - 427 c

L'idéal auquel Platon entend conformer sa *paideia*, s'ordonne au bien commun de la cité. C'est donc d'une éducation commune, publique, qu'il s'agit et non d'une éducation spécifique à une catégorie sociale: elle intéresse aussi bien le futur gouverneur de la cité que le simple père de famille, soldat ou artisan.

Avec Platon, la cité juste est une cité divisée en classes et la justice n'est autre que le principe qui organise l'ordre et les relations entre elles.

Mais il faut souligner que l'emploi du terme classe, inévitable peut-être, n'a pas le sens moderne. Il désigne un groupe social, formé à partir d'une distinction selon les aptitudes individuelles, qui remplit l'une des trois fonctions fondamentales de toute société humaine<sup>329</sup>: la production, la défense et la direction politique. Ainsi, et à titre d'exemple, la troisième classe contient en son sein, à la fois les ouvriers et les "patrons"; la deuxième, celle des gardiens, une partie de ceux qui occupent l'administration comme ceux qui ont pour tâche propre le maintien de l'ordre. Il est évident que tout cela ne correspond nullement à la notion moderne de classe sociale.

La division rigoureuse du travail constitue le véritable fondement sur lequel se forment les structures sociales et politiques de la cité platonicienne. La division du travail sera justifiée naturellement à partir de la différence des aptitudes, sur le plan technologique à partir de l'efficacité et enfin moral par la justice.

Donc, à la base de la division du travail comme de la division en classes, se trouve l'inégalité naturelle de l'homme. « Selon cette théorie, la nature fait les hommes intelligents, moins intelligents, de faible intelligence, sains, moins sains et

---

<sup>328</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité, le monde grec (Paris, Editions du Seuil,1981) , P. 109

<sup>329</sup> Sur la définition de la classe sociale selon Platon, voir plus précisément : SINGLAIR (T.A).- Histoire de la pensée politique grecque. (Athènes, Papisissis, 1969) , P. 429

de faible santé et qu'à la mesure de ses données naturelles chacun est inséré dans une classe sociale »<sup>330</sup>.

Selon un ordre de mérite décroissant, se forment les trois classes de la société platonicienne: la classe des philosophes, des gardiens et des marchands-ouvriers. C'est parce qu'ils sont inégaux que le fait de vivre ensemble devient profitable à tous, car les personnes douées par la nature et celles dénuées par la nature se complètent et s'entraident mieux.

Mais Platon n'en reste pas là; il essaie de donner une preuve de la théorie de l'inégalité : « mais écoute néanmoins, dit-il, la fin du conte. Vous, qui faites partie de la cité, vous qui êtes tous frères, leur dirais-je, continuant cette fiction ; mais, le dieu qui vous a formés a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander, aussi sont-ils les plus précieux ; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens ; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans »<sup>331</sup>.

Il faut se rappeler que, selon le premier récit mythique concernant le premier état parfait, la décadence et la corruption ont commencé au moment où a eu lieu le mélange des races, c'est-à-dire que les personnes qui devaient, par nature, appartenir aux classes inférieures, sont entrées dans la classe supérieure et inversement.

Il ne faut pas, en tout état de cause, attribuer un caractère unilatéral à la théorie platonicienne de la personnalité car, s'il est vrai qu'il met l'accent sur les données naturelles, il n'isole pas, néanmoins, l'homme du milieu social et l'éducation, élément de première importance dans le système platonicien, en est la preuve.

---

<sup>330</sup> ANTONACOPOULOS (A).- La Théorie de l'Etat chez Platon et Aristote (Paris, Université de Paris I, 1974) P.140

<sup>331</sup> PLATON.- République III, 415 a

Par ailleurs, la troisième classe, composée des marchands, laboureurs et artisans, incarne le principe de l'âme « que nous appelons déraison et concupiscence et qui est l'ami d'un certain genre de rassasiements et de plaisirs »<sup>332</sup>. Dans La République, Platon ne s'occupe que très peu d'elle et avec raison : son rôle dans l'État platonicien est absolument secondaire, privée comme elle l'est de droits politiques et de toute participation au pouvoir.

Mais, comment se fait-il que la classe qu'assume toute l'activité productive puisse être écartée du pouvoir ? Cela ne devient compréhensible que si nous rendons compte de l'échelle des valeurs qui régissent la société grecque. Or, l'économie politique ancienne se définit par le primat du politique sur l'économie et la recherche de la récupération civique passe, en général, avant le sens du lucre et du profit. Si l'homme moderne est un travailleur qui a des droits, l'homme ancien est surtout un citoyen et se détermine en tant que personne sociale avant tout par son appartenance à certaine citoyenneté.

En grec, d'ailleurs, économie veut dire "ce qui relève de la gestion de la famille"; elle a donc, dès l'origine, un caractère restreint et "apolitique". La soumission, dans ce contexte, de la classe inférieure, représente la soumission de l'économie à la politique<sup>333</sup> et donc la soumission de ce qui est inférieure à ce qui est supérieur<sup>334</sup>. La principale vertu de cette classe est, comme nous l'avons dit, la tempérance qui impose le respect de l'ordre établi, sorte d'apprentissage de l'obéissance.

---

<sup>332</sup> PLATON.- République IV, 439 e

<sup>333</sup> La politique considérée, bien entendu, dans sa signification nouvelle telle que la détermine Platon .

<sup>334</sup> L'Analyse d'ARISTOTE sur l'esclavage (la politique, 1254 a ) va dans le même sens et, de ce point de vue, est très révélatrice .

Néanmoins, la masse du peuple n'est pas héréditairement condamné à l'exclusion. Si les artisans et les laboureurs « ont des fils qui laissent voir de l'or ou de l'argent, (il faut aux magistrats) de reconnaître leur valeur et de les élever au rang soit des gardiens, soit de guerriers ... »<sup>335</sup>.

Quant à la classe des gardiens, elle comprend à la fois les soldats et les gouvernants. Quand Platon veut distinguer les deux classes, les premiers sont appelés auxiliaires, les autres "gardiens parfaits" ou très souvent "magistrats". La distinction est de caractère fonctionnel aussi bien qu'hierarchique. La soumission des militaires au pouvoir politique est une constante de la doctrine de Platon.

Les gardiens issus de la race d'argent, incarnent le courage dans l'âme et dans la cité, et ont comme tâche propre « de maîtriser (...) les citoyens, s'il en est qui se révoltent contre la loi et de repousser les attaques du dehors (...) »<sup>336</sup>.

L'innovation introduite par l'institution des gardiens est de première importance parce que, jusque là, il était en vigueur le régime de la rotation des charges pour que tout Athénien puisse participer au conseil ou assumer une autre responsabilité publique.

La proposition de Platon permet la formation d'une élite fermée et, dans un certain sens, professionnalisée. Ainsi, il fut le premier à envisager la nécessité de constituer un corps spécial, distinct du reste de la société, soumis à une instruction et à un entraînement appropriés, possédant la force publique et ayant comme fonction propre, la gestion des affaires de l'État. Le corps spécial "de fonctionnaires" civils et militaires, une fois établi, transformerait le rôle du pouvoir politique et les rapports qu'il entretient avec le reste de la société. Désormais, la politique signifie l'exclusion

---

<sup>335</sup> PLATON.- République III , 415 c

<sup>336</sup> PLATON.- République III , 415 e

de la plus grande partie de la société des affaires publiques ; elle n'appartient qu'à ceux qui savent.

En effet, c'est selon les degrés du savoir que s'organise la hiérarchie dans la cité platonicienne. Et, en toute logique, la classe supérieure ne peut être constituée que par ceux qui possèdent le plus haut degré de savoir : les philosophes. Le plus haut degré du savoir se réfère à cette réalité conçue et non perçue ; d'ailleurs la seule réalité réelle est le monde intelligible des formes ou des idées. Et il n'y a pas de philosophe, selon l'esprit de Platon, sans la conscience du suprasensible, sans la vision de l'être et de ce qu'il y a de plus éclatant en lui, l'idée souveraine du bien. Parce que les vrais philosophes sont « ceux qui aiment à contempler la vérité »<sup>337</sup>.

On voit donc clairement le lien profond qui associe dans le même mouvement la théorie des idées, la théorie de la connaissance et la conception platonicienne du gouvernant-philosophe. « Tout, dans ce système, repose, enfin de compte, sur une conception précise de l'homme qui se voit assigner pour fin dernière non pas la satisfaction de ses besoins matériels mais le bien, c'est-à-dire la perfection morale »<sup>338</sup> écrit Luccioni. Tout donc, dans l'ordre politique et social ; tel que le conçoit Platon, s'organise en vue de ce bien et l'attribution du pouvoir aux philosophes n'en est qu'une conséquence logique.

Platon est conduit à confier le gouvernement aux philosophes : « le véritable nom de la fonction gouvernante, écrit Léon Robin, est fonction philosophique et le "besoin" auquel elle répond en tant, précisément que gouvernante, est celui de savoir avant de gouverner et pour gouverner »<sup>339</sup>.

---

<sup>337</sup> PLATON.- République V, 475 e

<sup>338</sup> LUCCIONI (J).- La pensée politique de Platon (Paris, PUF, 1958) P. 156

<sup>339</sup> ROBIN (L).- Platon (Paris, PUF, 1935) P. 205

Il se forme un nouveau type d'homme politique qui, en raison de la supériorité inhérente de la science qu'il possède, en contraste avec les politiciens-philosophes des cités perverses, revendique le droit d'exercer le pouvoir. Cet homme, qui a vite compris qu'il n'y avait pas de place pour lui dans une cité corrompue, a été obligé de se replier sur lui-même et de se tenir à l'écart. Mais du moment où la cité parfaite était constituée, il devait, s'il était un vrai philosophe, et un vrai contemplateur du bien, redescendre dans la caverne, chez les prisonniers, et y assumer le commandement. Parce que lui, et en cela aussi, il est différent des philosophes des cités corrompues, ne cherche pas son propre bonheur mais le bonheur de tous les citoyens et de toutes les classes : il rend service et il est prêt à se sacrifier lui-même au profit de l'intérêt général.

A l'exclusion prononcée par les politiciens contre les philosophes, Platon, cohérent avec lui même, répond par une autre exclusion : celle des politiciens. Un type de politique disparaît, mais le politique subsiste : l'association du pouvoir au savoir est maintenant sa caractéristique propre.

A propos de ce savoir, il y a une distinction à faire entre le savoir philosophique et la conception technocratique. Distinction d'autant plus nécessaire que l'on a souvent attribué à Platon une sorte d'approche "technocratique" de la politique. La démarche platonicienne se trouve, à notre avis, à l'autre bout de toute tendance à caractère technocratique et pour deux raisons: d'une part, la "compétence" que Platon exige de l'homme d'État, reste toujours d'ordre moral et philosophique. Si une connaissance dite technique, est envisagée, elle repose toujours sur une vision globale des fins de la politique. D'autre part, une politique "technocratique" est envisageable dans le cadre d'une société moderne. Il nous semble que dans la petite cité d'Athènes, avec un appareil d'État très faible, une telle politique perdrait, par définition, sa raison d'être.

Le philosophe platonicien, il faut le souligner, cherche toujours à fabriquer des images d'ensemble, il est synoptique. Et, à la limite, s'il était spécialiste en quelque chose, il serait, comme le dirait François Châtelet, « un spécialiste de l'universel »<sup>340</sup>.

Nous avons vu que si, en philosophie, rien n'est au-dessus de la science, en politique rien ne saurait être au dessus du philosophe, possédant le réel ou le virtuel de la science, pas même les lois: «c'est que la loi dit Platon, ne pourra jamais embrasser exactement ce qui est le meilleur et le plus juste pour tout le monde à la fois, pour y conformer ses prescriptions: car les différences qui sont entre les individus et entre les actions, et le fait qu'aucune chose humaine, pour ainsi dire, ne reste jamais en repos interdisent à toute science, quelle qu'elle soit, de promulguer en aucune matière une règle simple qui s'applique à tout et à tous les temps »<sup>341</sup>. On assiste donc à une inversion totale des rapports entre la loi et la magistrature. La légalité, dans une cité se trouve privée de sens. Le syllogisme platonicien est cohérent et va à l'extrême. « Il existe une vérité politique. Or, une vérité ne peut évidemment dépendre ni de l'arbitraire individuel, ni du consentement, ni de la convention ou du contrat »<sup>342</sup>.

La seule légitimité possible est donc celle de la science. Platon est cohérent : le philosophe-roi est une sorte d'homme-divin. Son apparition sur la scène politique signifie la fin de la socialisation de la politique. La politique ne peut plus être l'affaire de tous et, surtout, elle ne peut plus être au milieu.

A cet effet, l'institution de la cité juste où la classe des philosophes règne et où toutes les autres classes se tiennent docilement à leur place, est pour Platon, la seule possibilité pour qu'une harmonie réelle et durable puisse enfin s'instaurer. L'exigence de l'harmonie et de la paix sociale est fondamentale dans toute la

<sup>340</sup> CHÂTELET (F).- La philosophie, (Paris, Hachette, 1981) P. 63

<sup>341</sup> PLATON.- Le politique 294 a (Paris, Les Belles Lettres - 1968), traduction de Léon ROBIN

<sup>342</sup> LACHIEZE-REY (P).- Les idées morales sociales et politiques de Platon (Paris, J. Vrin, 1959) P.186

démarche de La République mais, elle prend toute sa signification quand on la met en relation avec l'expérience des décennies de guerres et de discorde qui ont marqué la vie des cités grecques. De l'oligarchie à la tyrannie, la constatation du philosophe reste toujours la même : en effet, chacune de ces états, quel qu'il soit, « contient deux Etats ennemis l'un de l'autre, celui des pauvres et celui des riches et chacun de ces deux-ci se subdivise encore en beaucoup d'autres »<sup>343</sup>.

Désormais, définir la cité juste, c'est définir un ordre politique constitué de telle façon que l'harmonie y soit naturelle et apte à écarter toute division .

Or, deux institutions sociales, établies de longue date dans l'histoire de l'humanité, se considèrent, dans l'axiologie de la cité idéale, comme susceptibles d'empêcher la réalisation de cette sorte d'harmonie. La propriété privée et la famille, par l'amour de l'argent et les attachements de toute sorte qu'elles engendrent, ne permettent pas aux gardiens de se consacrer, sans partage et sans détour, au service de la *polis*. Elles constituent ainsi des facteurs de pression, de division et de discorde, donc des obstacles à éliminer.

Or, la communauté des biens, la communauté des femmes et des enfants sont deux institutions qui tendent à réaliser au plus haut degré, la solidarité et l'union dans la cité parfaite et pour le plus grand bien de l'État, puisque « pour l'État (...) le plus grand bien est celui qui l'unit et le rend un »<sup>344</sup>. Mais, la question qui préoccupe Platon est la suivante : comment peut-on éviter que les gardiens, en abusant de leur force de protecteurs bienveillants, ne deviennent des maîtres sauvages? En prévoyant que leur éducation et leur sagesse ne sauraient être une garantie suffisante. Donc, Platon propose l'abolition de la propriété individuelle comme mesure institutionnelle appropriée pour éliminer l'une des causes les plus importantes de la déchéance morale. Parce que, « dès qu'ils auront en propre comme les autres un champ, des

<sup>343</sup> PLATON.- République IV, 421 d - 422 c

<sup>344</sup> PLATON.- République V, 462 b

maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs et de défenseurs de la cité, ses tyrans et ses ennemis »<sup>345</sup>. A l'objection légitime que les gardiens ne sauraient nullement être heureux ainsi, ne jouissant d'aucun avantage comme les gouverneurs des autres États, Platon répond que « notre but, en fondant un État, n'est pas de rendre une classe unique des citoyens particulièrement heureuse, mais d'assurer le plus grand bonheur possible à l'État tout entier »<sup>346</sup>. Aussi, « (...) nous formons, nous des gardiens véritables, incapables de faire du mal à l'État »<sup>347</sup>.

Cependant il est important de souligner que, c'est seulement aux classes supérieures que s'applique la communauté des biens.

De plus, ce qui est mis en commun, ce sont seulement les produits (dont les moyens de production se trouvent, aux mains de la classe inférieure) et cela pour une répartition égale. Il ne s'agit donc pas d'une répartition des biens selon les besoins de chacun.

Platon ne cherche pas à créer les conditions d'une égalité matérielle ; pour lui, l'abolition de la propriété privée n'est pas, par conséquent, d'inspiration égalitariste<sup>348</sup>, elle ne relève pas, non plus de la justice distributive : à chacun selon ses besoins ou selon ses oeuvres. Platon ne cherche nullement à appliquer cette règle à la répartition des biens. La communauté des biens sert plutôt une fin politique et morale rigoureusement déterminée, à savoir empêcher le développement des différences sociales, cause de corruption morale et de division sociale et politique.

<sup>345</sup> PLATON.- République III, 417 a

<sup>346</sup> PLATON.- République IV, 420 b

<sup>347</sup> PLATON.- République IV, 421 b

<sup>348</sup> Quand Aristote critique la communauté des biens, ainsi qu'elle se présente dans La République, il ne le fait pas, lui non plus, du point de vue du juste ou de l'injuste. Puisque la pensée ancienne est plus inégalitaire .

Aussi « ces femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous ; aucune n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; les enfants aussi seront communs et le père ne connaîtra son fils ni le fils son père »<sup>349</sup>.

« Quant aux enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront soumis à un comité constitué pour eux, qui sera composé d'hommes ou des femmes ou de deux sexes puisque les fonctions publiques sont communes aux hommes et aux femmes »<sup>350</sup>. En fait, l'abolition de la famille ne signifie pourtant pas libertinage ou règne du hasard dans les "unions" des hommes et des femmes. Il s'agit bien du contraire puisque le système est très sévèrement réglementé par l'État et la communauté des femmes-enfants constitue une institution très importante pour le maintien et la reproduction de l'État juste.

Au sujet de la communauté des femmes et des enfants, il est nécessaire de rappeler que cette communauté concerne exclusivement la classe des gardiens et des magistrats. Les magistrats déterminent le nombre de ces unions pour éviter une augmentation non désirée de la population, ils surveillent aussi, incitent et, dans une certaine mesure, déterminent les mariages, selon les critères eugénistes afin d'éviter la dégénérescence raciale de la classe dirigeante. Et toujours dans le cadre d'une politique raciale sévère, Platon recommande l'infanticide pour les enfants « qui seraient venus au monde avec quelque difformité »<sup>351</sup>.

Par ailleurs, si Platon a supprimé la famille, ce n'était que pour la reconstruire, l'élargir, pour créer le sentiment que tous appartiennent à la même et unique famille de l'État. Mais, afin d'éviter le plus grand danger qui menace la "tête" de cette

<sup>349</sup> PLATON.- République V, 457 d

<sup>350</sup> PLATON.- République V, 460 b

<sup>351</sup> PLATON.- République V, 460 c

grande famille, à savoir la dégénérescence raciale de la classe dirigeante, une politique eugéniste devient donc nécessaire.

L'aspect le plus remarquable des propositions "communistes" de Platon, est la découverte des liens existant entre les phénomènes économiques, sociaux et politiques. En effet, il n'est pas possible, selon le raisonnement platonicien, de préserver l'unité interne de la classe dirigeante sans éliminer les rivalités économiques qui engendrent la désunion et, par là, la ruine de la cité. La structure psychologique de l'homme, son éducation morale, incapables d'écarter le danger de la division, ne suffisent pas ou ne suffisent plus. Il faut donc s'occuper de l'institution économique qui, dans une certaine mesure, se trouve, c'est maintenant évident, à la base de la formation psychologique et morale de l'homme. L'aspect institutionnel se montre plus fort que l'aspect moral du problème: voilà, à notre avis, l'affirmation implicite de toute l'analyse platonicienne sur la propriété privée. L'individu, être social, capable du bien ou du mal, n'est pas aussi libre et indépendant qu'on aurait pu le croire.

Avec l'exclusion de la propriété et la famille, la politique raciale, l'infanticide et la stricte réglementation des mariages par l'État, une conception étatique commence peu à peu à se dessiner. Une conception de l'État selon laquelle l'individu doit, non seulement, s'intégrer à l'ensemble mais, s'y soumettre. L'économie intérieure de l'État doit accéder à une unité maximum et en s'unifiant de plus en plus, devenir famille et de famille, individu : « la famille, en effet, est plus une, dirait Aristote, que la cité et l'individu plus que la famille »<sup>352</sup>.

Le rôle de la cité n'est pas d'embrigader le citoyen, mais de lui offrir les conditions idéales au plein épanouissement de ses facultés naturelles. Puisque c'est la cité entière qui procède à l'éducation du citoyen. L'éducation est une dialectique en acte, souple et réceptive au changement.

---

<sup>352</sup> ARISTOTE.- Les politiques III , 1261 a (Garnier, Flammarion, 1990), traduction, de Pierre PELLEGRIN.

Construire un modèle d'éducation, suppose donc avant la construction d'une cité vivante et non pas statique, une cité à histoire, une cité où s'inscrit un certain devenir ; une certaine finalité.

L'enrôlement de la cité dans le temps est ce qui impose à la vie de la cité un certain sens et pas un autre, son mouvement vers un certain bien commun et non pas vers tous les biens. Le caractère temporel de la cité impose que soient retenues et réalisées dans le présent les leçons qu'enseigne le passé, vécues dans le présent et projetées dans le futur des espoirs de mieux être qu'ont fait naître les expériences vécues et actuelles.

Dans le passé, nous pouvons lire de façon critique la vie des anciens, leur sagesse, et la perfection à laquelle ils ont pu conduire leur vie. Dans le présent, le vécu quotidien des hommes nous révèle l'héritage en bien ou en mal qu'ils ont reçu du passé, l'amélioration ou la dégénérescence de valeurs passées. Connaître son passé (ses racines), son présent (ce qu'on est), permet de construire ce qu'on veut être, ce qu'on devrait être. Le devoir être de l'homme que l'éducation doit réaliser se lit dans la vie passée et présente des hommes et des cités. Les cités sont en quelque sorte le reflet du caractère dominant de leurs citoyens: « sais-tu bien que nécessairement il existe juste autant d'espèces de tempéraments d'hommes qu'il en existe aussi de régimes politiques ? »<sup>353</sup>.

L'erreur en matière d'éducation serait de ne pas nous étonner ; de ce fait de la prendre pour vérité allant de soi et de justifier l'éducation par le régime de la cité. Ce serait masquer les autres caractères du citoyen qui devant entrer dans sa définition. Ce serait aussi ignorer dans le citoyen la présence active de *Cronos* par qui il mène une vie mouvementée, pleine de rebondissements. Le temps en fait, contient donc le

---

<sup>353</sup> PLATON.- République VIII, 546 a

pourquoi et le comment de l'évolution des cités, de la mutation de leurs régimes, car en tant que devenir, toutes choses portent son empreinte. L'Aristocratie ou le gouvernement des excellents est le meilleur de tous les régimes, à condition qu'elle ait pour territoire une cité parfaite telle que l'ont fondée Socrate et ses amis. Soit donc au commencement une cité juste, comment dégénérerait-elle? « Ceci d'ailleurs n'est-il pas un principe absolu que pour tout régime politique, l'origine de sa transformation réside dans ce qui, en ce régime détient précisément les charges de la cité, lorsqu'une dissension s'élève au sein même de cette partie? »<sup>354</sup>.

Le changement, la dégradation, trouve ses racines dans l'équipe gouvernante, ce qui peut paraître surprenant, vu le soin qui aura été mis à son élection et à sa formation. La dégénérescence est manifestée par un conflit interne au régime, et aucun régime, pas même l'aristocratie, n'est à l'abri de la possibilité d'un conflit. « Il est certes difficile qu'une révolution éprouve une cité composée de la sorte (la cité de Platon) ; cependant puisque tout ce qui est né est sujet à se corrompre, une pareille composition ne subsistera pas non plus à la totalité du temps »<sup>355</sup>.

C'est donc même une nécessité pour la cité idéale de connaître la chute, ainsi le veut Cronos. Et la désagrégation de l'Aristocratie commence avec la venue de nouveaux membres au sein de sa cité.

C'est de la génération montante, selon Platon, que viendra la contestation parce que sa naissance n'aura pas respectés les ordres de *Cronos* qui fixent une période pour cela, et parce que ses pères auront ignorées les règles qui doivent présider aux accouplements entre hommes et femmes. Les fils de la violation des lois de *Cronos* contesteront à leurs pères leurs fonctions de gardiens de la cité et obtiendront d'eux pour être apaisés, des propriétés privées. Et ce compromis auxquels ils sont parvenus

---

<sup>354</sup> PLATON.- République VII , 551 a - 551 b

fera leur gloire et peu à peu naîtra en eux le désir de toujours avoir le dessus et d'être vénérés à l'égal de leurs pères. Dans leur éducation ils préféreront le maniement des armes et la gymnastique à l'étude de la philosophie, convaincus qu'ils sont, que seuls le courage et la force des armes peuvent satisfaire leurs désirs d'honneur. C'est la cité Homérique ou Spartiate. Et voici formé en ces fils d'Aristocrate, de futurs gardiens de cités timocratiques parce qu'en eux domine un caractère, l'ardeur du sentiment pour la conquête des honneurs.

A son tour, la timocratie engendra l'oligarchie ou le gouvernement des riches de la même manière que l'Aristocratie a engendré la timocratie. Grâce à son courage, le timocrate fera des conquêtes, étendra son territoire et amassera des richesses. Les fils de ce régime naîtront donc dans l'opulence, et d'avoir trouvé la fortune sans n'avoir rien fait pour l'acquérir, les détournera des vertus guerrières vers l'Amour des richesses : c'est Athènes. Ils « posent alors en loi que le corps oligarchique des citoyens a une limite, fixée par le montant de sa fortune »<sup>356</sup>. L'oligarque est riche mais avare. Il vit dans la peur perpétuelle de perdre ses biens. Aussi a-t-il souvent le dessous dans tout conflit parce qu'il se retient de tout engager dans sa lutte.

De l'oligarchie naîtra la démocratie ou le gouvernement du nombre, de la majorité en langage moderne. Parce que l'oligarque est riche, il entend pouvoir dépenser librement son argent, comme le gagner impunément. Alors il édictera des lois sur la liberté de s'enrichir et de dépenser. Il multipliera les besoins et les plaisirs vains. L'oligarque préfère faire appel à des mercenaires que de porter lui-même les armes. Il s'ensuit dans ce régime, le mépris du pauvre, l'insouciance pour la vertu, la licence des mœurs. Alors vient la démocratie où tous prétendent être égaux et avoir les mêmes droits.

---

<sup>355</sup> PLATON.- République VIII , 546 a

<sup>356</sup> PLATON.- République VIII , 551 a - 551 b

Elle se révolte contre la tutelle du riche et institue le peuple comme souverain. Ceux des fils de l'oligarchie qui se déclarent amis du peuple deviennent des gardiens de cité : ce sont les beaux parleurs, des sophistes. La démocratie se fixe pour bien la liberté et traite avec les mêmes égards, les égaux et les inégaux. Mais la soif de la liberté va gagner peu à peu tous les citoyens et les amènera à la désobéissance, au refus d'être commandés, et ce, en invoquant leur liberté, il n'y a plus de hiérarchie qui tienne. « Dans une pareille cité, le maître a peur de l'écolier et il l'adule. L'écolier a le mépris du maître, et de même à l'égard du pédagogue; d'une façon générale, les jeunes donnent l'air d'être les vieux et ils leur tiennent tête en paroles comme en actes, tandis que les vieillards, pleins de condescendance pour les forces de la jeunesse, se gorgent de badinages à l'imitation de cette jeunesse, afin de ne point passer pour des gens moroses et pour des despotes »<sup>357</sup>. Bien des parents en ce siècle de l'enfant-roi pourraient se reconnaître, eux et leurs enfants, dans cette description du régime de la liberté.

Et en voici la conséquence, trop de liberté mène à trop de servitude, la tyrannie succède à la démocratie. En démocratie, ceux qui pilotent le peuple, dirigent. Mais il existe toujours des mécontents qui ne peuvent pas vivre concrètement leur liberté de tout faire. Ils fomentent, dans l'ombre, des révolutions contre le président élu à la majorité. Et ce dernier, lorsqu'il les découvre, ne peut que se comporter alors en tyran. D'où la construction de prisons pour écarter les gêneurs ; il bannit et fait mettre à mort les plus téméraires de ses ennemis, s'entoure d'une garde de corps lourdement armée pour sa propre sécurité, tandis que le peuple vit dans l'insécurité. Le tyran s'isole et se soustrait à l'approche de tous parce qu'il ne voit partout que complot contre sa personne. Le tyran devient esclave de son pouvoir, esclave de son vouloir-persévérer-dans-l'existence. Voici comment de la liberté, naît l'esclavage de la tyrannie. « A la place de sa fameuse liberté aussi large que malencontreuse, le

---

<sup>357</sup> PLATON.- République VIII , 363 a - 363 b

peuple s'est vêtu d'esclavage, et du plus intolérable, de plus amer: celui qui l'asservit à un esclave? »<sup>358</sup>. Cela la Sparte totalitaire nous l'a assez montré.

Ce long examen des différents régimes, de leur génération et corruption, montre bien que le devenir est inscrit dans toute forme de cité, mais que ce qui l'accélère, c'est l'absence d'unité de la cité autour d'un bien commun.

*Cronos*, c'est ce qui donne aussi à l'éducation une légitimité autre que pragmatique. Et c'est le cas d'évoquer ici un fameux nom, celui d'Isocrate. Ce contemporain de Socrate à qui les historiens de la philosophie de l'éducation accordent souvent avec empressement l'honneur d'être le plus grand éducateur grec<sup>359</sup>, a vu dans la rhétorique le moyen privilégié de L'éducation.

Isocrate assigne comme finalité à son système éducatif, la formation d'hommes d'action au caractère à la fois moral et politique : « des citoyens décidés à faire leur devoir, (qui) doivent non pas remplir les portiques de textes de lois, mais posséder dans leurs âmes la justice; ce ne sont pas les décrets, ce sont les mœurs qui font la bonne administration des cités »<sup>360</sup>.

Et pour y parvenir Isocrate propose à ses disciples de se consacrer avec ardeur à l'étude de la science de persuasion et non de celle de la vérité. Même les mauvais naturels, selon lui, « deviendraient tout de même meilleurs et plus estimables, s'ils mettaient leur point d'honneur à bien parler et ambitionnaient de pouvoir persuader autrui »<sup>361</sup>.

<sup>358</sup> PLATON.- *République* VIII , 569 c

<sup>359</sup> On peut se reporter à ce propos à la critique de Jaeger (W.) dans l'introduction au tome 1 de sa *paideia*, où il pense au contraire que si la civilisation grecque dans son ensemble a "inventé la paideia", c'est à PLATON qu'il revient d'avoir donné à cette entreprise une assise solide en faisant reposer l'éducation sur la connaissance, légitimant ainsi du même coup la politique de la morale. La portée universelle de l'éducation grecque n'a vu le jour qu'avec la définition de l'arète en fonction des désirs de l'âme et de leur hiérarchie, et c'est à PLATON qu'on le doit .

<sup>360</sup> ISOCRATE.- *Aréopagitique* (Paris, Les Belles Lettres, 1942) P. 41 , traduction de Paul MAZON

<sup>361</sup> ISOCRATE.- *Antidosis* (Paris, Les Belles Lettres, 1942) P. 275, traduction de Paul MAZON

Mais c'est là méconnaître la vraie science qu'est la politique et dont la possession passe nécessairement par l'étude préalable de la philosophie et de la dialectique. Or Isocrate conseille au jeune de n'y consacrer que très peu de temps et «non point laisser leurs facultés naturelles s'ossifier dans ces travaux et s'enliser dans les discussions des ancêtres philosophes »<sup>362</sup>. Isocrate recherche l'efficacité et non la vérité. Ce faisant, il manque de donner à son éducation un objet universel, parce qu'il omet de porter un intérêt à l'étude de la nature réelle de l'âme humaine et de son désir profond qui est d'accéder à la vérité divine par la contemplation.

Il y a nécessité pour toute éducation, d'œuvrer à l'unification de toutes les catégories sociales qui composent une cité en les faisant communier à un idéal commun, en focalisant toutes leurs énergies sur la réalisation d'un certain bien. Cela exige qu'il soit établi entre les différentes classes sociales une perméabilité qui permette de passer de l'une à l'autre si on s'en montre digne. C'est là toute la tâche de l'éducation : faire en sorte que chacun durant le temps de sa formation, ait les mêmes chances que tous d'accéder au rang qui lui sied de nature, et une fois installé dans ce rang, s'en contenter et ne pas envier les autres.

L'Athénien, à travers une argumentation fondée, montre que l'éducation fait partie intégrante de l'étude structurelle de la cité. Une cité pour lui, ne peut réellement fonctionner sans faire intervenir l'éducation. L'éducation est comme le fondement de toute cité qui cherche à tendre vers la perfection. Par conséquent, la cité pour se maintenir doit mettre l'accent sur l'éducation : « Donc, pour le dire en peu de mots, il faut que ceux qui ont charge de la cité s'attachent à ce que l'éducation ne s'altère point à leur insu, qu'en toute occasion ils veillent sur elle et, avec tout le soin possible »<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> PLATON.- Phèdre 279 a (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>363</sup> PLATON.- République IV, 423 c - 424 c

Platon, pour démontrer la nécessité pour les gardiens d'être éduqués, procède par analogie. A travers cette comparaison des jeunes guerriers aux chiens de race, Platon veut montrer qu'une éducation de l'intelligence de ces jeunes est fondamentale afin de parfaire leur comportement qui doit être à la fois féroce et docile : « Il faut qu'ils soient doux envers les leurs, et rudes envers les ennemis; sinon, ils n'attendent pas que d'autres détruisent la cité »<sup>364</sup>. Cette analogie a simplement permis à Socrate de rendre plus efficace l'idée selon laquelle l'éducation des jeunes guerriers est d'une importance capitale dans le cadre d'une cité parfaite.

Par ailleurs, l'Athénien trouve que l'éducation doit guider l'esprit de toute personne vers le bien et non vers le mal. Platon refuse que l'éducation se fasse avec force, la méthode d'éducation doit être bien ficelée de sorte à attirer les jeunes enfants qui découvriront au fur à mesure que se fait leur éducation, que les choses mauvaises doivent être rejetées de même que les gens aux attitudes laides ne doivent pas être des exemples à copier. Ils doivent apprendre à cultiver la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Pour tout dire, la morale doit être une partie intégrante de leur vie quotidienne. L'éducation doit pouvoir conduire tout homme vers la lumière : « L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer ; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction »<sup>365</sup>.

Pour l'Athénien, tout part de l'éducation ; voilà pourquoi une attention doit être accordée à l'éducation de toute cité et cela doit se ressentir dans les attitudes : styles de coiffure, habillement, conduite, expressions, agissements. Car une cité bien ordonnée, c'est celle qui a su mettre un accent particulier à l'éducation de ses

<sup>364</sup> PLATON.- République IV , 374 e - 375 d

<sup>365</sup> PLATON.- République VII , 518 c - 519 c

citoyens. En fait pour Socrate, une cité bien éduquée n'a pas besoin de multiplier les lois, de même que les cités au sein desquelles les citoyens sont mal éduqués, et mettent leur intérêt propre au devant de celui de la société tout entière. Il se trouve même que les législateurs perdent leur temps à multiplier les lois dans les cités aux citoyens mal éduqués étant donné que les abus continueront de se produire : « ces hommes-là ! ils font des lois sur des sujets que nous avons énumérés tout à l'heure, et les réforment, s'imaginant qu'ils parviendront à mettre fin aux fraudes qui se commettent dans les contrats et dans les affaires dont nous parlions tantôt : ils ne savent pas qu'en réalité ils coupent les têtes d'une hydre (...) dans une cité mal ou bien gouvernée, le véritable législateur dût se mettre en peine de ce genre de lois : dans la première parce qu'elles sont inutiles et de nul effet, dans la seconde parce que n'importe qui en trouvera une partie, et que l'autre découlera d'elle-même des institutions déjà établies »<sup>366</sup>.

De l'éducation des citoyens découle l'unité de la cité. L'unité contribue à parfaire la cité à travers une symbiose entre ses citoyens qui forment désormais un tout, un bloc compact au sein duquel les intérêts personnels sont gelés au profit des intérêts de la cité.

Mais, la justice conduisant au bonheur dans la cité est-elle comparable à la justice telle qu'elle doit être dans l'individu ?

---

<sup>366</sup> PLATON.- République IV, 426 b - 427 c

## CHAPITRE DEUXIÈME : LA JUSTICE DANS L'INDIVIDU

### I - La composition de l'âme

Comment se manifeste la justice dans l'individu selon Platon ? Pour Platon si connaître, c'est saisir l'essence de chaque chose, c'est avoir en dernier lieu, la connaissance du beau, du juste, du bon en soi ; si connaître c'est appréhender ces réalités qui existent indubitablement<sup>367</sup>, et qui ne sont perçues que par l'âme seule, il faut donc, constamment et ardemment s'efforcer d'affranchir et séparer l'âme du corps. Car, ce n'est qu'une fois dégagée du corps, comme d'une chair, et purifiée de ses souillures, que l'âme pourra se recueillir et se ramasser en elle-même.

L'âme est l'essence même de l'homme. Sa fonction est toute intellectuelle, et pour être en accord avec les réalités auxquelles elle est apparentée<sup>368</sup> elle doit, non seulement, être juste et amie de la vertu, mais aussi se purifier et se détacher de tout commerce avec le corps en niant le sensible lui-même.

Socrate dans La République fait de l'âme une entité triple, composée d'une partie concupiscible, *l'Epithumia*, d'une seconde irascible, le *thumos*, et d'une troisième raisonnable, le Noûs. Cette composition obéit, en fait au principe de non-contradiction qui énonce qu'une seule et même chose ne peut pas, simultanément et sous le même rapport, subir et exercer des actions contraires<sup>369</sup>.

On souligne que l'élément concupiscible, irrationnel et ami des satisfactions et des plaisirs charnels, est celui, par lequel l'âme désire avec cupidité et sans retenue. Chez tous les hommes, surtout chez ceux qui paraissent les plus vertueux et les plus sages, il y a ces désirs sauvages, terribles et sans loi. Cette partie bestiale s'éveille

---

<sup>367</sup> PLATON.- Phédon 74 b

<sup>368</sup> PLATON.- Phédon 77 a

<sup>369</sup> PLATON.- République IV, 436 d

pendant le sommeil, « quand elle est affranchie de toute honte et de toute prudence, elle satisfait alors, en imagination tous ses appétits; elle s'unit avec un dieu ou une bête, commet l'inceste, tue »<sup>370</sup> en sorte que le parfait scélérat est celui qui, à l'état de veille, réalise tous les désirs qu'il avait à l'état de songe.

Quant à l'élément irascible de l'âme, le *thumos*, il est celui par lequel nous nous indignons; ami de la victoire et de l'honneur, il est l'auxiliaire naturel de la raison et du Noûs. Quand il est entraîné par ses passions, il s'écarte de la voie raisonnable. L'homme, dit Socrate, entre en ardente colère contre l'élément concupiscible, contre cette partie bestiale qui lui fait violence. Ami de la raison, le *thumos*, toutefois, ne se confond pas avec celle-ci, puisque les animaux et les enfants, poursuit Socrate, tout en étant naturellement dépourvus d'élément raisonnable, ont néanmoins des réactions sensées. C'est pourquoi, tout en allant fondamentalement dans le sens du Noûs, le *thumos*, noble en soi et ami du bien, peut parfois être débordé par l'âme tyrannique; ainsi, quand l'amour de l'honneur est recherché uniquement pour lui-même; le *thumos*, outrepassant ses droits, usurpe au Noûs sa fonction organisatrice et dominatrice, et se transforme en passion; de la même façon, quand le courage est cultivé, seul, et qu'il se prend pour la vertu tout entière; il détruit la vertu et la justice de l'âme.

Or l'élément raisonnable, le Noûs, est celui par lequel l'homme connaît ; ami du savoir et de la sagesse, il commande aux deux autres éléments, modérant les appétits du premier, et abaissant les ambitions du second. Son désir est s'unir à l'un immuable, souverain bien ; mais cette union ne peut être qu'intuitive, irrationnelle et passagère, puisque le bien, principe intelligible et source de toutes les idées, règne au delà du monde perçu par la seule raison. Dans la contemplation de l'un, l'âme rejoint momentanément son essence, et trouve enfin sa complète réalisation.

---

<sup>370</sup> PLATON.- République V, 571 d

Si nous regardons les rôles respectifs des trois parties de l'âme, et les différents objets de leurs soins, nous pouvons réduire cette tripartition à une bipartition. Nous avons d'un côté, une partie sauvage et bestiale, et de l'autre, une partie sage et divine. La première apporte au corps la nourriture et les honneurs dont il a besoin, la seconde apporte à l'âme l'intelligence et la sagesse afin de pallier l'ignorance et la déraison.

Notre interprétation rejoint ici la thèse développée dans le Timée où Socrate nous enseigne qu' « il y a naturellement chez l'homme, deux sortes de désirs, l'un, qui vient du corps, celui de la nourriture, et l'autre, qui vient de ce qu'il y a de plus divin en nous, le désir de la sagesse »<sup>371</sup>.

Il est toutefois évident que le corps, muable et mortel, a moins de réalité que l'âme, immuable et immortelle ; en conséquence, les honneurs et le gain, qui servent à l'entretien de l'âme ; il s'ensuit que l'âme du philosophe, ami de la sagesse et de la justice, et chez qui domine l'élément rationnel, a plus de réalité et de valeur que l'âme du tyran, assaillie par les passions et les désirs violents. La première est maîtresse d'elle-même, en ce sens qu'il ne s'élève jamais aucune sédition entre ses parties, chacune se tenant dans les limites de ses fonctions; la seconde en revanche, ne fait jamais ce qu'elle veut tout entière. Nous pouvons dire que le tyran est esclave au sens plein du mot, de son âme irrationnelle et appétitive.

L'aliénation de l'âme réside dans l'usurpation de pouvoir des éléments irrationnels qui la composent, et ce n'est qu'en gardant un parfait accord entre ses parties que, de multiple qu'elle était, l'âme devient absolument une<sup>372</sup>, tempérante et harmonieuse ; et c'est cette unité, poursuit Socrate qui fait l'âme juste.

<sup>371</sup> PLATON.- Timée 88 b (Paris, Editions Gallimard, 1950)

<sup>372</sup> PLATON.- République X , 611 c

L'âme nous apparaît donc comme une entité tripartite. Néanmoins, la théorie de l'âme une et donc immortelle du Phédon, y demeure sous-jacente puisque nous dit Socrate, l'âme doit être un assemblage parfait pour être considérée comme immortelle; car poursuit-il, « il est difficile que soit éternel un composé de plusieurs parties, si ces parties ne constituent pas une unité »<sup>373</sup>.

Si la perfection de l'assemblage naît du juste équilibre entre les différentes parties, seule, l'âme juste, serait immortelle. Or, l'immortalité n'est pas une récompense accordée par les dieux pour une bonne conduite, exception faite pour l'âme philosophe du Phèdre, mais, comme nous l'a enseigné le Phédon ; elle est une qualité essentielle de l'âme, inhérente à la nature de celle-ci comme essence et principe de vie.

De plus, à la différence des autres choses, et notamment du corps, « le vice de l'âme, son mal propre, l'injustice se révèle incapable de la détruire »<sup>374</sup> ; à la différence de la maladie qui peut tuer le corps, comme l'ophtalmie détruit les yeux, la pourriture, le bois, ou la nielle, le blé, les vices de l'âme, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté ou l'ignorance ne font pas mourir l'âme. Il n'est pas un mal, propre ou étranger, qui puisse supprimer l'âme, elle doit toujours exister puisque toutes les âmes sont immortelles. S'il en est ainsi, l'âme est une, immuable si seulement si elle est en harmonie avec ce qui est et ce qui la nourrit.

De fait, dit Socrate, si nous la contemplons avec les yeux de l'esprit, et considérons les objets qu'elle atteint et la compagnie qu'elle recherche en vertu de sa parenté avec le divin, l'immortel et l'éternel, la véritable essence de l'âme semble effectivement être l'élément raisonnable de sa nature, le Noûs, amoureux de la vérité et de la justice.

<sup>373</sup> PLATON.- République X , 610 c

<sup>374</sup> PLATON.- République X , 650 c

En effet si l'âme est uniquement Noûs, stable, immuable et toujours identique à elle-même, comment peut-elle être également principe de mouvement dans le sensible? Comment peut-elle animer des corps inanimés?

Si l'âme est motrice, et elle l'est, dit Platon, sa constitution implique nécessairement une certaine dualité : Etre en soi, et être en l'autre qu'elle meut. Avec Léon Robin, nous pensons que le mouvement « est naturellement lié à l'autre »<sup>375</sup>. Donc si l'âme est "même", uniquement âme raisonnable, pure et divine, comment pouvons-nous expliquer, d'une part, son action motrice, d'autre part, ses égarements, puisque du divin ne peut naître que de la justice ; du même ne peut naître que du même.

Nous estimons avec Joseph Moreau que, ce qui fonde l'unité de l'âme dans La République, c'est son amour et son désir du bien<sup>376</sup>. Certes, ce bien ne peut être toujours parfaitement perçu, il peut être plus ou moins pur et confondu avec le bien-être, sa perception peut être incertaine, même déviée. Toutefois, l'âme en tant que désir du bien, source de toutes les essences et de toutes les existences, cherche à s'unir avec lui, et son plus grand bonheur réside dans sa seule contemplation.

Ceci dit, tout homme a en lui, ce désir essentiel du bien que manifeste l'âme tout entière, aussi bien le Noûs que le *thumos* ou l'*Epithumia*.

Certes, l'âme n'est vraiment elle-même que dans la mesure où le Noûs, par sa fonction de connaissance, domine les autres parties et leur impose sagesse et modération. L'éminence de sa nature réside dans cette faculté qu'elle a de connaître l'intelligible et l'un auquel elle désire s'unir. Aussi pour être juste et sage, l'homme doit-il nécessairement cultiver cette aptitude au savoir qu'il possède naturellement, et qui ne peut pleinement s'épanouir que lorsque l'âme s'est totalement dégagée du sensible et de la contingence du concret.

---

<sup>375</sup> ROBIN (L.).- La théorie Platonicienne de l'Amour, (Paris, PUF, 1964) P. 136

<sup>376</sup> MOREAU (J.).- Platon et la connaissance de l'Être in, revue des études anciennes - Paris, 1953

## II - La fonction de l'âme

Quelle est la fonction de l'âme dans la perspective platonicienne ?

Pour l'Athénien, justice, tempérance, courage et sagesse coexistent toutes quatre ensemble dans et par une sorte d'interdépendance, mais la plus grande de ces vertus, c'est la justice. Elle est à la fois principe géométrique, principe énergétique et principe téléologique des trois autres.

Principe générique, elle l'est en tant qu'elle préside à l'avènement de toute vertu et la fonde: c'est la justice qui légitime et justifie qu'on soit tempérant, courageux ou sage, car elle est un certain équilibre (pas n'importe lequel) entre des extrêmes. Supprimer la justice et le courage devient barbarie, la tempérance, laisser-aller et la sagesse, ignorance. Et une fois venue à l'existence dans une âme bien disposée, les vertus ont besoin de l'énergie vitale de la justice pour remplir leur fonction propre à l'occasion des conduites à suivre selon les circonstances. En cela, elle est un principe vital, le nerf de la pratique quotidienne des vertus.

C'est encore et enfin la justice qui se donne aux vertus comme finalité de leur mouvement. Tempérance, sagesse et courage concourent toutes trois à la réalisation de la justice. On peut donc affirmer que la justice est l'ensemble des vertus puisque toutes proviennent d'elle et retournent à elle. Pour Socrate, la notion de justice doit trouver dans la vie de tous les jours son champ d'application. Et l'exemple de Criton doit pouvoir nous édifier en ce sens : car, condamné à mourir, Socrate reçoit dans sa prison son ami Criton qui lui propose de s'évader, et c'est l'occasion pour lui de mettre en application l'enseignement théorique qu'il a donné aux Athéniens, à savoir que les hommes n'ont rien de plus précieux que la vertu et la justice, la légalité et les lois. Socrate réplique donc à Criton en lui demandant: « Si l'on a accordé à

quelqu'un qu'une chose est juste, faut-il la faire ou lui manquer de parole? »<sup>377</sup>. A quoi Criton ne peut que répondre : « il faut la faire »<sup>378</sup>.

Voici qui dit que le savoir, loin de nous couper de l'action, nous engage totalement en elle. Le maître et le disciple qui ont su et convaincu qu'il est juste de ne pas répondre à l'injustice par l'injustice, sont d'accord en vertu de ce principe pour ne pas empêcher l'exécution de la condamnation de Socrate. On ne peut trouver un plus bel exemple du lien étroit qui unit la théorie à la pratique. Ceci dit, que serait la justice si elle n'avait qu'une existence en soi et non pas pour soi ?

Le citoyen est un homme double qu'il s'agit de rendre unique. Hors de lui-même, il mène une vie publique tendue vers l'universel, dans les relations qu'il entretient avec les membres de sa famille et les autres citoyens. En lui-même, il mène une vie privée dans son for intérieur où naît l'expérience de sa finitude en tant qu'être singulier. C'est dans ce double rapport à soi-même et à autrui que doit s'exercer la justice pour le rendre un, pur et entièrement disposé à la contemplation.

Platon ne pense pas que l'homme, naisse saint ainsi que le croira plus tard Rousseau. Pour Platon, l'homme est inséparable de la cité qui lui a donné le jour avec en héritage ses vices et ses vertus. Commentant le mythe du Phèdre, madame Janine Chanteur nous fait remarquer avec justesse que « toute naissance, en effet, est l'expression de l'incarnation de l'âme, incapable de s'élever désormais à la contemplation de la beauté dans le monde supra-sensible, ou de maintenir l'attelage ailé au niveau de la vérité qu'elle a pu entrevoir. On peut donc dire de la naissance qu'elle est en quelque sorte, une brisure ontologique et, par conséquent, le signe d'un

<sup>377</sup> PLATON.- Criton 49 d - 50 c (Paris, Gf Flammarion, 1965), traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>378</sup> PLATON.- Criton 49 d - 50 c (Paris, Gf Flammarion, 1965), traduction d'Emile CHAMBRY

manque essentiel, d'une absence, d'un vide qui cherchera à se combler toute la vie durant »<sup>379</sup>.

Platon avait vu juste en matière de psychologie. L'homme vient au monde avec des virtualités, bonnes comme mauvaises, qui se développeront plus tard en vices ou en vertus. Ainsi, pour ce qui est de la justice ou de l'injustice dans l'âme humaine, selon les soins qu'on aura pris pour cultiver l'une ou l'autre, ainsi qu'il en a été lorsqu'il s'agissait de fonder un État juste. Reste maintenant à déterminer si l'âme se compose comme la cité, de trois parties. Or « n'est-ce pas pour nous une nécessité absolue d'accorder qu'en chacun de nous sont en vérité contenues les mêmes formes, les mêmes dispositions morales qui justement existent dans la cité ? Car en celui-ci elles ne sont pas venues d'ailleurs ! »<sup>380</sup>.

Voilà qui dit bien clairement que la cité est la projection agrandie de l'individu et non le contraire. La cité est tempérante, courageuse et sage ou au contraire libertine, lâche et ignorante, parce que toutes ces dispositions sont déjà présentes en chacun de ses citoyens.

L'âme se compose en effet de trois parties, le ventre, le cœur et la tête. Le ventre est le siège de l'*épithumia*, c'est-à-dire des désirs et des passions. Le cœur où réside le *thumos* symbolise le courage. Enfin la tête, siège du Noûs, c'est-à-dire de l'intelligence et de la sagesse. A l'*épithumia* correspond le monde des artisans et des laboureurs, au *thumos*, celui des forces armées et au Noûs, la classe restreinte des philosophes gardiens de la cité.

Il faut remarquer que parce que l'âme est une, il y a en elle une tendance naturelle à l'unité. Mais la présence en elle de l'*épithumia* produit un défaut d'égalité, de justesse et d'harmonie qui engendre entre les hommes et en eux-mêmes

---

<sup>379</sup> CHANTEUR (J.).- Platon - Le désir et la cité (Paris, Sirey, 1980) P. 120-121

une sorte de discorde. Platon consacre de longs développements à l'analyse des désirs en l'homme au livre IV de La République. Il y a une diversité de désirs en l'homme, les uns bonnes, les autres mauvaises. Il y a par exemple le désir de connaissance qui nous pousse aux études d'objet de connaissance.

Mais il y a aussi des désirs de jouissance qui nous poussent au vice. Tous ces désirs, outre qu'ils ont des objets propres de satisfaction comme le breuvage pour la soif, la nourriture pour la faim, mettent l'âme en mouvement en vue de les satisfaire ou au contraire de les réprimer. Aussi peut-il naître des conflits en l'âme lorsqu'elle désire un objet de plaisir d'un côté, et de l'autre, juge que ce plaisir n'est pas un bien pour elle. Il y a conflit en l'âme entre sa partie raisonnable et sa partie déraisonnable. Dans le conflit opposant la violence des désirs à la raison qui calcule et juge, la raison trouve un allié : c'est la fonction médiatrice de l'âme, source d'irritation contre elle-même lorsque, poussée par un désir violent, elle a en même temps la pleine intelligence de sa malfaisance sans pourtant pouvoir lui résister. *Thumos* ou ardeur de sentiment, telle est la deuxième partie de l'âme qu'Homère décrit en ces mots: « se frappant la poitrine; il gourmandait son cœur en ces termes... »<sup>381</sup>.

Voici donc établies, les trois parties de l'âme analogues aux trois classes de la cité, avec leurs fonctions propres et aussi leurs vertus propres : la sagesse trouvant son siège dans le Noûs, le courage et la tempérance dans le *thumos* et l'impétuosité désordonnée dans l'*épithumia*. Ainsi, d'où provient l'injustice entre les parties de l'âme ?

« N'est-il pas vrai qu'elle doit consister en une dimension qui s'élève contre ces trois fonctions, en empiétements mutuels de toute sorte, en une tendance à chacune à faire

---

<sup>380</sup> PLATON.- République IV, 435 d -

<sup>381</sup> PLATON.- République IV, 441 b

des choses qui lui sont étrangères, dans le soulèvement d'une partie de l'âme contre le tout de celle-ci, afin d'y être indûment maîtresse ; ... Ce sont, je crois, des causes de cette sorte, ce sont les mouvements tumultueux divagants de ces parties qui, dirons-nous, engendrent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et, dans l'ensemble, tout ce qui est vice »<sup>382</sup>.

L'injustice est une maladie de l'âme. La santé de l'âme réside dans son unité et son harmonie. Or l'injustice résulte pour elle de son assujettissement total à ses désirs. Le désir provoque en elle l'oubli total de sa nature ontologique, de sa participation à la divinité, à l'éternité. Lorsque la violence des désirs l'emporte sur la raison, le courage et la tempérance, l'âme devient une bête entièrement soumise à ses instincts. La comparaison entre l'homme et l'animal se fonde justement sur la fonction désirante de son âme. « Créer la maladie (en l'âme), c'est faire que commander et être commandé aient lieu, pour l'un par rapport à l'autre contrairement à la nature »<sup>383</sup>. C'est se trouver dans l'état où ce n'est plus la raison qui commande (ce qui lui revient de droit naturel) mais la passion.

Cette situation dans l'individu en tant que sujet particulier se traduit au plan social dans les relations entre citoyens, par une domination des ignorants sur les sages, de l'amour des richesses et les plaisirs de tout genre sur l'amour de la sagesse et des vertus. La discorde de l'âme au niveau de la cité se transforme en guerres intestines entre classes ou groupes d'influences aux intérêts contradictoires.

On peut déjà à la lumière de ce tableau de la dégénérescence de la cité en tant qu'entité politique, et comme conséquence des conflits entre les différentes fonctions de l'âme, comprendre toute l'importance qu'aura l'éducation du citoyen pour

---

<sup>382</sup> PLATON.- République IV, 444 b

<sup>383</sup> PLATON.- République I, 444 d

l'établissement d'une cité juste. Analysant la fonction négative du désir dans la cité, Platon souligne que : « le désir est à l'origine des formes que prennent les sociétés politiques, qu'elles soient démocratiques, oligarchiques ou tyranniques »<sup>384</sup>. Le désir est donc aussi à l'origine de l'injustice. En chacun de nous dort un tyran qui s'ignore, "une espèce de désirs terribles, sauvages, déréglés, même chez ceux des hommes qui paraissent les plus mesurés »<sup>385</sup>.

Au contraire des besoins qui sont en l'homme, en signe de sociabilité, le désir est la marque déposée de tendance naturelle à l'injustice. Il y a une virtualité d'injustice en tout citoyen et qui même chez le meilleur de tous ne cesse de chercher à s'extérioriser. Cette injustice est synonyme d'un mal latent qui n'attend que des conditions d'émergence au plan de l'effectif. Le mal, c'est avant tout le désordre de l'âme. Il est ensuite en nous comme un virus qui met un certain temps à révéler les symptômes de la maladie. Et si nous remplissons toutes les conditions à son développement, alors il envahit tout notre être.

C'est de cette manière que l'injustice vit en nous. Elle prend racine dans le désir et étend ensuite son ombre sur la vie individuelle comme sur la vie publique. L'injustice rend l'âme où elle réside, agitée, angoissée et la met dans des états morbides tels que le corps avec lequel elle compose en est malade lui aussi.

Le grand problème que pose l'injustice est celui de son enrayement ou de sa conversion en justice, sinon du moins sa limitation. Mais l'injuste parfait a perdu la raison et la vision du bien et la force de résister aux plaisirs du monde sensible. Ses oreilles sont sourdes à toute opinion droite, à toute parole de sagesse, à tout appel de vertu, son esprit est encombré de pensées vicieuses et il fait sombre dans son âme. Ceci dit, comment purifier une telle âme et par quel moyen ?

---

<sup>384</sup> PLATON.- République IV, 444 d

D'abord, il faut rappeler que c'est à la cité tout entière que revient le rôle de formation et d'éducation de chacun de ses membres. Elle se sentira alors responsable des citoyens justes et injustes dans les actes qu'ils posent, car elle pâtit ou se réjouit comme eux de tout ce qui arrive par leur entremise. Voici la grande leçon de Platon : Nous sommes tous responsables les uns des autres et la cité doit répondre de chacune de nos actions individuelles. Si cette responsabilité est bien assumée surtout au cours de l'enfance, alors la sociabilité l'emportera sur l'insociabilité en chaque citoyen et la justice se constituera comme règle de vie universelle pour tous.

Nous avons établi la tripartition de l'âme comme une réalité et examiné la fonction négative du désir dans le citoyen avec les conséquences qu'elle entraîne. Mais il y a aussi une fonction positive du désir : « L'Homme fait partie de l'ordre de l'univers qu'il lui faut connaître, s'il sait écouter l'appel de son désir essentiel »<sup>386</sup>, écrit madame Janine Chanteur. Ce désir essentiel est celui de la vérité, vérité déjà connue en d'autres temps avant la chute de l'âme dans le corps sensible. La nécessité d'ordonner la vie et la politique dans la cité sur la base des vertus de sagesse, de courage, de tempérance et de justice résulte de cette autre nécessité qu'il y a pour l'âme de se ressouvenir du monde d'où elle vient et de se tenir prête pour le retour dans ce monde.

Il y a donc en l'homme une fonction positive du désir qui consiste à rassembler toutes ses énergies pour la réalisation de sa finalité première, le retour à la terre natale.

Dans la visée de cette finalité, la justice est à la fois une condition et une disposition indispensable. C'est pourquoi elle doit se donner dans la vie présente comme une finalité seconde, la clef qui au terme de son séjour dans le corps ouvrira à l'âme les portes du monde éternel. La justice au niveau du citoyen se cultive et se vit

---

<sup>385</sup> PLATON.- République IV, 444 d

au sein de la cité parce qu'il y a similitude et même identité de structure entre le microcosme qu'est l'homme et le macrocosme qu'est la cité. « Nous sommes en droit de convenir que les mêmes catégories qui sont dans la cité existent, identiques, à l'intérieur de l'âme de chaque citoyen, et en nombre égal... »<sup>387</sup>.

Le citoyen est sage, tempérant, courageux et juste, de la même manière que l'est la cité. C'est de la même manière que doit s'établir entre les différentes parties de l'âme, une hiérarchie suivant l'excellence de chacune, le *Noûs* au premier rang de chef, le *thumos* ensuite et l'*épithumia* au dernier rang. La justice sera l'exacte proportion de chaque vertu propre à chaque partie de l'âme, s'exerçant dans les limites de son domaine et respectant le rapport vrai d'infériorité ou de supériorité qui la lie aux autres. Elle sera ce vers quoi et en vue de quoi il y aura mouvement de l'âme.

A la partie raisonnante de l'âme revient le rôle de commandement en tant qu'elle est sage et capable de jugement à propos du bien et du mal. A la partie impétueuse, il sied qu'elle soit docile, obéissante et serviable.

Une fois de plus, nous avons ici une allusion au rôle de l'éducation dans l'établissement de la justice chez le citoyen. C'est l'éducation qui déterminera et apprendra à la fonction raisonnante et à la fonction impétueuse quelle tâche est la leur.

Il s'agit là d'une analyse psychologique qui nous révèle qu'en chacun de nous gît un principe de perversion, principe qui peut être l'occasion de grandeur ou de bassesse de l'homme<sup>388</sup>. La possibilité de traiter différemment nos désirs des plaisirs fonde notre liberté, liberté de préférer l'esprit au corps et inversement. En revanche

---

<sup>386</sup> CHANTEUR (J).- *Platon - Le désir et la cité* (Paris, Sirey, 1980) P. 249

<sup>387</sup> PLATON.- *République* IV, 441 c

<sup>388</sup> Sans vouloir attribuer le bénéfice de la découverte de la psychanalyse à PLATON, on pourrait se risquer ici à une comparaison entre la théorie Freudienne de la structure psychique de l'homme et la théorie Platonicienne de la tripartition de l'âme et ce, malgré les siècles qui les séparent. Nous trouvons chez l'un et l'autre, une même fonction du

l'usage de notre liberté justifie, du moins suppose les trois fonctions de notre âme. La justice dans le citoyen implique donc une certaine dose de liberté, et un monde de relations.

L'âme est comme assiégée dans le monde où elle est jetée, monde de la concupiscence, du vol, du mensonge, de la barbarie. Sa vie en ce monde est une lutte, permanente contre soi-même et contre les tentations extérieures pour se préserver pure et toujours disposée au grand retour, à la contemplation .

Dans ce double combat, le Noûs est pour elle un phare une lumière qui éclaire son chemin, détermine ses choix, définit et repère ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas craindre. Son arme, c'est le *thumos*, siège du courage et de la détermination, docile au Noûs qui délibère et fixe les lois de sa conduite. Son rôle est à la fois défensif et conquérant selon qu'il s'agisse de sauvegarder l'âme des tentations ou d'accomplir pour elle, les sages prescriptions du Noûs.

De la conjugaison des vertus de sagesse (principe raisonnant) et du courage (principe impétueux) naissent celles de tempérance et d'amitié. En outre, sagesse et courage doivent agir de concert pour soumettre et guider l'*épithumia*. Et lorsque le principe raisonnant « qui commande et les deux qui sont commandés ont en commun la conviction que c'est la raison qui doit commander, et que, contre elle, il ne doit point y avoir de dissension de leur part, justice et tempérance apparaissent naturellement dans leur vie communautaire, et dans tous leurs actes et comportements »<sup>389</sup>.

Pour définir positivement cette justice, on ne peut plus clairement le faire qu'à travers une lecture de ses effets dans la vie pratique. Elle s'y traduit par l'honnêteté : le juste ne détourne pas mais rend le dépôt d'or ou d'argent qu'il a reçu. Il se garde

---

rêve dans son rapport à cette partie ténébreuse du psychisme humain que FREUD appelle "ça" et PLATON, "fonction désirante".

<sup>389</sup> PLATON.- *République* IV, 442 d

de piller les temples, de commettre des vols, de trahir ses amis ou son pays. Le juste est un conjoint fidèle, respectueux, de ses parents et des dieux. La justice, c'est tout cela et plus encore : « eu égard à la manifestation externe des activités qui sont les nôtres, mais eu égard à l'activité intérieure »<sup>390</sup>.

La justice reste un trait de la personnalité, un ordre et une harmonie invisibles pouvant être manifesté dans le visible par des comportements positifs prenant pour modèle cet ordre et cette harmonie de l'âme. La justice dans la vie pratique, est manifestée par une coopération entre les hommes. Elle est le signe de la coopération qui se vit à l'intérieur de l'âme, coopération qui ressemble à un accord musical, à un ballet où l'on fait moins appel à la force physique des acteurs qu'à leur grâce et à leur souplesse.

Enfin la justice manifeste le règne de la sagesse ; elle est le fruit de l'injonction socratique appliquée: "connais-toi, toi-même !" Le lien est très fortement établi par Socrate entre justice et raison, justice et vérité. La raison est ce qui en nous, nous permet de connaître la nature réelle des choses et leur origine. Elle est en chaque citoyen le dépôt de la divinité pour lui rappeler sa vocation première qui est d'approcher au plus près de la vérité, y prendre part et demeurer pour la contempler ; en cela consiste aussi le bonheur de l'homme.

Platon se sert de l'analogie comme méthode d'analyse pour rendre évidente la justice qui existe dans l'individu. Il y a analogie entre la cité et le citoyen, analogie également entre la justice et l'ordre du monde des idées.

Encore une tripartition de l'univers dans son ensemble qui place au sommet le monde intelligible, puis l'homme et enfin le monde sensible. Il y a entre ces trois

---

<sup>390</sup> PLATON.- République IV, 443 d

termes à la fois similitude et dissimilitude d'un terme par rapport à l'autre suivant le rang qu'ils occupent, rang qui détermine leur existence en tant qu'image ou en tant que modèle. « La similitude, remarque madame Monique Lassègue, appartient à l'image qui n'existe que dans son rapport au modèle : il y a ressemblance, mais elle ne se lit qu'en allant de l'inférieur au supérieur, du second au premier, ainsi il convient de dire que le fils ressemble au père, mais non l'inverse parce que c'est le père qui est premier »<sup>391</sup>.

Le monde intelligible s'offre à la contemplation de l'âme comme modèle, vérité et perfection. L'âme à son tour se découvre comme modèle pour l'édification d'une cité juste. A l'inverse le monde sensible est une image du monde intelligible.

L'analogie comme méthode d'investigation et de compréhension offre l'avantage de garder dans leur pureté, les choses dont elle traite, et les relations qui les unissent entre elles. Le monde intelligible, l'âme et le monde sensible sont tous trois pris dans une trame relationnelle dialectique. Un éclairage de sens tient les trois termes de haut en bas : l'intelligible contient la signification de l'âme, laquelle à son tour donne sens à l'organisation du sensible. En revanche, de bas en haut, la cité lit sa finalité en l'âme qui aspire à son tour vers sa patrie. Ce moment dialectique de l'inférieur vers le supérieur et du supérieur vers l'inférieur, du plus vers le moins et du moins vers le plus, fonde pour l'homme, intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, la nécessité d'une connaissance appropriée de ces deux ordres qui l'encadrent. Seul l'usage de sa raison, de façon dialectique peut lui donner accès à cette connaissance.

Par la dialectique, l'homme pourra édicter des lois directionnelles pour le monde sensible, sous la lumière de l'ordre intelligible qu'il aura au préalable contemplé. Ainsi pour sa propre gouverne comme pour la gestion des choses

---

<sup>391</sup> LASSEGUE (M).- "Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin".in Revue de l'enseignement

sensibles, il pourra fixer des lignes de conduite conformes à l'harmonie universelle, et ses règles seront naturelles pour deux raisons : d'une part parce qu'elles sont rationnelles et d'autre part parce qu'elles sont tirées de la nature réelle des choses de sa contemplation, des idées.

### III - Vers une éducation de l'individu

Comment Platon procède-t-il pour rendre effective l'éducation de l'individu ? A première vue, l'éducation apparaît comme un ensemble de dispositions pour amener peu à peu l'enfant, de son état virtuel d'être humain au plein épanouissement de sa nature d'homme. Madame Janine Chanteur analyse bien ce caractère de l'éducation dans son ouvrage : « c'est à l'éducation qu'il revient, dit-elle, de donner à l'existence qui, en droit, manifeste l'essence, la possibilité d'en témoigner en fait, or la réalisation de l'essence humaine dans le monde du devenir, ne peut pas s'opérer en dehors du cadre de la cité. C'est dans la relation ordonnée des hommes entre eux que l'essence se réalise, aussi parfaitement qu'il est possible, relation dont l'ordre est identique à l'ordre de l'âme lorsque l'*épithumia* et le *thumos* sont hiérarchiquement soumis à la logique »<sup>392</sup>.

L'éducation a une certaine force, un certain caractère ; elle est la réalisation dans quelque chose de singulier, de quelque chose d'universel. Aristote reprendra cette idée dans Les politiques : « la fin qu'on se propose dans ce qu'on fait et ce qu'on apprend importe beaucoup »<sup>393</sup>.

L'éducation est la rencontre du muable et l'immuable, du citoyen et de l'homme gonflé de désir. Avec Platon, la réalisation de la finalité de l'éducation passe d'abord par la formation du citoyen en subordonnant en l'homme les désirs inférieurs au désir de vérité : « ...il est par nature en l'homme deux sortes d'appétit, dit Platon dans le Timée : l'un qui vient du corps et a pour objet la nourriture, l'autre de la partie en nous la plus divine et éprise de pensée pure ... il n'est qu'un seul et même salut pour les deux parties de notre être : c'est de ne mouvoir ni l'âme sans

<sup>392</sup> CHANTEUR (J).- Platon - Le désir et la cité ; (Paris, Sirey, 1980) - Collection philosophie politique, P. 141

<sup>393</sup> ARISTOTE.- Les politiques, (Paris, Garnier Flammarion, 1990), traduction de Pierre PELLEGRIN, P. 75

le corps ni le corps sans l'âme, afin que, se défendant l'une contre l'autre, elles parviennent à l'équilibre et à la santé »<sup>394</sup>.

Les appétits du corps sont connus de tous, mais ce sont des appétits sans freins, anarchiques, qui ignorent la vérité parce qu'ils n'ont pas d'unité. Ce sont des désirs jamais satisfaits parce qu'en nombre infini. C'est pourquoi lorsqu'ils constituent l'objet des soins d'un homme ou d'une cité, il ne peut en résulter que la tyrannie .

Le tyran est l'homme qui a étouffé en lui le désir de vérité et de courage pour se consacrer totalement à ceux de l'*épithumia* : il manque d'éducation, tout comme le démocrate qui accorde une égale importance à tous les désirs, car en fait de démocratie, il nourrit et développe l'anarchie qui nie toute hiérarchie<sup>395</sup>.

Au livre IV de La République, Platon ajoute aux deux genres d'appétits pré-nommés, un troisième, intermédiaire entre le désir de vérité et le désir corporel : « un autre est celui par lequel l'homme brûle d'ardeur »<sup>396</sup>, c'est le *thumos*. Préférer les plaisirs de *thumos* à ceux de l'*épithumia* conduit à la timocratie, nous l'avons vu. Et Platon reconnaît que l'idéal du noble guerrier tant vanté par Homère mérite une haute considération mais ne saurait être pris comme critère absolu d'éducation. Le courage n'est qu'une partie de l'excellence de l'homme car ce qui fait sa valeur, c'est la vertu tout entière et non seulement le désir de la gloire ou des honneurs. Il manque au timocrate cette valeur immuable que seule peut connaître la partie divine de l'âme, le Noûs. La nécessité de coopération des trois instances de l'âme en tant qu'elles doivent réaliser ensemble dans le visible quelque chose d'invisible, fonde le contenu de l'éducation .

---

<sup>394</sup> PLATON.- Timée (Paris, Editions Gallimard, 1950 )

<sup>395</sup> On connaît bien la formule "ni dieu ni maître" qui stigmatise le rêve à une égalité et à une liberté absolues. Le démocrate tombe à son insu dans ce piège en paralysant le pouvoir .

<sup>396</sup> PLATON.- Lois VII , 795

Pendant ses six premières années, l'enfant est formé par des jeux éducatifs communs aux deux sexes. Le but de ces jeux est de « mener l'âme de l'enfant tandis qu'il s'amuse à l'amour de la profession où, devenu un homme, il devra exceller eu égard à ce qui est la vertu propre de cette profession »<sup>397</sup>.

Puis vient le temps de la gymnastique pour développer le corps, non pas pour le préparer aux compétitions olympiques propices à l'accroissement du goût pour la gloire et les honneurs, mais à la guerre. Dans le domaine athlétique, on favorisera donc la lutte et la danse<sup>398</sup>, tout en ne négligeant pas les courses à pieds. Et on y introduira aussi les combats d'escrime, d'infanterie, le tir à l'arc, les manœuvres tactiques, la pratique du campement, la chasse<sup>399</sup>.

Il s'agit d'une véritable préparation à la guerre et cette éducation intéressera les jeunes hommes comme les jeunes filles, car la cité platonicienne connaît les femmes soldats<sup>400</sup>. Il s'agit aussi de dompter le corps pour le rendre obéissant à l'esprit. L'importance de la musique et de la danse, mais surtout l'étude des lettres qui prendra bientôt le pas sur la gymnastique sont là pour confirmer que l'éducateur platonicien devra concentrer tout son effort sur le développement intellectuel et moral de son disciple.

Si on remarque que Platon, dans un premier temps, ne fait que reprendre l'éducation traditionnelle comme base de son système, on aura vu juste. Mais si on s'en tient là, on aura eu tort, parce qu'on aura manqué l'idéal poursuivi par l'ensemble du système, rendre tout l'homme ressemblant autant que possible à cette partie qui en

---

<sup>397</sup> PLATON.- Lois I , 643 d - 644 e

<sup>398</sup> PLATON.- Lois VII , 795 d

<sup>399</sup> PLATON.- Lois VII , 795 d

<sup>400</sup> MARROU (H.I).- Histoire de L'éducation dans l'Antiquité (Paris, Editions du Seuil, 1981) P. 115

lui, est seule capable de percevoir la vérité, de la contempler, de réaliser le bien, le juste et le beau en soi.

On comprend aussi que Platon ait accordé une très grande place à l'étude des mathématiques dans son cursus: son enseignement dure tout le temps de la formation, même lorsqu'on entrera dans la phase d'initiation et d'étude de la dialectique. Au primaire, l'enseignement des mathématiques se fera avec l'attrait d'un jeu<sup>401</sup>, mais leur utilité, très vite, devra apparaître aux yeux des enfants par la mise en évidence des multiples applications possibles qu'on peut en faire dans la vie pratique: art militaire, économie, agriculture ou navigation<sup>402</sup>.

«Par rapport en effet à l'administration, tant domestique que politique, par rapport à tous les arts aucun objet d'étude ne possède une vertu éducative comparable en importance à celle du temps que l'on passe dans l'étude des nombres. Mais ce qui y est le plus important c'est qu'elle éveille celui qui, de son naturel, est somnolent et a de la peine à s'instruire, qu'elle lui donne de la facilité pour s'instruire, de la mémoire, de la vivacité d'esprit et que, grâce à ce qu'il y a de divin dans cette discipline, il réalise un progrès par rapport à sa nature originelle »<sup>403</sup>.

Aussi les mathématiques seront-ils un critère de sélection des meilleurs naturels qui pourront prétendre un jour à la philosophie ?

Les mathématiques seront donc la base et l'essentiel de l'éducation pré-philosophique, non seulement elles les préparent à leurs futures fonctions de gardiens de la cité, mais encore elles sont pour eux un outil indispensable à la conversion de leurs âmes vers des réalités éternelles du monde intelligible, seule vérité immuable.

---

<sup>401</sup> PLATON.- République VII , 537 a et surtout PLATON.- Lois VII , 819 b

<sup>402</sup> PLATON.- République VII , 522 e

<sup>403</sup> PLATON.- Lois V, 747 b

Le mythe de la caverne nous le dit clairement : « quelle est la matière d'étude qui pourra, hors de ce qui devient, tirer l'âme vers ce qui existe ? ... cette misère, qui consiste à concevoir distinctement le un, le deux, le trois : façon abrégée pour moi de désigner le fait de nombrer et de calculer. N'est-il pas, à son sujet, de telle sorte qu'il n'y a pas de métier, pas de savoir qui ne soient obligés d'en faire leur profit? »<sup>404</sup>.

L'âme au moyen des mathématiques peut du fond de sa caverne s'éveiller au jour véritable pour contempler, non plus « les ombres des objets réels mais la réalité elle-même »<sup>405</sup>. Les mathématiques nous servent de levier pour nous dégager du sensible, épurer notre pensée de toute expérience sensible, pour la rendre purement rationnelle.

L'introduction des mathématiques dans l'éducation et l'importance que Platon leur accorde constituent une critique radicale de tous les systèmes éducatifs traditionnels.

L'éducation doit sortir de sa caverne de mensonges où l'enfermait son contenu traditionnel (artistique et poétique) pour devenir véritablement scientifique, recherche et réalisation de la vérité. Cette vocation qu'elle a de conduire l'âme du citoyen à la contemplation sera plus affirmée avec l'initiative à la dialectique. La dialectique est à la fois science de la vérité et méthode de découverte de cette vérité.

En tant que méthode, la dialectique passe par la pratique du dialogue, c'est-à-dire savoir présenter et accueillir un argument lors d'un entretien, sans recourir aux préjugés et aux opinions du vulgaire pour l'apprécier ; mais s'efforcer au seul moyen de la pensée, de « prendre son élan jusqu'à ce que chaque chose dans son essence propre ne se départe pas de cet effort, que l'on ait auparavant saisi par la seule

---

<sup>404</sup> PLATON.- République VII , 521 d - 522 c

<sup>405</sup> PLATON.- République VII , 521 c

intellection, le bien, dans la propriété de son essence ; alors on est rendu au terme de l'intelligible, comme le prisonnier, alors, était rendu au terme du visible »<sup>406</sup>.

Telle est la méthode dialectique et aussi le résultat qu'elle nous permet d'atteindre, la contemplation. Le philosophe parvenu à ce point de la connaissance absolue, ne devrait pas cependant s'y réfugier en solitaire pour goûter seul au bonheur qu'elle procure, mais redescendre dans la caverne, où l'attendent dans les ténèbres, ses concitoyens désireux aussi d'apprendre quelque vérité de la réalité de sa contemplation.

Lorsque par l'éducation on aura amené les meilleurs naturels à contempler le bien, le dernier devoir de l'éducateur est de ne pas leur concéder « le droit de demeurer à cette place, de se refuser à descendre auprès des prisonniers qui sont là-bas et à prendre leur part des labeurs et des distinctions en crédit chez ces gens là, quelle que soit la valeur de ces distinctions, plus misérables ou plus digne d'estime »<sup>407</sup>.

Il faut que chacun de ces philosophes, à tour de rôle, descende dans la multitude et partage avec elle l'habitude de contempler des images obscures. L'expérience, voilà ce qui leur permettra de reconnaître en chaque chose du monde sensible, l'image de la réalité intelligible dont elle est le simulacre visible. C'est ainsi qu'ils pourront à l'aide de la connaissance qu'ils ont de la réalité d'en haut, mieux accomplir leur fonction de gardien de la cité en réalisant ici bas les objets de leur contemplation. Alors seulement, l'éducation qu'ils ont reçue, aura atteint son but : faire participer la cité du monde du devenir à celle de l'intelligible, les rapprocher autant que possible, tant par leur organisation que par leur principe de vie. La sagesse au service de la politique et la politique ordonnée à la sagesse ; tel est l'idéal premier de l'éducation platonicienne pour que règne la justice et la concorde dans la

---

<sup>406</sup> PLATON.- République VII , 532 a - b

cité. En ce sens, l'éducation est l'emprise, l'image, le signe visible de quelque chose d'invisible. Elle est la voie, le chemin qui conduit le citoyen à sa perfection.

Enfin elle se donne comme figure, comme ébauche de la nature réelle de l'homme, celle qu'il a le devoir de réaliser pour être pleinement homme.

En fait, l'éducation a pour but réelle de sauver l'homme tout entier de l'ignorance de sa destinée. Elle concerne donc tous les aspects et tous les domaines de sa vie. Inséparable de l'accomplissement de la nature humaine et de la cité parfaite, l'éducation doit être victorieuse de l'individualisme, victorieuse aussi du temps et du mouvement, en procurant vigueur et souplesse au citoyen et à la cité.

Le couronnement de l'éducation par l'initiation à la dialectique nous donne le premier caractère de cette éducation : elle doit être, d'inspiration divine. L' ducation est là pour l'homme comme un exercice pratique d'application de sa finalité première, la contemplation du Bien ou de Dieu de qui il tient l'existence et l'essence.

Après la chute dont parle le mythe du Phèdre, il s'agit d'opérer un retour vers la partie de l' me en la purifiant de toutes souillures. Le dieu qu'il faut reconnaître et contempler est bon, parfait et transcendant. On ne saurait donc l'approcher sans lui ressembler quelque peu. En même temps que l'éducation manifeste à l'homme son origine divine en lui commandant de vivre sous ses lois, elle lui révèle que ce principe n'est pas la cause de ses malheurs et du mal dans le monde.

Le mal et l'injustice sont le résultat de l'ignorance de Dieu et de ses préceptes; ignorance dans laquelle l'homme a tendance à se complaire. « mesure de toutes choses »<sup>408</sup>, principe du bien et non du mal, Dieu doit être mis à l'écart de toute

---

<sup>407</sup> PLATON.- République VII , 519 d

<sup>408</sup> PLATON.- Lois IV, 716 c

responsabilité dans les misères humaines. La condition misérable de l'homme ne trouve son explication que dans sa méconnaissance de la sagesse divine. Le salut aura donc pour corollaire nécessaire la connaissance métaphysique de ce Dieu: l'éducation sera religieuse par conséquent.

De là découle que l'éducation doit être une totalité unifiée, c'est-à-dire à la fois pratique et théorique, technique et scientifique, si elle veut conduire à la vérité et à la contemplation du divin. Elle s'adresse en priorité à l'âme, seule capable de prendre son élan vers Dieu, seule capable encore de diriger le corps suivant des principes vrais. Mais l'éducation s'intéresse aussi au corps qu'elle subordonne à l'âme, car il est un poids et un frein pour elle, un foyer de tentations pour l'âme. L'éducation est donc un tout qui englobe corps et âme pour amener le premier à obéir à la seconde et lui servir de support pour sa montée céleste.

Le mouvement de l'âme prend naissance d'abord dans celui du corps. L'exemple type en est le bercement des nouveaux-nés par leurs nourrices. Pourquoi les mamans bercent-elles les petits enfants pour les endormir? Comment à partir du mouvement et du bruit on peut obtenir le repos et le silence, c'est la question que pose le livre III des lois<sup>409</sup>. C'est parce qu'il y a un bon et un mauvais mouvement tout comme il y a un bon et un mauvais bruit. L'enfant dort après qu'on l'ait bercé et chanté des chansons douces parce que le mouvement imprimé à son corps et la mélodie transmise à son ouïe sont une imitation de l'harmonie universelle dans laquelle leur âme se plaît à vivre. L'âme peut alors s'apaiser parce qu'il n'y a plus entre elle et le corps une discordance de rythme de vie, mais accord parfait, harmonie et unité. En berçant le corps, c'est à l'âme que s'adresse la maman, en lui apprenant par le retour au calme, une maîtrise que son âge ne lui permet pas encore d'exercer seule. Il en est de même pour le jeu où l'enfant apprend le respect de certaines règles.

---

<sup>409</sup> PLATON.- Lois IV, 790 c - 791 e

« Dans le jeu, écrit madame Janine Chanteur, la joie du corps, leur pétulance, leurs audaces, mais aussi leurs peurs, s'inscrivent dans le contexte d'une société élémentaire qui s'élabore, d'une communauté qui s'expérimente et donc d'un apprentissage de la vie civique dont les nourrices, chargées de la surveillance, sont les garantes. Le jeu éduque l'âme par l'intermédiaire du mouvement corporel réglé »<sup>410</sup>.

En somme, l'éducation vise à former une âme solide et endurante dans un corps docile aux ordres que lui donne la sagesse, la gouverne personnelle.

Aussi, apparaît le troisième caractère de l'éducation, la sélection. Elle y est obligée parce qu'elle ne peut pas tout transformer chez tous les hommes sans exception. Il y a de bons et de mauvais naturels ; c'est ce qui fait que nous sommes différents les uns des autres. Il y a ceux des hommes qui sont naturellement aptes, à réaliser pleinement leur nature humaine et d'autres qui y sont réfractaires. Un des rôles de l'éducation est justement de repérer en chacun de ceux qu'elle forme, cette disposition et de l'autre, au mieux à la développer. Tous les hommes participent de l'essence de l'homme, mais à des degrés plus ou moins élevés, depuis le tyran accompli jusqu'à l'aristocrate le plus parfait.

Ce n'est pas l'éducation qui introduit cette discrimination d'excellence dans la communauté, ce sont les acteurs sociaux eux-mêmes qui se révèlent supérieurs ou inférieurs. Nous l'avons vu dans les cités sans éducation véritable ; que ce soit en timocratie ou en démocratie, tous ne présentent pas les mêmes aptitudes à assumer telle ou telle fonction dans la cité. C'est bien la preuve que même de naissance ils ne sont pas égaux, ni ne manifestent au même degré leur essence d'homme.

---

<sup>410</sup> CHANTEUR (J.).- Platon - Le désir et la cité (Paris, Sirey, 1980) P. 151

L'inégalité naturelle entre les hommes sera aussi un thème du néoplatonicien Plotin<sup>411</sup> et Aristote<sup>412</sup>. Mais les philosophes modernes leur contestent sa validité, notamment Hobbes, Locke et Rousseau, pour ne citer que ceux-là<sup>413</sup>. L'Égalité absolue entre les hommes relève même aujourd'hui de l'utopie et Platon le savait déjà.

Aussi, l'éducation ne peut-elle pas traiter également des inégaux, ni inégalement des égaux, mais réserver à chacun d'eux les soins appropriés au plein développement de ses virtualités, par une formation aux vertus éthiques et politiques.

C'est là respecter l'homme dans son être plutôt que de le brimer par une éducation nivellatrice. La sélection permet à la cité et au citoyen d'atteindre leur record d'excellence et de définir ou redéfinir si besoin en était, les cadres de la civilisation : c'est le quatrième caractère de l'éducation que d'être alignée à une idéologie de la perfection maximale de la cité et du citoyen.

Le cinquième caractère de l'éducation pourrait être résumé par ces deux mots: constance et permanence. Projet de société en tant qu'elle est le signe manifeste de la tension d'une cité vers son idéal. L'éducation doit être victorieuse du temps et du changement en assurant une certaine continuité dans le mieux entre les citoyens du passé, du présent et du futur d'une cité.

Pour la continuité, nous en avons un premier aperçu dans le caractère paradoxal de la critique qu'adresse Platon aux poètes en général, Homère et Hésiode en particulier<sup>414</sup>.

---

<sup>411</sup> PLOTIN réaffirmera en effet à la suite de PLATON qu'une cité bien gouvernée ne se compose pas d'égaux (En III, II, ) (Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1981) P. 25-26 .

<sup>412</sup> ARISTOTE distingue aussi plusieurs espèces de citoyens : les politiques (Paris, Ed. Gonthier, 1986) P. 47

<sup>413</sup> Au chap. III du Léviathan, HOBbes écrit "la nature a fait des hommes égaux..." et LOCKE. Au chap. II de son essai sur le gouvernement civil affirme aussi que "L'État de nature est un état d'égalité" Enfin ROUSSEAU au livre I, chap. II du contrat social proclame que tous les hommes sont nés égaux et libres.

<sup>414</sup> Déjà présenté dans La République II, 377 a - 377 e. Nous retrouvons la même critique dans La République III,

Selon Platon, la poésie effraye et ramollit la jeunesse. Elle fabrique des mensonges qui détournent l'âme naïve de l'enfant de la vérité. Il faut donc chasser les poètes de la cité. Et pourtant, au programme des études littéraires, Platon y fait une place à des textes choisis chez Homère et Hésiode, en plus des poésies que le législateur aura écrites en fonction de la vérité qu'il veut transmettre. C'est que Platon entend bien reconnaître à la poésie une valeur éducative, à condition qu'elle ait été élaborée expressément dans ce but, qu'elle véhicule donc des valeurs morales et politiques. Et pas seulement la poésie, mais aussi le reste du contenu de l'éducation traditionnelle se voit reconnaître une valeur formatrice pour le citoyen (musique, gymnastique, maniement des armes, etc.). Platon renoue avec le passé, après l'avoir critiqué, pour le dépasser en l'améliorant, en lui faisant servir une plus grande et plus noble cause.

En outre, la continuité se lit aussi dans la nécessité qu'il y a pour l'éducation d'établir une hiérarchie entre les trois instances de l'âme, hiérarchie d'accord entre l'*épithumia* et le *thumos*, entre le *thumos* et le Nous et entre les trois ensembles : c'est la justice dans le citoyen. Enfin, dans l'éducation proprement dite, la subordination du corps à l'âme et de l'âme à l'intelligible, lui confère ce caractère de permanence et de continuité sans lequel elle ne serait pas une éducation véritable. En fait, toute l'instruction que nous donne l'éducation a une vision finale de cet existant en soi que nulle formule ne peut embrasser mais seulement une vision. Au commencement, était le bien, le juste, la vérité. De toute éternité, cette vérité est. Il s'agit maintenant de nous rendre attentif par l'éducation et la dialectique qui conduisent à sa contemplation. La présence à Dieu passe nécessairement par l'oubli de soi-même : c'est l'histoire d'un long combat ; celui de Sisyphe.

Ce mythe de Sisyphe illustre bien pour nous l'incessant effort du pédagogue pour conduire ses disciples à la contemplation du divin. Mais la nuance est grande ; car à la différence du dieu rusé qui n'a qu'une pierre qu'il n'arrive pas à faire passer

dans l'éducation, le pédagogue réussit, grâce à sa méthode dialectique, à pousser certains jusqu'à la vision du bien, mais il en reste toujours d'autres dans la caverne, et il en arrive de nouveaux par la naissance.

C'est dans cet éternel recommencement que l'éducation trouve sa limite et sa grandeur. L'éducation s'exerce dans un monde assiégé par des tentations qui menacent de le détruire. Cela est vrai de l'âme, comme de la cité. Le projet se résume en ces termes simples pourtant : « gouverner la cité en la ramenant des voies de l'injustice dans celles de la justice est synonyme de bonheur et de vérité »<sup>415</sup>.

L'éducation comme combat sans fin, avant de s'étendre au niveau de la cité, se vit d'abord dans l'âme du citoyen, entre les penchants tyranniques de l'*épithumia*, ceux du *thumos* et ceux du Noûs. L'âme humaine est à triple titre assiégée.

Dans le mythe de l'attelage ailé, il est dit que « toute âme prend soin de tout ce qui est dépourvue d'âme »<sup>416</sup> : c'est le sort qui lui est réservé, lorsqu'au cours de la procession céleste de toutes les âmes autour du divin, elle vient à prendre les plumes de ses ailes, provoquant ainsi sa chute dans le corps. L'âme qui a revêtu un corps doit désormais en faire l'objet de ses préoccupations, car sans elle, le corps seul est incapable d'intellection et donc aussi de vie. C'est l'âme qui pourvoit aux besoins du corps en aliment et en eau, en protection contre le chaud et le froid. Le corps est donc la première prison de l'âme « victime de quelque disgrâce et gorgée d'oubli »<sup>417</sup>, pour n'avoir pas pu se maintenir près de son dieu.

L'âme qui avant sa chute gouvernait bien toutes ses parties en les maintenant fermement unies, perd son autorité et le contrôle de ses parties en arrivant dans le

---

<sup>415</sup> PLATON.- *Lettres VII*, 324 d et 327 d, (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction de Léon ROBIN et de J. MOREAU

<sup>416</sup> PLATON.- *Phèdre* 246 b, (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>417</sup> PLATON.- *Phèdre* 248 c, (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction d'Emile CHAMBRY

corps. L'âme, avons-nous dit se compose de trois parties dont deux sous forme de cheval blanc et noir et la troisième sous forme de cocher.

La partie en forme de cheval « blanc de robe et les yeux noirs, amoureuse d'une gloire dont ne se séparent pas sagesse et réserve, compagne de l'opinion vraie, se laisse mener sans que le cocher le frappe, rien que par les encouragements de celui-ci et à la voix »<sup>418</sup>: c'est le *thumos*, siège du courage et de la tempérance .

A l'inverse, l'autre, le cheval « noir de robe et les yeux clairs pas mal injectés de sang, compagnon de la démesure et de la vantardise ..., ne se laisse pas émouvoir, ni par les pointes du cocher, ni par son fouet, ..., causant à son compagnon d'attelage, comme à son cocher, toutes les difficultés possibles, (les forçant) à avancer dans la direction du mignon, et à (leur) vanter le charme des plaisirs d'amour! »<sup>419</sup>.

Pour commencer, le Noûs et le *thumos* résistent à l'*épithumia*, mais très vite, ils finissent par lui céder. En s'éloignant de l'intelligible, l'âme s'est rendue esclave d'une partie d'elle-même en perdant toute force de résistance à l'assaut de ses vils instincts. Leur nombre infini joint à leur violence, rendent l'âme incapable de régner en maître chez elle. Comme des ennemis extérieurs qui l'assiègent, l'âme se sent prisonnière d'elle-même, aliénée. Machiavel lira plus tard à tord ou à raison dans cet embrigadement de l'homme enchaîné par ses désirs, l'expression de la nature profonde de l'homme : « d'ailleurs les désirs de l'homme sont insatiables : il est dans sa nature de vouloir et de pouvoir tout désirer, il n'est pas à sa portée de tout acquérir »<sup>420</sup>. Aussi « c'est chose certes fort ordinaire et naturelle que le désir de

<sup>418</sup> PLATON.- *Phèdre* 253 d - 253 e (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>419</sup> PLATON.- *Phèdre* 254 a (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction d'Emile CHAMBRY

<sup>420</sup> MACHIAVEL (N.).- *Discours sur la première décade de Titelive*, (Paris, Editions Gallimard, 1980) traduction française de Jean - Vincent PÉRIÈS, P. 210

conquérir, et chaque fois que le feront les hommes qui le peuvent, ils en seront loués, ou pour le moins ils n'en seront pas blâmés »<sup>421</sup>.

Remarquons au passage que le désir dont parle Machiavel, n'est pas le désir en général, mais celui que symbolise le cheval noir et qui nous rend méchant, envieux, cupide, vaniteux, bref le désir source de conflit entre les hommes. Il ne saurait définir à lui seul l'essence du désir dans sa totalité qui comporte une part de tension vers de nobles desseins.

La caractéristique des désirs de l'*épithumia* est d'être extravertie, c'est-à-dire tournée vers l'extérieur. C'est un désir de conquête qui nous pousse hors de nous-mêmes. Les objets de leur satisfaction sont dans le monde extérieur ; voilà la troisième prison de l'âme. En y puisant leur aliment, les désirs du cheval noir entraînent l'âme toute entière à élire demeure dans le monde du devenir et s'y complaire, pour y développer une vie et une industrie entièrement orientées vers la jouissance .

A ce point de sa chute, l'âme se trouve complètement entourée de ténèbres, les ténèbres d'une caverne où « elle demande à l'opinion son aliment »<sup>422</sup>. Et c'est de ces profondeurs où l'âme s'est enlisée qu'elle devra prendre son envol vers sa partie perdue si elle en avait le souvenir et le courage.

Le souvenir, elle l'a, parce qu'elle a « appartenu jadis à la compagnie de dieu »<sup>423</sup>, mais les appels de ce monde sont si pressants, qu'elle passe très peu de temps à le cultiver. Aussi est-ce d'une grande énergie dont elle a besoin pour parvenir à se détacher de ce monde et entamer une ascension vers la lumière, le seul monde vrai, celui de Dieu et de l'intelligible en soi. L'éducation lui fournira cette

---

<sup>421</sup> MACHIAVEL (N.).- *Prince* (Paris, Editions Gallimard, 1980) , traduction française de Jean - Vincent PÈRIÈS, P. 48

<sup>422</sup> PLATON.- *Phèdre* 248 b

<sup>423</sup> PLATON.- *Phèdre* 248 c

énergie en lui procurant les armes pour lutter contre l'oubli et cette partie d'elle-même qui la maintiennent attachée au monde de l'ignorance et de l'illusion.

Voilà ce que sera donc l'éducation, si elle veut sortir l'âme de ses chaînes de mensonges pour la hisser dans le monde de la vérité. Combat d'autant plus douloureux et plus difficile puisqu'il s'agit d'une lutte de soi contre soi, car ne l'oublions pas, l'*épithumia* est lui aussi constitutif de l'âme.

L'homme doit se faire violence à lui-même s'il veut attaquer le mal à sa racine. Et la racine du mal dans le monde se trouve en lui, dans l'anarchie de ses désirs et de ses passions. Si le monde est mauvais, c'est parce qu'il l'a bâti en fonction et en vue de la satisfaction de ses mauvais penchants. Cela ressemble quelque peu à la morale chrétienne lorsqu'elle enjoint au croyant d'extirper la poutre de son oeil avant la paille de celui du voisin.

Ceci dit, le programme de l'éducation contient diverses étapes. Le premier type d'étape, sorte d'éducation générale, s'adresse à tous<sup>424</sup>, et vise à former, par une éducation morale, religieuse et civique le caractère plutôt que l'intelligence de l'enfant. La musique, comme l'appelle Platon, qui en grec ancien, désigne tout ce qui se rapporte aux muses, est un mode d'éducation qui est principalement lié à la poésie, au théâtre et aux arts en général. La gymnastique, art d'assouplir et de fortifier le corps, complète la musique et tempère son influence sur la personnalité des jeunes hommes.

Après l'éducation générale, les meilleurs parmi les jeunes, suivent jusqu'à l'âge de vingt ans un enseignement, essentiellement composé par les mathématiques (arithmétique, géométrie, et astronomie), qui constitue une propédeutique à la dialectique. L'instruction "secondaire" terminée, un nouvel examen, une nouvelle

sélection rigoureuse dégagera à l'âge de vingt ans, les meilleurs, ceux qui, très probablement, formeront la classe des gardiens. Le but éducatif est en fait, l'étude synthétique des sciences apprises dans l'adolescence, afin d'apercevoir les rapports des sciences entre elles et aussi leur rapport mutuel à l'être.

A trente ans, une nouvelle sélection pour choisir ceux qui sont les plus solides par leur formation intellectuelle et leur attitude morale, en vue d'étudier, durant cinq ans, la dialectique : la science des sciences. Cette étude terminée, les philosophes vont redescendre dans la caverne où ils vont occuper des emplois militaires et des fonctions dans l'administration de l'État « afin que, même pour l'expérience, ils ne soient pas en retard sur les autres »<sup>425</sup>.

Après quinze ans d'activité pratique, « à l'âge de cinquante ans, ceux qui survivent et se seront distingués en tout point de vue et en toute manière à la fois dans les travaux et dans les sciences, devront être poussés au terme et, contraints d'ouvrir l'œil de l'âme et d'élever leurs regards vers l'être qui donne la lumière à toutes choses: puis, quand ils auront vu le bien en soi, ils s'en serviront comme d'un modèle pour régler la cité (...) consacrant à la philosophie la plus grande partie de leurs temps (...) et prenant successivement le commandement, dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable »<sup>426</sup>.

A partir de ce tableau très schématique, on peut déjà montrer certains aspects de l'éducation platonicienne au sein de laquelle, l'État non seulement monopolise l'éducation de ses ressortissants, mais aussi exclut l'éducation privée qui était au départ ouverte à tous.

---

<sup>424</sup> DESPOTOPOULOS (K).- La philosophie politique de Platon. (Athènes, Papisissis, 1980) P. 92

<sup>425</sup> PLATON.- République VII, 539 e - 540 e

<sup>426</sup> PLATON.- République VII, 539 e - 540 e

Après cette étude attentive de la conception de Platon en ce qui concerne l'État et l'individu, au point de vue de leurs relations mutuelles, nous pouvons conclure que, pour Platon, l'individu est une unité sociale, un produit social et un producteur social, la vie et l'origine de la société. La société n'existe pas pour elle-même, mais pour l'individu, pour lui donner la vie, le faire grandir, lui faire vivre une vie heureuse, utile et rationnelle, pour l'aider à atteindre la justice, pour le conduire vers l'idéal cosmos, vers les «îles fortunées».

Mais comment l'individu et la société peuvent-ils réaliser ces objectifs ? Par l'éducation. Car, pour Platon, l'éducation, l'instruction, l'école, ne sont pas quelque chose d'abstrait et de technique, quelque chose que l'on peut mettre à côté du développement social général de la cité. Au contraire, c'est seulement dans la mesure où la perspective civique pénètre la famille, l'école et toutes les institutions sociales, de l'armée et des cours de justice, jusqu'aux festivals de musique et aux salles de réunion, que tout ce qui est reconnaissable en tant que vie de l'individu, devient existence. C'est par l'éducation que la société communique la vie réelle et la croissance, l'idéal et le bien aux individus.

L'éducation pourrait être, de façon convenable, même pour l'Athénien, décrite comme une expérience socialement contrôlable. Car le contrôle, pour un Grec, est très différent de ce qu'il est pour un moderne. C'est le contrôle de la communauté, mais il n'est pas localisé dans le cadre de l'école. Il est reparti à travers la communauté dans son ensemble et il est une fonction de toutes les institutions sociales, comme la famille et le clan, l'armée, l'église et le théâtre, la maison commerciale et les tribunaux, les assemblées politiques et autres formes d'associations humaines se retrouvent dans les temps modernes et dans les temps anciens. Mais, l'éducation est confiée presque exclusivement à des professionnels hautement préparés.

Tout cela est exact, non seulement en ce qui concerne les contemporains de Platon, mais Platon lui-même. Sa philosophie ne met pas en cause, mais elle exprime, répand et approfondit le point de vue hellénique. Il ne philosophe pas pour le plaisir de philosopher, mais il accepte l'arrière-plan et la perspective de la cité-État des Grecs. Il essaie simplement de donner à la cité-État, une formule idéale, de construire un modèle que l'éducateur et l'administrateur grecs puissent conserver.

L'éducation, pour lui, est un moyen d'intégrer la vie individuelle dans la communauté, pour sauvegarder et améliorer la race et la cité, pour insuffler à son âme l'idéal hellénique de la vie et de la culture. Mais comment Platon formule-t il cet idéal éducatif ? Comment a-t il l'intention de le réaliser ?

L'Athénien en exposant ses vues sur l'éducation part du fait qu'elle est une nécessité qui s'impose dès l'enfance. Cependant elle ne poursuit pas un but purement idéaliste, il s'agit de préparer l'enfant à la vie, surtout à la vie civique. La formation doit commencer à la nursery, suivant l'existence et l'activité que l'enfant devra exercer. Elle doit être subordonnée au but essentiel, la formation du citoyen. Car la véritable signification de l'éducation, c'est l'éducation sociale, l'éducation pour que l'homme devienne un citoyen, l'éducation pour faire de l'homme un parfait citoyen: « Ne laissons pas non plus à ce que nous appelons éducation une signification vague. Quand nous blâmons ou louons l'éducation que certaines gens ont reçue, nous disons qu'un tel d'entre nous est bien élevé et qu'un tel autre est mal élevé, alors même qu'ils en ont reçu une excellente pour le trafic, pour le commerce ou pour d'autres professions du même genre. Ce n'est pas là pour nous, je pense, l'éducation dont nous traitons à présent ; nous parlons en effet de celle qui vise à nous former à la vertu dès l'enfance, qui nous inspire un désir ardent de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir selon la justice. Or voilà celle que nous cherchons à définir et qui, ce me semble, mérite seule le nom d'éducation. Quant à celle qui vise

l'acquisition des richesses ou de la force ou de tout autre talent, où la sagesse et la justice n'entrent pour rien, c'est une éducation d'artisans et d'esclaves qui ne mérite pas du tout le nom d'éducation »<sup>427</sup>.

Il semble difficile de trouver ailleurs une déclaration plus claire. Après avoir éliminé toute signification ambiguë ou mal définie, il précise la place que l'éducation professionnelle et technique doit avoir dans le système éducatif. Mais la première place est réservée à la formation du citoyen ou du dirigeant. Aussi, en des termes assez positifs, condamne-t-il la formation comme un but d'acquérir uniquement la richesse, la force physique ou l'adresse. L'éducation, en tant que moyen pour forger un citoyen ou un dirigeant, voilà le but principal de l'éducation; les autres peuvent et doivent venir après celui-ci.

Avec Platon l'éducation commence dès l'enfance, à l'âge tendre, et doit s'établir sur une triple assise ; la famille, l'école, l'État. Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, nourrice, mère, gouvernante, sans parler du père lui-même, doivent s'évertuer à la perfection. Chaque action, chaque parole sert de prétexte à un enseignement direct. Telle chose est juste, telle autre injuste. Il peut se faire que l'enfant se plie aisément à ces injonctions, il peut aussi y résister ; alors comme on fait d'un bois courbé et gauche, on le redresse par des menaces.

Mais, dans La République de Platon, la famille ne joue qu'un rôle secondaire dans l'éducation du citoyen, son rôle essentiel c'est de donner de beaux enfants à l'État. Leur éducation, c'est-à-dire leur intégration à la communauté, revient à celle-ci. L'École a un rôle effacé et transitoire. Elle est toute subordonnée à la communauté-État. Elèves et maîtres travaillent ensemble pour atteindre une valeur sociale. Les premières études porteront sur la lecture et sur l'écriture dans le but

---

<sup>427</sup> PLATON.- Lois I, 644 c

civique: pouvoir lire la littérature nationale, connaître les héros de la race, les actions héroïques de sa patrie et, en faire autant plus tard. De la même façon, il apprendra la musique, l'harmonie dans le corps, l'harmonie dans l'âme pour réaliser l'harmonie dans l'État ; tel est le principe que Platon n'oublie jamais dans le développement de son système éducatif.

Toutes les matières d'un programme, tous les efforts des élèves et des maîtres, dans n'importe quel domaine, doivent converger vers le but le plus élevé, la formation morale pour l'objectif social, la formation des talents intellectuels, artistiques du garçon pour l'adapter à son entourage, pour développer son efficacité sociale pour la parole, l'action et la bonne conduite pour le situer à sa place dans la vie de la communauté et transformer le citoyen en puissance en un citoyen véritable et bien trempé. La lecture, l'écriture, la poésie, l'histoire, la musique sont toutes choisies et enseignées dans ce but, la gymnastique de même. L'harmonie entre l'âme et le corps est, d'après Platon, l'objectif de l'éducation, mais cela, non pas dans l'intérêt de l'individu, mais de la communauté.

Après l'éducation à la famille et à l'école, l'État entreprendra directement la formation du citoyen au moyen des lois et des relations sociales, sur un modèle social. C'est lui le grand responsable et le vrai formateur du citoyen. Il accomplira sa tâche en deux temps; d'abord former des chefs, puis des citoyens ; car la contemplation du bien est l'objectif final de tout homme. Mais il n'est pas donné à tout homme de l'atteindre directement par ses propres efforts, car la lumière est trop brillante et la montée trop rude. Quelques hommes, une petite élite, choisis parmi les meilleurs y monteront les premiers, puis en redescendront pour y conduire tous les citoyens libres: « Au reste, Glaucon, observe que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se seront formés chez nous, mais que nous

aurons de justes raisons à leur donner en les forçant à se charger de la conduite et de la garde des autres »<sup>428</sup>.

Dans le système éducatif de Platon, la musique est la chose la plus importante pour faire pénétrer l'harmonie dans l'âme de l'enfant et la façon la plus facile de lui donner l'exemple social.

Le premier emploi de la musique comme moyen d'éducation du caractère commence dès le jeune âge avec la littérature, sous forme de fables et d'histoire, avant la gymnastique ; car c'est à cet âge tendre et jeune, qu'on arrive le mieux à donner à l'enfant la forme qu'on souhaite.

Le contrôle de l'État sur les matières et sur leurs auteurs doit-il être strict. Pour l'Athénien, la poésie d'Homère qui donne une fausse image de la nature véritable des dieux et des héros doit être bannie. Le plus grand mensonge concernant les choses de la plus grande importance, telle la vilaine invention de celui qui raconte ce qu'*Ouranos* fit à *Kronos*, comme le rapporte Hésiode, doit être bannie de la cité idéale. Les histoires immorales de dieux se faisant la guerre et complotant l'un contre l'autre, ne devant pas être racontées, si nous « voulons que nos futurs gardiens aient horreur de toute contention et de toute rivalité »<sup>429</sup>. Les histoires des batailles entre les dieux et les géants, et autres haines et guerre des dieux et des héros, capables de semer l'esprit de discorde, doivent être interdites, car une grande solidarité doit régner parmi les citoyens. Un seul genre d'histoire est autorisé: « celle qui est capable de persuader nos citoyens de ne jamais se quereller »<sup>430</sup>.

Le contrôle le plus strict de l'État doit être exercé sur les histoires racontées ainsi que sur les oeuvres poétiques pour éviter l'esprit de dispute, de fausseté et pour

<sup>428</sup> PLATON.- République VII , 519 c - 520 c

<sup>429</sup> PLATON.- République II , 378 a

<sup>430</sup> PLATON.- République II , 378 b - 379 b

inculquer l'amour de la vérité, de l'harmonie et de l'amitié, parmi les citoyens, surtout parmi les futurs gardiens. Les gardiens doivent « craindre Dieu, être semblables à Dieu dans la mesure possible à l'humaine faiblesse »<sup>431</sup>. Ainsi, pas de « mensonge, de laideur, de passions, de vice à propos des dieux »<sup>432</sup>.

Ceci est la première règle qu'un poète désirent écrire dans La République de Platon, doit observer. Il doit changer l'histoire ou l'interpréter suivant l'idéal social de l'État. Cela montre clairement que Platon n'a pas supprimé la poésie de l'éducation des gardiens, mais a simplement établi les lois pour obliger le poète à respecter la vérité et les dieux dans ses oeuvres afin de donner une idée exacte de Dieu et de la divinité aux futurs gardiens qui doivent être comme Dieu par l'amour de la vérité, de la beauté et de l'harmonie et parfaits dans leur conduite et dans la direction des affaires de l'État.

Le futur gardien doit être courageux et ne pas craindre la mort. Ainsi ce que l'on raconte de la réalité à des enfants et de ses terreurs ne doit pas être exagéré ou falsifié. Une surveillance doit être exercée en ce qui concerne ces récits et sur ceux qui les écrivent. Pour la même raison, Platon supprime chez Homère et d'autres poètes des passages semblables : « pour ces passages et tous ceux du même genre, nous prions Homère et les autres poètes de ne point trouver mauvais que nous les effacions ; ce n'est point qu'ils manquent de poésie, et ne flattent l'oreille du grand nombre : mais, plus ils sont poétiques, moins il convient de les laisser entendre à des enfants et à des hommes qui doivent être libres, et redouter l'esclavage plus que la mort »<sup>433</sup>.

La tempérance doit être une des qualités du gardien. Leurs passions doivent être contrôlées. Il ne faudra donc pas citer le récit d'Homère où il est fait allusion à **Zeus** se réveillant, tandis que les autres dieux et les hommes dorment, à cause de la

<sup>431</sup> PLATON.- République II , 383 c

<sup>432</sup> PLATON.- République II , 379 c

<sup>433</sup> PLATON.- République III , 386 d - 387 d

force de sa passion. Ainsi, le désintéressement est exigé chez le dirigeant. Il ne doit pas accepter des pots-de-vin, ni être âpre au gain. Il ne doit pas dire : « les présents persuadent les dieux, les présents persuadent les rois vénérables »<sup>434</sup>. Enfin l'impiété et l'arrogance ne doivent pas être admises chez le dirigeant. Ainsi il ne faut pas croire à Achille insultant Appolon : « Tu m'as nui, toi qui lances au loin tes traits, le plus funeste de tous les dieux; Ah! je me vengerais si j'en avais le pouvoir »<sup>435</sup>.

Cette analyse permet de percevoir le souci de Platon en ce qui concerne la pratique des vertus individuelles pour le bien-être de la société. Il donne un but social à l'éducation éthique. Il rend l'individu fort et vertueux pour le bien de l'État. Tous les moyens, dans l'éducation, doivent être conçus pour la formation de l'esprit et du caractère de l'individu ; non pour le bien-être de l'individu, mais pour celui de la cité, en fonction des devoirs futurs de celui qui est éduqué dans la communauté. Tout ce qui aboutit au bien de l'État est vrai et bon; tout ce qui s'y oppose est mal et mensonge. Seul l'État a le droit de mentir ou de transformer l'histoire pour la rendre conforme à l'idéal social et éducatif. Tout ce que Homère et Hésiode ont écrit au sujet des vices et des querelles des dieux, au sujet des passions et des faiblesses des héros et des hommes illustres « doit être déclaré comme mensonge »<sup>436</sup>.

Pour l'auteur de La République, l'État doit contrôler et régir la représentation des oeuvres du poète, établir les normes et les règlements d'après l'idéal de la cité. Une liste acceptée d'histoires et de poèmes doit être remise aux mères et aux nourrices, pour l'enseignement des garçons et des filles. Le contrôle de l'État est absolu et total, de l'enfance à la mort. Toutes les activités de l'individu, doivent être dirigées vers un seul but : le service de l'État, c'est-à-dire le gouvernement de l'État. Le gardien doit être la personnification de l'État de sorte que toute sa personne, toute

---

<sup>434</sup> PLATON.- République III , 390 c - 391 c

<sup>435</sup> PLATON.- République III , 390 c - 391 c

<sup>436</sup> PLATON.- République 391 c - 392 b

son activité doivent y être subordonnées et toute son éducation dirigée dans ce sens. Mais, nous ne pouvons pas prétendre d'après une telle théorie, que Platon anéantit l'individu en faveur de l'État. Le grand souci de ce dernier est la formation de la personnalité, de l'intelligence et des vertus de l'individu pour en faire un dirigeant capable. Les vertus individuelles sont cultivées pour des besoins sociaux, parallèlement aux vertus sociales. Il n'y a pas d'anéantissement, mais harmonie, coordination et hiérarchisation. Evidemment, parfois Platon insiste tellement sur un aspect ou un autre de la question que nous sommes tentée de conclure hâtivement qu'il donne la prééminence et la préséance à l'une ou à l'autre de ces qualités. Mais, nous ne devons jamais oublier l'idéal de Platon: " le bien " pour ne pas être induit en erreur.

L'éducation est un moyen pour conduire le philosophe aux hautes régions de la réalité, de l'essence, de la beauté, de la justice, du bien. Ce n'est pas dans le but individualiste et égoïste de la jouissance du bien mais dans un but plutôt social et humain. Lorsqu'il a atteint la contemplation de la vérité, de la réalité, il ne doit pas s'y attarder mais descendre pour délivrer ses concitoyens des chaînes des sens, pour les élever jusqu'au bien idéal et à la vérité.

Précisons que, Platon ne supprime pas la poésie de l'éducation des dirigeants comme le prétendent certains. Il ne rejette pas la poésie en bloc comme chose de faux, mais tout ce qui est faux, c'est ce qui peut pousser le futur gardien vers la fausseté, l'intempérance, l'impiété, l'arrogance, la corruption, la couardise, les disputes absolument indignes du dirigeant idéal qui doit ressembler à un dieu pour conduire ses contemporains vers le bonheur et le bien, grâce à un Etat idéal.

Le grand souci de Platon dans l'éducation, c'est la formation pour la vie communautaire. C'est pourquoi il élimine et condamne, de façon absolue, tout ce qui est en dehors de cet idéal: les fables d'Hésiode : « Ce sont, repris-je, celles

d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes. Ceux-ci, en effet, ont composé des fables menteuses que l'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes »<sup>437</sup>; les poèmes, les odes, les poèmes lyriques, non pas en bloc, mais dans la mesure où ce n'est pas la véritable expression du bien, de la beauté et de la vertu. La tragédie et la comédie quand elles ne sont qu'imitations et ressemblances de la fausseté, du relâchement, l'immoralité, de la mollesse, opposées au principe de base que les gardiens, « dégagés de tout autre souci, doivent être des experts en science civique et ne poursuivre que ce qui y conduit »<sup>438</sup>. Mais tout ce qui aboutit à cet idéal encouragé sont les odes héroïques, les poèmes sociaux, l'enseignement de l'obéissance et le respect des lois, des dieux, de l'État, le culte des héros, la poésie narrative qui est forme pure, la ressemblance à l'homme bon.

Platon pense qu'il faut enseigner les musiques dorienne et phrygienne qui imitent la voix et les accents de l'homme courageux engagé dans la guerre et qui, lorsqu'il est vaincu, blessé ou mourant ou en proie à d'autres tourments, fait courageusement face à l'adversité et repousse ses attaques.

De ce qui précède, il ressort que Platon est beaucoup préoccupé par la formation morale. Pour lui, l'enseignement musical a un but éthique et social : la formation de l'esprit et du caractère de l'élève. Il doit être conçu et choisi de manière à former un gardien sobre et courageux, instruit et modeste, ferme et souple comme la gamme multiples des rythmes et des harmonies.

En plus de l'éducation du caractère, la musique et toutes les autres sciences doivent poursuivre la réalisation de la vérité, de la grâce et de l'harmonie dans l'âme. Non seulement les poètes doivent être surveillés et obligés d'incorporer dans leurs poèmes la ressemblance du bien, mais il est interdit aux autres artisans de représenter

<sup>437</sup> PLATON.- République II , 377 b - 378 b

<sup>438</sup> PLATON.- République II , 395 c

de mauvaises choses, c'est-à-dire la licence, la laideur ; la mesquinerie, soit sous formes de créatures vivantes, soit dans les bâtiments ou autres oeuvres. S'ils ne se conforment pas à ces règles, ils devront être punis ou il leur sera interdit d'exercer leur art dans la cité idéale. Cela pour que les futurs gardiens ne soient pas élevés au milieu des symboles du mal, comme s'il s'agissait d'un pâturage d'herbes empoisonnées, de crainte que grandissant dans un tel milieu, en étant influencés jour après jour, ils n'accumulent, inconsciemment une grande quantité de maux dans leur âme. Au contraire, on doit accueillir les artistes qui grâce, aux dons de la nature, sont capables de suivre la voie de la véritable beauté dans une région saine, et de bénéficier de toutes ces choses. L'influence qui émane des oeuvres belles pénétrera dans l'œil et l'oreille comme la brise qui apporte la santé. Ainsi, dès sa plus tendre enfance, le gardien sera guidé, insensiblement vers « l'amour, l'amitié, la raison, la beauté »<sup>439</sup>.

En effet, l'harmonie dans le corps, l'harmonie dans l'âme grâce à l'harmonie environnante, doit être le but final de l'éducation ; de sorte que ni les législateurs, ni les gardiens dont l'éducation est ainsi entreprise ne sont « de véritables musiciens jusqu'à ce qu'ils soient capables de reconnaître les formes de sobriété, de courage, de libéralité, de largeur d'esprit, et leurs contraires aussi, dans toutes les combinaisons qui les contiennent et les voies qui y conduisent »<sup>440</sup>. De là, découle une «coïncidence d'une belle disposition dans l'âme et des beautés correspondantes dans le corps, réalisant ainsi la fin et la consommation de toute culture qui est l'amour du beau »<sup>441</sup>.

Par ailleurs, Platon soutient que la danse façonne l'harmonie du corps, à condition de se souvenir que « ce n'est pas un corps solide qui rend l'âme saine par son excellence, mais c'est l'âme saine qui rend le corps sain par sa vertu »<sup>442</sup>. Nous voyons, ici, encore, le souci de Platon de son inséparable trinité : le corps, l'âme et

<sup>439</sup> PLATON.- République III , 401 a

<sup>440</sup> PLATON.- République III , 402 a - 403 a

<sup>441</sup> PLATON.- République III , 402 a - 403 a

l'État. Leur harmonie et leur bien naturels sont le souci constant de sa philosophie et de son processus éducatif. De même que la musique, les médicaments et la diète que Platon considère comme faisant partie de la danse, à cause de leurs rapports avec la santé doivent être pris uniquement quand ils sont indispensables. Même les exercices et les travaux de la danse seront entrepris en vue de la partie spirituelle de la nature humaine, pour l'élever, au lieu de servir uniquement au développement musculaire, contrairement « aux athlètes ordinaires qui ont recours à la diète et aux exercices seulement pour leurs muscles »<sup>443</sup>.

Ici Platon insiste sur l'unité indissoluble de l'âme et du corps et condamne ceux qui intègrent au programme d'éducation, de la musique et de la gymnastique avec un dessein tout à fait étranger à leur nature, voulant former le corps par l'une et l'âme par l'autre. Le résultat est alors la brutalité, la dureté ou la mollesse au lieu du courage et de la douceur harmonieusement combinés, comme cela est exigé chez les gardiens. Puisque « pour ces deux éléments de l'âme, apparemment le courageux et le philosophique, un dieu, dit Platon a donné aux hommes deux arts, la musique et la gymnastique, il ne les a point donnés pour l'âme et le corps, si ce n'est par incidence, mais pour ces deux éléments-là, afin qu'ils s'harmonisent entre eux, étant tendus ou relâchés jusqu'au point convenable »<sup>444</sup>.

Tel est le plan général d'enseignement et d'évolution des gardiens et l'on choisira, ajoute Platon, « parmi les gardiens ceux qui, après examen, nous paraîtront devoir faire, pendant toute leur vie et de toute leur bonne volonté, ce qu'ils considèrent comme profitable à la cité, sans jamais consentir à faire le contraire »<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> PLATON.- République III , 403 d

<sup>443</sup> PLATON.- République III , 410- 411

<sup>444</sup> PLATON.- République III , 405 a

<sup>445</sup> PLATON.- République III , 410 b

Par ces lignes, Platon ouvre un autre chapitre de son système éducatif, le dernier dans son effort pour atteindre l'idéal, la formation du roi philosophe, le sommet de la pyramide de la cité idéale, le dirigeant des dirigeants, le meilleur parmi les meilleurs, celui qui est le principe personnifié de l'État, celui qui ne doit avoir qu'une seule pensée : travailler pour l'État, vivre pour l'État.

Il doit triompher des opinions et du monde des apparences, de la sorcellerie, de l'emprise des passions, sortir victorieux de toutes les épreuves qu'il rencontrera, avec la conviction, sine qua none, que « ce qu'il doit faire est ce qu'il croit être le meilleur pour l'État »<sup>446</sup>.

Découvrir de tels hommes n'est pas tâche facile. Il faut les éprouver dès l'enfance en les engageant dans les actions où l'on peut surtout oublier et être trompé, puis choisir ceux qui se souviennent, qui sont difficiles à séduire, et exclure les autres. Mais, quelle éducation doit-il recevoir en plus de la danse et de la musique décrites et prescrites dans ce qui précède ? La réponse est claire : la science et la dialectique. La première doit fournir un arrière-plan intellectuel et moral pour la deuxième qui est essentiellement comme valeur technique. La science, qui doit préparer l'intellect à s'élever au dessus du monde des sens, en partant des données, des sens, doit être étudiée du point de vue du dialecticien. Il ne s'agit pas de sciences expérimentales, mais de mathématiques, de géométrie, d'astronomie et d'harmoniques pures et élevées. Car « Les mathématiques sont l'une de ces sciences qui doivent éveiller l'esprit et tendre à le conduire à l'essence et à la réalité »<sup>447</sup>.

Par ces mots, Platon veut dire que les mathématiques, ainsi comprises, ne sont pas l'arithmétique concrète, telle qu'elle est enseignée lors de l'éducation primaire et

---

<sup>446</sup> PLATON.- République III , 413 b

<sup>447</sup> PLATON.- République IV , 523 b

secondaire pour toute la masse des citoyens et décrite, plus tard, dans Les lois<sup>448</sup>, mais une logique abstraite dans l'arithmétique pure ou, plus précisément, la psychologie du nombre, comme il l'expliquera : « parmi les objets de la sensation, les uns n'invitent point l'esprit à l'examen parce que les sens suffisent à en jouir, tandis que les autres l'y invitent instamment, parce que la sensation, à leur sujet, ne donne rien de sain »<sup>449</sup>. Et Platon conclut qu'« il conviendrait, de prescrire cette étude par une loi, et de persuader ceux qui doivent remplir les plus hautes fonctions publiques de se livrer à la science du calcul, non pas superficiellement mais jusqu'à ce qu'ils arrivent, par la pure intelligence, à connaître la nature des nombres, et de cultiver cette science, non pas pour la faire servir aux ventes et aux achats, comme les négociants et les marchands, mais pour l'appliquer à la guerre, et pour faciliter la conversion de l'âme du monde de la génération vers la vérité et l'essence »<sup>450</sup>.

L'Étude suivante que Platon conseille est la géométrie, non dans le but pratique de «carrer, de construire sur une ligne, d'ajouter ; mais de connaître ce qui est toujours »<sup>451</sup>. Et « par suite elle attire l'âme vers la vérité, et développe en elle cet esprit philosophique qui élève vers les choses d'en haut, les regards que nous abaissons à tort vers les choses d'ici-bas »<sup>452</sup>.

La troisième étude que Platon trouve utile est l'astronomie, mais évidemment pas pour « sa valeur utilitaire vulgaire ... mais qu'elle élève l'âme en haut et la détache des choses terrestres »<sup>453</sup>. Car «les mouvements de la vitesse et de la lenteur réelles, sous forme de chiffres et de figures réels, en relation l'un avec l'autre et des

---

<sup>448</sup> PLATON.- Lois VII , 819 d

<sup>449</sup> PLATON.- République VI , 523 b

<sup>450</sup> PLATON.- République VII , 525 a - 526 a

<sup>451</sup> PLATON.- République VII , 527 a - 527 e

<sup>452</sup> PLATON.- République VII , 527 a- 527 e

<sup>453</sup> PLATON.- République VII , 528 d - 529 e

choses qu'ils transportent et contiennent, peuvent être perçues uniquement par la raison et non par la vue »<sup>454</sup>.

De même que les yeux sont façonnés par l'astronomie, de même les oreilles le sont pour les mouvements de l'harmonie. C'est pourquoi, la dernière science qu'il faut ajouter à l'éducation c'est l'harmonie. Ici, la science de l'harmonie n'est pas celle du musicien qui s'applique à mesurer les accords et les tons perçus par l'oreille, ni celle du savant, comme Pythagore, essayant de mesurer des sons et des accords audibles, de distinguer le moindre intervalle et unité de mouvement entre les notes ou deux voix et essayant d'en réduire les bases physiques à des formules numériques. Du point de vue du dialecticien, les harmoniques doivent lui permettre de découvrir la communauté et la parenté, les affinités mutuelles entre les sons et les nombres pour qu'il puisse atteindre l'objectif désiré, l'essence.

Il devra se servir des sons et des accords de la musique audible par l'homme, uniquement comme point de départ, qui doit être laissé derrière lui au fur et à mesure qu'il avancera vers des problèmes réellement intellectuels.

Ce genre d'investigation aidera l'élève à s'éloigner du monde perceptible par les sens et à diriger son attention de façon plus complète vers le royaume intelligible de la raison.

Toutes les sciences sont-elles étudiées pour préparer l'intellect à une science supérieure, la science des sciences, le sommet de l'érudition humaine: la dialectique.

Qu'est cette haute branche de la connaissance ? Pour Platon, « c'est la science de l'essence. Son objet est la réalité elle-même en dehors du phénomène du sens »<sup>455</sup>. Sa méthode consiste à découvrir l'essence : « La méthode dialectique, dit-il, est la

<sup>454</sup> PLATON.- République VII , 528 d- 529 e

<sup>455</sup> PLATON.- République VII , 532 a - 533 a

seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même, pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure, en prenant comme auxiliaires et comme aides pour cette conversion, les arts que nous avons énumérés »<sup>456</sup>.

La géométrie, par exemple, et les études qui l'accompagnent ne sont qu'un rêve de l'être, mais sa nette vision est impossible. Car, lorsque le point de départ est quelque chose que le raisonneur ne connaît pas et que la conclusion et tout ce qui intervient, un ensemble de choses que l'on ne connaît pas réellement, il est impossible de transformer cette montée en véritable connaissance, ou science.

Le dialecticien est plutôt l'homme capable de rendre exactement raison de l'essence de chaque chose, l'homme possédant la véritable connaissance des choses, l'homme capable d'être précis dans ses discours, de distinguer et de séparer parmi toutes les choses, l'aspect ou l'idée du bien, l'homme qui peut, comme s'il s'agissait d'une bataille, participer à tous les combats, essayant de tout voir par lui-même et non par ouï-dire, l'homme capable de suivre son chemin sans trébucher dans son raisonnement. A cause de cela, la dialectique est placée au dessus de toutes les autres études, comme s'il s'agissait de la clef de voûte de tout édifice, comme si aucune autre étude ne pouvait être placée au dessus d'elle. Après cette analyse de la dialectique, Platon conclut triomphalement que « toute discussion sur les études est achevée et qu'on dispose maintenant d'un programme complet pour la formation du gardien »<sup>457</sup>.

---

<sup>456</sup> PLATON.- République VII , 533 a - 534 a

<sup>457</sup> PLATON.- République VII , 534 e - 535 a

## CONCLUSION

Nous avons à présent la configuration de la justice platonicienne. Il s'agit bien d'une justice qui s'impose tant au niveau de la cité qu'au niveau individuel.

La justice étant inscrite en caractère capitaux dans la cité et en forme miniaturisée dans l'individu, doit bénéficier d'une attention particulière pour quiconque recherche l'harmonie et pour toute cité désireuse d'une paix durable. Et il n'est pas excessif de dire qu'elle seule, garantit la concorde, la quiétude, l'harmonie et la paix. C'est la raison pour laquelle, il faut correctement l'exercer pour être épargné des tourments des enfers puisque l'injuste est toujours malheureux. Mais, qu'est-ce qui lui autorise un tel discours ? A partir de quoi Platon affirme que le juste est nécessairement heureux ? Le bonheur duquel découle la justice ne conduit-il pas le discours platonicien à abdiquer du rationalisme ? C'est ce qu'il faut examiner maintenant pour surprendre dans ses failles, le discours rationnel, en plein délit d'apologie de la foi .

[Redacted]

**TROISIÈME PARTIE**

[Redacted]

**BONHEUR DU JUSTE**

[Redacted]

## INTRODUCTION

Ayant manifesté le profil détaillé de la conception platonicienne de la justice dans la partie précédente, nous entreprendrons à ce niveau une interprétation approfondie du projet platonicien tel qu'il est à l'œuvre dans La République. L'essentiel de l'ouvrage s'attachera à articuler justice et bonheur. Nous montrerons notamment que la justice appelle une conception du bonheur à laquelle elle est indissolublement liée. En cela elle rencontre le Gorgias. En plus, cette théorie du bonheur n'est pas sans attache avec la religion, d'où la possibilité de comprendre ce triple point de vue de la philosophie politique de La République et du Gorgias. Le premier chapitre montrera que le bonheur est la récompense de l'observance de la justice tant au niveau de la cité qu'à celui de l'individu. Bien comprise en son principe et rigoureusement pratiquée, la justice conduit au bonheur. Cette partie nous conduit au seuil d'une doctrine de la rétribution. Elle est aussi teintée de référent de type religieux ; tout se passe comme si le mondain appelle comme couronnement suprême l'extra mondain. Le second chapitre s'emploiera à indiquer la destinée des âmes ou encore le cheminement des âmes après leur mort.

## CHAPITRE PREMIER : LA DOCTRINE DE LA RETRIBUTION

### I - Les récompenses de la justice

Quelles récompenses attendent les âmes justes dans cette vie terrestre et dans l'Hadès? Voilà ce à quoi nous invite Platon dans La République et dans le Gorgias : « Maintenant, Glaucon, pouvons-nous, sans qu'on en fasse reproche, restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment des avantages qui leur sont propres les récompenses de toute nature que l'âme en retire, de la part des hommes et des dieux, pendant la vie et après la mort ? »<sup>458</sup>.

Platon pense que l'âme juste durant son cheminement dans cette vie terrestre profite des fruits de sa justice puisque « quand un homme juste se trouve en butte à la pauvreté, à la maladie, ou à quelque autre de ces prétendus maux, que cela finira par tourner à son avantage, de son vivant ou après sa mort ; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre, par la pratique de la vertu, aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme »<sup>459</sup>. Aussi dans ses relations avec son entourage « il est naturel qu'un tel homme ne soit pas négligé par son semblable »<sup>460</sup>.

A travers une analogie, Platon identifie les justes aux « véritables coureurs qui arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne »<sup>461</sup>.

Ceci pour dire que les justes jouissent toujours d'une bonne réputation pour le temps qu'ils passent sur la terre des hommes. Ainsi « au terme de toute entreprise,

---

<sup>458</sup> PLATON.- République X, 611 c - 612 c

<sup>459</sup> PLATON.- République X, 612 c - 613 c

<sup>460</sup> PLATON.- République X, 612 c - 613 c

<sup>461</sup> PLATON.- République X, 613 c - 614 c

de tout commerce qu'ils ont avec les autres, et de leur vie, n'acquièrent-ils pas un bon renom, et n'emportent-ils pas les prix que donnent les hommes ? »<sup>462</sup>.

En fait, les justes selon Platon reçoivent d'énormes récompenses de leur bonne conduite et de l'observance des règles de justice dans la mesure où, « les justes, arrivés, à l'âge mûr, obtiennent dans leur cité les magistratures qu'ils veulent obtenir, qu'ils choisissent leur femme où ils veulent, et donnent leurs enfants en mariage à qui ils veulent »<sup>463</sup>.

Aussi dans l'Hadès, la vie menée par chaque âme est-il le critère de son jugement. D'une vie bien réglée et bien menée résulte la félicité. L'âme est magnifiée, traitée avec tous les égards qui lui sont dûs, sanctifiée de par son état agréable, elle ne peut que s'attendre à la béatitude : « ... celui qui a mené une vie juste et sainte se rend après la mort dans les îles des bienheureux pour y séjourner à l'abri de tout mal dans une félicité parfaite »<sup>464</sup>.

Ceci dit, le comportement durant une vie est donc la meilleure place d'assurance qu'on puisse contracter ; c'est la meilleure garantie exigible quand on se présente devant le tribunal suprême. Ici point de pitié. Aux bons, les grands avantages, et aux méchants, la déchéance. Donc, peines et avantages sont rigoureusement proportionnels au degré de justice ou de scélératesse de l'âme. « Pour tel nombre d'injustices qu'elle avait commises au détriment d'une personne, et pour tel nombre de personnes au détriment de qui elle avait commis l'injustice, chaque âme recevait, pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durait cent ans ; c'est-à-dire la durée de la vie humaine-Afin que la rançon fût le décuple du crime »<sup>465</sup>. Et chacun, en aura pour son compte en toute justice : « par exemple ceux qui avaient causé la mort de beaucoup de personnes, soit en

<sup>462</sup> PLATON.- République X , 613 c - 614 c

<sup>463</sup> PLATON.- République X , 613 c - 614 c

<sup>464</sup> PLATON.- Gorgias 522 b – 523 b

<sup>465</sup> PLATON.- République X , 614 c - 615 c

trahissant des cités ou des armées, soit en réduisant des hommes en esclavage, soit en prêtant la main à quelque autre scélératesse (seront) tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux qui au contraire avaient fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et pieux, en obtenaient dans la même proportion la récompense méritée »<sup>466</sup>. Il en est de même « pour l'homicide, il y avait, d'après lui, des salaires encore plus grands »<sup>467</sup> et personne ne peut échapper à la rigueur de ce jugement.

En fait, devant le tribunal de l'au-delà, seules les âmes doivent rendre compte. Puisque ce ne sont pas les cités qui meurent et qui passent aux enfers et aussi ce ne sont pas les cités qui sont sommées de s'expliquer de l'autre côté sur les dettes morales.

Donc, c'est fort de ce constat que « l'on raconte sur l'Hadès et les châtements qu'y doit recevoir celui qui en ce monde a commis l'injustice, ces fables, dont il a ri jusque là tourmentent alors son âme »<sup>468</sup>.

On voit déjà poindre à l'horizon l'angoisse de l'homme qui, en ce bas-monde, a commis des actes honteux, se torturer dans la vieillesse. Ce dernier est tourmenté puisqu'il doit rendre compte dans l'Hadès, « son esprit s'emplit de défiance et de frayeur; il réfléchit, examine s'il s'est rendu coupable d'injustice à l'égard de quelqu'un. Et celui qui trouve en sa vie beaucoup d'iniquités, éveillé fréquemment au milieu de ses nuits, comme les enfants, a peur, et vit dans une triste attente. Mais près de celui qui se sait innocent veille toujours une agréable espérance, bienfaitrice nourrice de la vieillesse, pour parler comme Pindare. Car avec bonheur, Socrate, ce poète a dit de l'homme ayant mené une vie juste et pieuse que : douce à son cœur et

---

<sup>466</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

<sup>467</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

<sup>468</sup> PLATON.- République I, 330 c - 331 c

nourrice de ses vieux ans, l'accompagne l'espérance qui gouverne l'âme changeante des mortels »<sup>469</sup> .

Cette longue citation signifie que dans l'Hadès, chaque âme doit rendre compte des actes commis en ce bas-monde. Et nul ne peut échapper à cela. En effet, le juste reçoit de la part des dieux et des hommes, des récompenses et des présents, sans compter les biens que la justice lui procure elle-même. Ces présents sont d'une valeur inestimable et solide.

L'Athénien, à travers une argumentation bien ficelée, montre que la justice contribue à l'embellissement de la vie de tout individu. Ainsi l'homme juste mène une vie heureuse et agréable : « le juste est aussi le plus heureux (...) le plus injuste est aussi le plus malheureux, et qu'il se trouve que c'est l'homme qui, étant le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur la cité la tyrannie la plus absolue »<sup>470</sup> .

Le Socrate de Platon, démontre à travers les livres VII et IX que la justice mérite d'être vécue dans son ensemble pour elle-même, tout comme la santé. Ainsi nous surplombons l'analogie de la santé pour dévoiler les conséquences bénéfiques qui découlent d'une vie juste et le profit que peut retirer l'individu. Les résultats d'une existence juste sont nombreux puisque « la justice appartient à la classe des plus grands biens, ceux qui méritent d'être recherchés pour les conséquences »<sup>471</sup> .

Pour l'Athénien une vie juste procure le bonheur tel que l'harmonie psychique. Le bonheur est considéré comme un état d'âme puisque la justice de laquelle elle résulte est bel et bien un état d'âme. Le bonheur provient d'une âme bien ordonnée

<sup>469</sup> PLATON.- République I, 330 c - 331 c

<sup>470</sup> PLATON.- République IX, 580 b - 581 b

<sup>471</sup> PLATON.- République III, 367 b - 368 b

telle celle du juste : « Je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux »<sup>472</sup>.

Contrairement à la majorité des hommes qui pensent que le bonheur dépend en grande partie des contingences du monde extérieur, Platon pense que le bonheur découlant de la justice, réside en nous-mêmes. Pour lui, nous sommes à mesure d'atteindre le bonheur, si nous apprenons à développer la raison, qui nous rend justes. Donc pour être heureux, nous ne devons pas nous laisser divertir par les autres ou par quelques circonstances.

Il importe de noter que tous les arguments de Platon sur le bonheur sont formulés en référence aux parties de l'âme et à leur agencement : le bonheur avec le philosophe ne prend pas en compte les facteurs extérieurs contrairement à Aristote qui pense que pour se déclarer heureux, il faut en plus de son état intérieur si agréable soit-il, prendre en compte les aléas liés au monde extérieur. Si Platon, à propos du bonheur de l'homme juste, fait fi des contingences extérieures, c'est tout simplement parce qu'il place l'homme dans l'environnement d'une cité idéale.

La justice engendre le bonheur; ici le bonheur provient uniquement d'une attitude juste ; « il est une conséquence de la justice qui ne peut être séparée de lui, et qu'on ne peut obtenir en étant injuste plutôt que juste »<sup>473</sup>. Le bonheur qu'apporte la justice ne peut être obtenu par aucun autre genre de vie .

Mais le genre de vie que nous recommande l'Athénien pour compter être heureux est-il facile, bien que chaque être humain aspire à être heureux et qu'il n'est pas aisé de demander à quiconque s'il veut l'être ? « Est-il vrai que, nous tous les hommes, nous désirons être heureux ? Mais, n'est-ce pas une de ces questions

---

<sup>472</sup> PLATON.- *Gorgias* 470 e - 471 d (Paris, Garnier Flammarion, 1967)

<sup>473</sup> ANNAS (J.).- *Introduction à La République de PLATON* (Paris, PUF, 1994)

ridicules ...? car, il est absurde, n'est-ce pas de poser des questions pareilles ? Qui, en effet, ne désire pas être heureux ? Tout le monde le désire ... »<sup>474</sup> .

Donc, tous sans exception, nous voulons être heureux. Mais qu'est-ce donc qu'être heureux ? La notion du bonheur recouvre celle du "bien". Car, le désir porte toujours ou sur un bien ou sur quelque chose qu'on perçoit, ou tout au moins qu'on considère comme tel. Il en résulte que c'est le bien qui définit le bonheur, ainsi que nous le fait comprendre le Banquet dans cet entretien de Socrate avec Diotime, prêtresse de Matinée, qui commence par une constatation : « Et de fait, ce qui est aimable, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, digne de toutes les félicités »<sup>475</sup> .

Selon Diotime, les choses belles et les choses bonnes, le beau et le bien, sont identiques. Cela étant, celui qui aime ces bonnes choses en recherche la possession, parce qu'il ressent qu'elles présentent un bien pour lui. Par conséquent, s'il les possède, il devient heureux ceux en qui il habite. Et nul ne veut être heureux de façon passagère. « Hormis ce qui est bon, il n'est rien d'autre qui, pour les hommes, soit objet d'Amour (...). En conséquence, reprit-elle, est-il possible, cela posé, de dire tout simplement que les hommes aiment ce qui est bon ? (...) mais quoi ? Ne faut-il pas ajouter, poursuivit-elle, qu'ils aiment en outre que le bien leur appartienne ? on doit l'ajouter. Et alors, fit-elle, non pas seulement que le bon leur appartienne, que ce soit toujours ? cela aussi, on doit l'ajouter. Voici donc résumé, conclut-elle, à quoi se rapporte l'amour : à la possession perpétuelle de ce qui est bon »<sup>476</sup> .

Pour être heureux, il faut donc posséder le bien. Et ceux qui recherchent le bonheur le voudraient durable, ce qu'ils ne peuvent obtenir que moyennant une possession durable voire définitive du bien. Ce qui signifie qu'il existe des biens qui

<sup>474</sup> PLATON.- Euthydème 278 e (Paris, Les Belles Lettres, 1931)

<sup>475</sup> PLATON.- Banquet 204 a - 204 e (Paris, Garnier Flammarion, 1964)

<sup>476</sup> PLATON.- Banquet 204 a - 204 e (Paris, Garnier Flammarion, 1964)

donnent un bonheur durable. Par ailleurs, l'Athénien dénonce les faux biens qui conduisent au bonheur éphémère tels le plaisir ou la jouissance et toutes les formes de puissance, dont l'efficacité tangible est indéniable, mais qui ne dépassent pas les frontières du sensible, et, par conséquent, n'améliorent pas essentiellement l'homme. On peut citer outre la puissance de l'éloquence creuse, la puissance de la richesse, la puissance du pouvoir politique.

Pour Platon, seule la justice est en mesure de porter au bonheur vrai l'homme individuel et, par voie de conséquence la cité des hommes. Il en découle que le contraire de la justice, l'injustice représente le plus grand ennemi de l'homme, parce qu'elle est malheur et ruine. Nous pouvons donc dire, sans risque de nous tromper, que toute l'activité politique et philosophique de Platon avait pour unique fin d'initier ses concitoyens aux chemins qui mènent au bonheur. Et les conclusions se tirent d'elles-mêmes. Une vie vertueuse est heureuse, et une vie vicieuse malheureuse : « par conséquent, l'âme juste et l'homme juste vivront bien, l'injuste, mal"<sup>477</sup> .

---

<sup>477</sup> PLATON.- République I, 353 d - 354 b

## II - Discours sur les privilèges du juste : une profession de foi ?

Et l'analyse de la structure argumentative de La République et du Gorgias permet de voir le type de rapport que Platon entretient avec la religion. Sa réflexion ne surgit pas évidemment du néant et ne sort pas toute cuirassée de son propre entendement. On y trouve de fréquentes allusion à la religion. De nombreuses récompenses, sanctions émaillent le texte et jouent un rôle d'autorité. Il y a donc comme un fonctionnement autoritaire de la religion qui dicte le comportement à tenir et donne matière aux mythes .

En effet, la prépondérance des référents religieux dans le discours sur la justice comme nous nous sommes efforcée à le montrer dans la section précédente, nous induit à penser que le discours du philosophe, telle qu'on voit l'image dans l'ouvrage étudié, a toutes les apparences d'une profession de foi .

On voit Platon y faire une déclaration publique de ses convictions. « Maintenant, Glaucon, pouvons-nous sans qu'on nous fasse reproche, restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment des avantages qui leur sont propres, les récompenses de toute nature que l'âme en retire, de la part des hommes et des dieux, pendant la vie et après la mort ? »<sup>478</sup>. Plus loin on lit encore ceci : « vous allez donc, en premier lieu, me rendre ce point que les dieux du moins ne se méprennent pas sur ce que sont le juste et l'injuste »<sup>479</sup>.

Il y a là comme un cycle de l'injustifiable qui s'ouvre sur la croyance. Le philosophe croit que tout n'est pas périssable et que des gratitudes post-mortem vont récompenser les bons, et les

---

<sup>478</sup> PLATON.- République X , 611 c - 612 c

<sup>479</sup> PLATON.- République X , 612 c - 613 c

méchants quant à eux, percevront en sanctions rigoureuses le salaire de leur conduite condamnable .

Comment ne pas remarquer la place décisive qu'occupe la question d'une profession de foi ? La croyance du philosophe se traduit par l'adhésion à l'idée d'un bonheur possible. « Il faut donc admettre, quand un homme juste se trouve en butte à la pauvreté, à la maladie, ou à quelque autre de ces prétendus maux, que cela finira par tourner à son avantage, de son vivant ou après sa mort ; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu, aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme »<sup>480</sup> .

Comme un paroissien qui espère obtenir la vie éternelle, le philosophe entretient l'espoir d'un bonheur, une fois parvenu dans l'Hadès et d'une séparation totale de l'âme et du corps .

Il s'ensuit que pratiquer la philosophie est au bout du compte un acte de piété. Cela exige une capacité d'ascèse qui prescrit, un mépris de gratification que procure habituellement le corps. L'existence monocale que s'impose le philosophe obéit à une volonté de purification pour affranchir l'âme de toute souillure. La dévotion de ce dernier fait donc de lui un croyant qui tente de rationaliser sa foi. Par suite, s'adonner à la philosophie et la pratiquer rigoureusement, c'est déjà se ménager la voie du salut.

Le discours sur la justice, une profession de foi ? c'est la question que nous nous posons au départ. Nous entrevoyons par là la possibilité d'instruire le procès de la profession de foi du philosophe telle qu'elle est explicite dans La République et dans le Gorgias. Nous y voyons un peu plus clair à présent. Le discours du philosophe sur la justice qui navigue sans cesse entre la croyance et l'espoir, affiche

---

<sup>480</sup> PLATON.- République X , 612 c - 613 c

des prédispositions qui masquent difficilement son intention de déclarer publiquement ses convictions .

On voit bien le Socrate de Platon faire montre d'une véritable piété à l'égard des dieux en multipliant ses avertissements à l'endroit des poètes. « Si quelqu'un compose un poème, tel que celui où se trouvent ces iambes, sur les malheurs de Nioblé, des pélopidés, des Troyens, ou sur tout autre sujet semblable, il ne faut pas qu'il fasse dire que ces malheurs sont l'œuvre de Dieu, ou s'il le dit, il doit en rendre raison à peu près comme, maintenant, nous cherchons à le faire. Il doit dire qu'en cela Dieu n'a rien fait que de juste et de bon, et que ceux qu'il a châtiés en ont tiré profit ; mais que les hommes punis aient été malheureux, et Dieu l'auteur de leurs maux, nous ne devons pas laisser le poète libre de le dire »<sup>481</sup>.

En fait, Platon met en garde les poètes qui composent pour la plupart du temps des poèmes mensongers qui racontent que Dieu est à la base des malheurs des citoyens. Cela n'est pas vrai puisque Dieu étant parfait, bon, juste, il ne peut aucunement châtié quiconque.

Platon voudrait par tous les moyens empêcher les gens de croire en des choses fausses à l'endroit de Dieu puisqu'il dit : « Si l'on prétend que Dieu, qui est bon, est la cause des malheurs de quelqu'un, nous combattons de tels propos de toutes nos forces, et nous ne permettrons pas qu'ils soient énoncés ou entendus, par les jeunes ou par les vieux, en vers ou en prose, dans une cité qui doit avoir de bonnes lois »<sup>482</sup>.

On voit que Platon est un véritable croyant qui n'est pas prêt à admettre quiconque voudrait blasphémer sur les dieux dans la cité. Tous les moyens sont mis

---

<sup>481</sup> PLATON.- République II , 380 a - 381 b

<sup>482</sup> PLATON.- République II , 380 a - 381 b

en oeuvre pour éviter aux jeunes et aux vieux d'entendre les poèmes qui n'honorent pas les dieux et jettent le discrédit sur eux .

Pour Platon, « la première règle et le premier modèle auxquels on devra se conformer dans les discours et dans les compositions poétiques : Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien »<sup>483</sup>.

En fait, Platon professe sa foi en un Dieu plein de bonté à travers ce qui précède. Raison pour laquelle il voudrait ériger en première règle le fait que Dieu soit à la base de toutes les bonnes choses et non des mauvaises et en seconde règle, l'incapacité de Dieu d'apparaître sous diverses formes pour tromper les gens. « Crois-tu que Dieu soit un magicien capable d'apparaître insidieusement sous des formes diverses, tantôt réellement présent et changeant son image en une foule de figures différentes, tantôt nous trompant et ne montrant de lui-même que des fantômes sans réalité? »<sup>484</sup>.

A travers cette citation, il ressort que Platon voudrait convaincre tous les citoyens de la loyauté des dieux qui ne sauraient changer de formes pour duper quiconque. Donc, il interpelle tout homme à être vigilant et à le demeurer à l'écoute de ces poèmes flatteurs. Car « il est impossible, repris-je, qu'un dieu consente à se transformer; chacun des dieux étant le plus beau et le meilleur possible, reste toujours avec simplicité dans la forme qui lui est propre »<sup>485</sup>.

Ceci dit, il ressort qu'avec Platon « Dieu est absolument simple et vrai, en acte et en parole; il ne change pas lui-même de forme, et ne trompe les autres ni par des fantômes, ni par des discours, ni par l'envoi des signes, à l'état de veille ou de songe »<sup>486</sup>.

---

<sup>483</sup> PLATON.- République II , 380 a - 381 b

<sup>484</sup> PLATON.- République II , 380 a - 381 b

<sup>485</sup> PLATON.- République II , 381 b - 382 a

<sup>486</sup> PLATON.- République II , 382 e - 383 c

Tout compté, Platon démontre une fois de plus sa ferme croyance en un Dieu unique et indivisible, mais aussi en l'Hadès où séjourne les âmes après la mort : « Il faut donc encore, comme il semble, surveiller ceux qui entreprennent de raconter ces fables, et les prier de ne point blâmer, d'une manière simpliste, les choses de l'Hadès, mais plutôt de les louer ; car leurs récits ne sont ni vrais, ni utiles à des futures guerriers »<sup>487</sup>.

A travers le verbe "prier" répété par Platon, le visage tout plaideur du croyant se dévoile de plus belle. Suivons cette longue séquence du dialogue.

« Encore une fois, nous prierons donc Homère et les autres poètes de ne pas nous représenter Achille, le fils d'une déesse .

... tantôt couché sur le côté, tantôt  
sur le dos, et tantôt la face contre terre,

puis se levant, et errant, l'âme agitée, sur le rivage de la  
mer inféconde, ni prenant à deux mains la poussière noire  
et se la répandant sur la tête, ni pleurant et se lamentant tant  
de fois et de telles façons qu'Homère l'a représenté ; ni Priam,  
que sa naissance approchait des dieux, suppliant,

se roulant dans la poussière,  
appelant chaque homme par son nom

- Et nous les prions plus instamment encore de ne pas nous  
représenter les dieux en pleurs et disant :  
Hélas ! infortunée ! Hélas ! malheureuse mère du plus noble des  
hommes ! ...

---

<sup>487</sup> PLATON.- République III , 386 d

- Et s'ils parlent ainsi des dieux, que, du moins, ils n'aient pas l'audace de défigurer le plus grand des dieux, au point de lui faire dire :

- Hélas ! c'est un homme cher, fuyant autour de la ville, qu'aperçoivent mes yeux, et mon cœur en est désolé ;  
et ailleurs :

- Hélas pour moi ! le destin de Sarpédon, le plus cher des hommes, veut qu'il soit dompté par Patrocle le ménoïtiade »<sup>488</sup> .

On remarque par cette séquence que Platon accorde une grande importance aux dieux et de ce fait voudrait que les poètes à leur tour les tiennent en respect. Et cette place de choix que les dieux occupent dans la vie de notre auteur frappe du premier coup celui qui ouvre la première page de La République : « J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour prier la déesse et voir, en même temps, de quelle manière on célébrerait la fête qui avait lieu pour la première fois »<sup>489</sup>. Un peu plus loin on lit encore. « Après avoir fait nos prières et vu la cérémonie, nous revenions vers la ville ... »<sup>490</sup>. L'idée de prière est fréquente chez le Socrate de Platon, puisque même dans le Phédon il dit « au moins est-il permis pourtant, je pense, et aussi bien, obligatoire, de faire aux dieux, une prière pour que se passe heureusement ce changement de résidence, d'ici là-bas. C'est donc la prière que moi-même je fais, et puisse-t-il en être ainsi ! »<sup>491</sup>. On voit poindre à l'horizon que la préoccupation majeure de ce dernier est d'être en conformité avec les dieux à travers la prière .

Et ce qui confirme la piété de Platon, c'est qu'il a tiré le thème de la justice qui a été débattu tout au long de La République de la formule pieuse énoncée par

<sup>488</sup> PLATON.- République III , 387 d - 388 d

<sup>489</sup> PLATON.- République I , 328 a

<sup>490</sup> PLATON.- République I , 328 a

Céphale qui conseille de ne pas mentir et de ne pas partir de ce monde avec des dettes. « Tes propos sont pleins de beauté, Céphale, repris-je. Mais cette vertu même, la justice, affirmerons-nous simplement qu'elle consiste à dire la vérité et à rendre ce que l'on a reçu de quelqu'un, ou bien qu'agir de la sorte est parfois juste, parfois injuste ? »<sup>492</sup>.

Le discours de Platon teinté de référents religieux ne laisse indifférents tous ceux qui l'entourent ni ceux qui aujourd'hui encore, le lisent. Mais, les âmes justes qui savourent le bonheur dans toute sa plénitude partage t-elle la même trajectoire que les âmes injustes ?

---

<sup>491</sup> PLATON.- Phédon 116 c-117d (Paris, Gallimard Flammarion, 1991), traduction de Monique DIXSAUT

<sup>492</sup> PLATON.- République I, 331 c - 332 d

## CHAPITRE DEUXIÈME : LA DESTINÉE DES ÂMES APRES LA MORT

### I - Le cheminement des âmes justes

Avec Platon, dans l'Hadès, les âmes justes sont récompensées en fonction des bonnes actions posées dans leur vie terrestre .

Ceci dit, les âmes justes connaîtront une destinée différente de celle des injustes. Puisque « Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie »<sup>493</sup>, témoin oculaire des récompenses ou châtements qui attendent les âmes par delà les tombeaux affirme que « les juges, après avoir rendu leur sentence, ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait à travers le ciel, après leur avoir attaché par-devant un écriteau contenant leur jugement ; et aux méchants de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par-derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions »<sup>494</sup>.

Ainsi contrairement aux âmes des injustes, « qui racontaient leurs aventures en gémissant et en pleurant, au souvenir des maux sans nombre de toutes sortes qu'elles avaient souffert ou vu souffrir, au cours de leur voyage souterrain-voyage dont la durée est de mille ans »<sup>495</sup>; les âmes des justes « qui venaient du ciel, parlaient de plaisirs délicieux et de visions d'une extraordinaire splendeur »<sup>496</sup>.

Dans le Phédon, d'importants développements ont été faits pour expliquer ce qui advient aux âmes après la mort. L'âme suit obligatoirement une trajectoire expiatoire une fois qu'elle est délivrée du corps. Tel est du moins le sens de

---

<sup>493</sup> PLATON.- République X, 613 c - 614 c

<sup>494</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

<sup>495</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

<sup>496</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

l'eschatologie du Phédon. Celle-ci est structurée autour d'un mythe géographique qui s'efforce de rendre compte d'une topographie de la terre, et d'un mythe eschatologique plus restrictivement réservé à déterminer la condition de chaque âme et du sort qui lui sera réservé au moment du jugement dernier. Dans l'ensemble, les textes sur la destinée des âmes se complètent chez Platon. On les trouve aussi bien dans La République que dans l'Apologie de Socrate, le Phédon et même le Phèdre. Le mythe eschatologique autour duquel prend forme la description du sort des âmes est relatif aux fins dernières des hommes.

Concernant le mythe géographique, il présente une très minutieuse description des structures de la terre ; des îles fortunées jusqu'au plus profond du Tartare. Attachons-nous quelques instants à cette leçon de géographie pour voir de manière précise les lieux de pénitence des âmes après la mort.

Pour Platon, la terre sphérique repose au centre de l'univers. Elle est assez grande et les hommes n'en occupent qu'une infime partie. Elle se compose de trois grandes sphères concentriques : une terre supérieure qui est située dans la lumière pure. C'est non seulement un lieu « d'où l'on découvre, s'étendant depuis le haut à travers tout le ciel et toute la terre, une lumière droite comme une colonne, fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure »<sup>497</sup>, mais aussi un lieu où on trouve les dieux et les bienheureux. Une terre moyenne qui est le monde empirique où vivent les hommes ; et une terre inférieure. Par suite de quelques dépressions, ces différentes sphères communiquent entre elles jusqu'au Tartare qui est l'abîme centrale de la terre. Mais, ce qui paraît remarquable, c'est que l'intérieur du corps de la terre comporte plusieurs creux, certains sont plus larges et profonds ; d'autres sont certes plus étroits mais néanmoins plus profonds, enfin d'autres encore sont plus larges et moins profonds. « Quant aux régions enfermées dans ses cavités,

---

<sup>497</sup> PLATON.- République X, 615 c - 616 d

disposées en cercle dans tout son pourtour, elles sont nombreuses et tantôt plus profondes et plus ouvertes que la région que nous habitons, tantôt plus profondes, mais avec une ouverture plus étroite que chez nous, parfois aussi moins profondes et plus larges que notre pays. Mais, toutes ces régions communiquent entre elles en beaucoup d'endroits par des percés souterraines, tantôt plus étroites, tantôt plus larges, et par des conduits à travers lesquels une grosse quantité d'eau coule de l'une à l'autre, comme dans des bassins »<sup>498</sup>.

En effet, cette cosmologie et cette géographie abyssale sont complétées par une description des fleuves souterrains expliquant le cheminement des âmes après la mort. Il y a quatre fleuves : l'Océan, l'Achéron, le Pyriphlégeton, le Cocyte puis de grands lacs stagnants, l'Achérousiade et le Styx. L'Océan est le plus extérieur des fleuves. Quant à l'Achéron il est intérieur. Son parcours est presque toujours souterrain sauf quand il traverse des terres désertiques, à la différence de l'Océan dont le cours est une grande part visible. A l'intersection de l'Océan et de l'Achéron, le Pyriphlégeton sort du Tartare et va constituer un immense lac souterrain qui va déboucher sur l'extrémité du lac Achérousiade. Concernant le Cocyte, il prend sa source à l'opposé, et à l'instar du Pyriphlégeton, il a des propriétés terrifiantes .

Ce sont néanmoins elles qui nous situent sur le destin des âmes. C'est pourquoi le mythe géographique prépare encore le mythe eschatologique. Une fois que la géographie nous situe sur la topographie des enfers, on peut voir maintenant le cheminement des âmes. Des embarcations qui naviguent sur l'Achéron les entraînent vers le lac Achérousiade où elles doivent être jugées. Une fois à ce stade, les âmes sont réparties en fonction de leur existence antérieure.

---

<sup>498</sup> PLATON.- Phédon 117 b - 118 a (Paris, Garnier Flammarion, 1965) , traduction de Monique DIXSAUT

Globalement, on peut recenser les catégories suivantes : la plus importante, celle qui reçoit les récompenses les plus significatives est celle des philosophes. S'étant consacrés aux idées durant leur vie, ils seront définitivement débarrassés et vivront une vie au paradis : « ceux qui se sont distingués par la sainteté de leur vie et qui sont reconnus pour tels, ceux-là sont exemptés de ces séjours souterrains et délivrés de cet emprisonnement ; ils montent dans une demeure pure et habitent sur la terre. Et parmi ceux-là mêmes, ceux qui se sont entièrement purifiés par la philosophie vivent à l'avenir absolument sans corps et vont dans des demeures encore plus belles que les autres »<sup>499</sup>. Quant aux grands coupables, aux crimes inexpiables, ceux-là sont traités impitoyablement, ils sont jetés dans le Tartare et condamnés à des tourments éternels. Les coupables aux circonstances atténuantes pourraient être pardonnés après quelques souffrances. « Quand le courant les a portés au bord du marais Achérousiade, ils appellent à grands cris, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux qu'ils ont violentés, puis ils les supplient et les conjurent de leur permettre de déboucher dans le marais et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils y entrent et voient la fin de leurs maux, sinon, ils sont de nouveau emportés dans le Tartare, et de là dans les fleuves, et leur punition continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi ceux qu'ils ont maltraités, car telle est la peine qui leur a été infligée par les juges »<sup>500</sup>.

En fait, lorsque l'âme se rend dans l'Hadès, elle reçoit un guide du fait que le chemin n'est ni simple ni unique. Il s'y trouve bon nombre de bifurcations et de circuits. Ainsi une âme bien réglée et sage suit son guide sans ignorer les bonnes choses qui l'attendent là-bas contrairement à celle qui s'est livrée à de mauvaises actions et qui vit servilement sa passion. Cette dernière subit d'énormes souffrances et ce n'est qu'après avoir résisté qu'elle est emmenée de force et avec peine par le génie désigné. A son arrivée à l'endroit où se trouvent les autres, elle est délaissée, ignorée par les autres et personne ne voudrait devenir son compagnon de route ou

---

<sup>499</sup> PLATON.- Phédon 114 b - 115 a

son guide. Elle se voit abandonnée et c'est dans cette errance totale qu'elle se trouve jusqu'à ce qu'au moment venu, la nécessité l'amène au séjour qui lui sied. Or l'âme qui a passé la vie dans la pureté et la mesure avec les dieux pour compagnons de route et pour guides, arrive aussitôt dans le séjour qui lui convient en propre tels que les lieux admirables et somptueux.

Une fois les trépassés arrivent individuellement au lieu où leur démon les conduits, on commence par les juger ; ceux qui ont passé leur vie dans la droiture, la dévotion et la justice et reconnus avoir vécu dans une sainteté remarquable sont ceux qui sont libérés de nos régions terrestres et qui affranchis pour ainsi dire de prison, se rendent dans le séjour de la pureté en se fixant à la surface de la terre. Parmi eux, certains puisque énormément purifiés par la philosophie vivent complètement dénudés de leur corps pour la suite des temps et se rendent dans des demeures d'une beauté indescriptible. Ceux dont la vie semble s'être tenue dans la moyenne sont projetés vers l'Archéron et, grim pant dans les barques qui leur sont destinées, débarquent au lac Archérousius où ils séjourneront dans le but de se purifier de leurs fautes. Et après la purification, ils sont absous et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon son mérite. Certaines âmes admises incurables du fait de l'énormité de leurs forfaits et crimes sont projetés dans le Tartare pour n'en plus jamais ressortir.

Cependant ceux dont les fautes peuvent être expiées quoique graves sont emportés par le Tartane et après y avoir passés un an, sont rejetés par le flot, les homicides dans le courant du Cocyte, les meurtriers de leur père ou de leur mère dans le pyriphlégethon. Par ailleurs « ceux qui tirent profit de l'expiation que leur imposent, soit les dieux, soit les hommes, sont ceux qui n'ont commis que des fautes remédiables. Toutefois ce profit ne s'acquiert que par des douleurs et des souffrances

---

<sup>500</sup> PLATON.- Phédon 114 b - 115 a

et sur cette terre et dans Hadès, car c'est le seul moyen de se débarrasser de l'injustice »<sup>501</sup>.

Le mythe d'Er de La République rencontre le mythe du Gorgias, avec lequel il a, en commun, la notion d'un jugement des âmes après la mort, il s'en distingue par bien des traits du mythe du Phédon malgré quelques ressemblances. Cela démontre que nous n'avons pas affaire à une croyance arrêtée. Ainsi dans le mythe d'Er de La République il se présente « dans la terre deux ouvertures, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Entre ces doubles ouvertures siégeaient des juges; dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait dans le ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau relatant leur jugement, et aux criminels de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions »<sup>502</sup>.

Er le pamphylien était le témoin oculaire de tout le parcours des âmes pures et impures. Les âmes impures peinaient et étant toutes poussiéreuses dans leurs montées du sein de la terre, alors que les âmes pures qui descendaient du ciel, se dirigeaient toute en joie vers « la prairie pour y camper, comme dans une fête solennelle ; celles qui se connaissaient se saluaient réciproquement »<sup>503</sup>. Elles étaient tellement joyeuses, qu'elles « faisaient le récit de plaisirs délicieux et de spectacles d'une beauté infinie »<sup>504</sup>.

Les âmes impures subissaient des atrocités énormes au point où leurs gémissements et pleurs se faisaient entendre même dans leur récit lorsqu'elles se frôlaient. Par rapport au « nombre de crimes qu'elles avaient commis et celui des

<sup>501</sup> PLATON.- Gorgias 524 c - 525 c

<sup>502</sup> PLATON.- République X (Paris, clubs Français du livre, 1967) traduction d'Emile CHAMBRY et introduction de Auguste DIÈS - P. 452

<sup>503</sup> PLATON.- République X (Paris, club Français du livre, 1967) P. 452

<sup>504</sup> PLATON.- République X (Paris, club Français du livre, 1967) P. 452

personnes qu'elles avaient lésées, elles expiaient tous les méfaits l'un après l'autre, et dix fois chacun d'eux, et chaque fois la punition durait cent ans, ce qui est la durée de la vie humaine afin que le châtement fut le décuple pour chaque crime »<sup>505</sup> .

Il ressort du témoignage d'Er que les grands tyrans étaient châtiés doublement et "au moment où ils pensaient remonter, l'ouverture leur refuse le passage: elle mugissait chaque fois qu'un de ces méchants incurables ou qui n'avaient pas suffisamment expié essayait de sortir"<sup>506</sup>. Les juges sont incorruptibles dans leur jugement, et on ne peut guère les comparer aux juges des vivants prêts à fléchir devant des présents. Ici les bons sont réellement séparés des méchants qui se doivent de purger leurs peines pendant une période de mille ans avant d'espérer ressortir un jour puisque « chaque faute commise ici-bas, comme chaque bonne action doit être payée au décuple dans l'autre vie ; ce qui revient à dire que, la vie d'un homme sur la terre étant comptée pour cent années, c'est par de nombreuses dizaines d'années que s'accumulent les périodes d'expiations ou de récompenses qui s'inscrivent après la mort au compte de chacun. Là d'ailleurs, point de distinctions entre les hommes. Chacun est traité selon ses mérites. Les plus puissants, étant ceux qui sont souvent les plus violents, sont aussi ceux qui ont le plus à souffrir »<sup>507</sup>.

Les âmes lorsqu'elles arrivent au tribunal des morts doivent obligatoirement, en fonction de leur fautes, subir des peines appropriées. « Certaines âmes sont guérissables. Celles-là ont seulement besoin de souffrances et de douleurs. Elles expient leurs fautes et tirent profit de leurs peines. Mais il y a des coupables que rien ne peut guérir. Ceux-là servent d'exemples et, s'ils ne tirent eux-mêmes aucun profit de leurs souffrances, ils en font profiter les autres, qui les voient soumis, en raison de leurs crimes, à des supplices terribles, sans mesure et sans fin, suspendus véritablement comme un épouvantail dans la prison de l'Hadès où le spectacle qu'ils

<sup>505</sup> PLATON.- République X (Paris, club Français du livre, 1967) P. 453

<sup>506</sup> PLATON.- République X (Paris, club Français du livre, 1967) P. 454

donnent est un avertissement pour chaque nouveau coupable qui pénètre dans ces lieux »<sup>508</sup>.

En fait, tous ces supplices administrés aux grands coupables participent d'une correction qui n'est pas gratuite puisqu'à travers elle, les âmes saisissent dans toute la splendeur, l'incorruptibilité de la justice divine dont tous doivent avoir un respect incommensurable. Ainsi, contrairement aux âmes des grands meurtriers et tyrans qui connaissent à leur tour des atrocités sans nombre telle, l'âme du grand Ardiée, tyran d'une cité de Pamphylie, celle du tyran Archélaos, il y a des âmes comme celle du philosophe sans défaut qui lorsqu'elle « se présente devant le juge, celui-ci en admire la beauté et l'envoie aux îles des bienheureux »<sup>509</sup>.

A cet tribunal des morts, l'âme du philosophe reçoit tous les honneurs digne de son rang. Elle ne connaît ni humiliation, ni persécution, ni outrage, ni condamnation injustifiée et injuste comme cela fut le cas pour Socrate face au tribunal terrestre. Le tribunal divin contrairement au tribunal terrestre, s'emploie à la juste répartition des peines et des récompenses et les différentes trajectoires suivies sont fonction des fautes commises.

---

<sup>507</sup> PLATON.- République X (Paris, Editions Mellottée, 1946) , Étude et analyse par Maurice CROISSET , P. 272

<sup>508</sup> PLATON.- République X (Paris, Editions Mellottée, 1946), Etude et analyse par Maurice CROISSET, P.91. Aussi pour cette même idée, voir PLATON.- Gorgias, 524 c - 525 c

<sup>509</sup> PLATON.- République X (Paris, Editions Mellottée, 1946), Etude et analyse par Maurice CROISSET, P.91 Aussi pour cette même idée, voir PLATON.- Gorgias, 525 d - 526 d

## II – Le choix d'une nouvelle condition de vie

Platon affirme que les âmes alourdies par le péché, après avoir purgé abondamment leurs peines, devront choisir une nouvelle vie. C'est le théorie de la réincarnation. « Déclaration de la vierge Lachésis, fille de la nécessité. Ames éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de maître: chacun de vous, selon qu'il honore ou la dédaigne en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable »<sup>510</sup>.

Ceci dit, tout un exposé sur la réincarnation explique les mouvements de la transmigration des âmes. On découvre un Platon adepte de la métempsycose qui croit fermement à l'errance des âmes damnées et leur retour sous des formes ridicules, « par exemple ceux qui se sont abandonnés à la glotonnerie, à la violence, à l'ivrognerie sans retenue entrent naturellement dans des corps d'ânes et de bêtes analogues »<sup>511</sup>.

La description de la réincarnation se poursuit dans des termes terrifiants et chacun a le lot qui lui revient de droit et les formes corporelles qui correspondent à la scélératesse. « Et ceux qui ont choisi l'injustice, la tyrannie, la rapine entrent dans des corps de loups, de faucons, de milans »<sup>512</sup>. Telle est l'illustration de la condition naturelle des âmes mauvaises. Celles qui se seront adonnées à la tempérance, à la justice, sans concours de la philosophie auront quand même un sort heureux puisque leur réincarnation leur donnera des formes corporelles d'espèces animales dont les mœurs sont sociales et policées. Il s'agit par exemple des abeilles, des guêpes et des

<sup>510</sup> PLATON.- République X, 617 e - 619 a

<sup>511</sup> PLATON.- République 81 d - 82 d

<sup>512</sup> PLATON.- République 82 c - 83 b

fourmis. Et si, d'aventure, ces âmes revenaient sous forme d'hommes, il s'agira de genre de bonne conduite aux vertus sociales et civique établies. Mais par dessus tout, au sommet de la hiérarchie, tout à fait au sommet ce sont les philosophes qui recevront la meilleure des récompenses. C'est à eux que revient la grâce du retour à la nature des dieux. C'est à eux, et à eux seuls que reviendra la gloire méritée de l'existence éternelle dans le paradis. Car « pour entrer dans la race des dieux, cela n'est pas permis à qui n'a pas été philosophe et n'est point entièrement pur »<sup>513</sup>.

En fait, nous sommes responsables du choix de notre vie future. Et le mythe d'Er a pour but de nous expliquer que ce que nous devenons dans la vie n'est que le fruit de notre libre choix. La seule obligation qui nous soit imposée par la nécessité est celle de choisir. Il est laissé aux âmes la latitude de choisir leur prochaine condition terrestre. De multiples modèles de vie, dont le nombre excède celui des âmes réunies en ces lieux, sont déposés en face d'elles. On y trouve des « vies d'animaux et des vies d'hommes, vies de dynastes et de particuliers, d'hommes renommés ou obscurs, chaque condition est précisée, semble-t-il, dans ses péripéties principales ; à quoi s'ajoutent des indications de pauvreté et de richesses, de santé et de maladie, tous éléments mélangés dans des proportions diverses. Le détail de chaque condition ne se découvre pas à première vue, mais il suffit de bien regarder pour bien choisir »<sup>514</sup>.

En effet, le choix de nouvelle condition de vie incombe à chaque âme, c'est justement des moments décisifs. Ici il faut beaucoup de vigilance pour éviter de tirer une condition ignoble. Mais la plupart du temps « les âmes choisissaient selon les habitudes contractées dans leur vie antérieure »<sup>515</sup>. Or, en procédant de cette manière, les âmes commettent de graves erreurs ; puisque cet instant de choix étant capital, en principe, elles devraient se départir de tout ce qui a pu les induire en erreur dans le

<sup>513</sup> PLATON.- Phédon 82 c - 83 b

<sup>514</sup> GOLDSCHMIDT (V.).- Platonisme et pensée contemporaine (Paris, Aubier Montaigne, 1970) P 156

<sup>515</sup> PLATON.- République X, 620 a

passé. Malheureusement elles n'arrivent pas à le faire. En ce moment crucial, elles ne peuvent s'en prendre à personne puisqu'elles sont les seules décideurs et le choix de leur nouvelle condition dépendent entièrement d'elles. Nul, même la divinité ne peut décider à leur place.

L'âme est le seul maître dans le choix de sa condition puisque « nous devenons généralement ce que nous désirons et tels qu'est notre âme »<sup>516</sup>.

Ici, la volonté de l'âme est strictement respectée et il n'est pas étonnant « quand le méchant obtient la tyrannie, quand le politique le plie à l'esclavage<sup>517</sup>, quand le roi du monde l'enferme dans un corps de loup »<sup>518</sup>. Aussi, l'âme est-elle non seulement libre de choisir la condition qu'elle souhaiterait mais aussi de décider du moment ou de la période à laquelle elle voudrait effectuer ce choix puisque « même le dernier venu, s'il choisit intelligemment et qu'il ne relâche pas d'efforts, peut obtenir une existence convenable »<sup>519</sup>.

---

<sup>516</sup> PLATON.- Lois X , 904 a

<sup>517</sup> PLATON.- Ménon 77 b

<sup>518</sup> GOLDSCHMIDT (V.).- Platonisme et pensée contemporaine (Paris, Aubier Montaigne, 1970) P 156

<sup>519</sup> PLATON.- République X , 619 b

## CONCLUSION

La justice platonicienne en fin de compte préconise de bien pratiquer la justice pour espérer bénéficier du salut. Par là nous sommes aux confins du discours rationnel. Ici la raison fait place à la religion. Or si le discours rationnel se laisse submerger par la religion et qu'il devient le défenseur d'une doctrine de l'espérance qui promet le bonheur au nom d'une foi en la justice, ne serions-nous pas face à une curieuse abdication du rationalisme? Pour l'essentiel, le discours à prétention rationnelle se trouve pris dans les rets du religieux. La croyance et l'espoir l'emportent sur la démonstration. C'est tout l'enjeu de l'interrogation sur le statut logique du discours ambigu parce qu'il se situe à la lisière du philosophique et du religieux. La tradition a fourni à Platon, le cadre de sa réflexion et il s'est engagé une entreprise de rationalisation d'une eschatologie, où l'exigence de croire prend le meilleur sur l'obligation de fournir des preuves typiques d'un exposé à prétention rationaliste. Dès lors, il était difficile de ne porter sur le philosophe le soupçon qui a conduit à se demander s'il n'était pas finalement un croyant. Evidemment, cette question dépend de celui qui la pose tout comme la réponse. Un commentateur pieux donnerait congé à la raison et verrait d'un bon oeil que la philosophie légitime la foi. Mais, serait-il censé de laisser la philosophie se muer en théologie ?

**QUATRIÈME PARTIE**

**ANALYSES DES SITUATIONS POLITIQUES,  
MORALES CONTEMPORAINES A PARTIR DE  
LA RÉPUBLIQUE ET DU GORGIAS DE  
PLATON**

## INTRODUCTION

Ayant manifesté le profil détaillé de la conception platonicienne de la justice et son rapport avec le bonheur dans la partie précédente, nous entreprendrons à ce niveau une analyse des situations politiques et morales contemporaines. Nous montrerons, notamment à partir des faits vécus ou constatés, comment la théorie platonicienne de la justice peut nous servir encore aujourd'hui.

Bien comprise en son principe et rigoureusement pratiquée, la théorie platonicienne de la justice peut contribuer à l'amélioration de nos systèmes pratiquement en décadence. Ainsi dans le premier chapitre de notre travail, nous tenterons d'ouvrir le chemin d'une interprétation des situations politiques de nos pays africains tout en nous servant de Platon pour tenter d'y apporter une solution. Le second chapitre s'emploiera à établir le concours que le discours platonicien peut proposer pour nous sortir de certaines situations morales contemporaines .

## CHAPITRE PREMIER : LA QUESTION DU POUVOIR

Aujourd'hui encore nous avons besoin de faire appel à La République et au Gorgias de Platon pour nous éclairer par rapport au cauchemar actuel que vivent nos pays africains. Il n'est un secret pour personne que partout en Afrique règnent l'instabilité et l'insécurité. Du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, les pays africains sont dévastés par les guerres, les famines, les luttes politiques. On peut par exemple prendre le cas du Zimbabwe, de l'Algérie, de la Côte d'Ivoire, du Congo-Brazzaville, qui sont des foyers de tensions. L'Afrique se perd dans le règlement de ses conflits internes et externes, guerres et génocides ; parce que les Africains se laissent de plus en plus aller aux jeux des intérêts. Le pouvoir, au centre de tous les tiraillements, se vide chaque jour de son contenu et perd sa mission première qui est la gestion des hommes et de la cité, selon les vertus telles que la paix, la sécurité, etc. Le pouvoir s'est transformé en pouvoir du "plus fort" et des hommes tels "Thrasymaque", "Calliclès", surgissent de partout, puisqu'ils se sont octroyés un pouvoir à partir de la puissance de leurs paroles, « je veux dire le pouvoir de persuader par ses discours les juges au tribunal, les sénateurs dans le conseil, les citoyens dans l'assemblée du peuple et dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens. Avec ce pouvoir, tu feras ton esclave du médecin, ton esclave du pédotribe, et, quant au financier, on reconnaîtra que ce n'est pas pour lui qu'il amasse de l'argent, mais pour autrui, pour toi qui sais parler et persuader les foules »<sup>520</sup>.

En effet, dans les pays africains, certains gouvernants sont à l'image de ces personnages du Gorgias et de La République caractérisés par l'esprit de vengeance et les intrigues socio-politiques. Les exemples affluent de partout et on peut citer le cas de la Centrafrique, du Congo-démocratique, de l'Algérie, de l'Angola. Il se pose

---

<sup>520</sup> PLATON.- Gorgias 452 c - 453 a

alors le problème de la conceptualisation du pouvoir, en d'autres termes, le pouvoir devient injuste puisque ce sont les plus forts qui sont applaudis dans nos sociétés et tout le monde est obligé de leur faire allégeance. C'est l'exemple d'« un homme, qui, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue »<sup>521</sup>. Il en est de même dans nos pays africains où sous nos yeux, nous avons vu des gouvernants africains exécuter froidement leurs proches collaborateurs, des citoyens sans reproches, intègres, s'accaparer des biens d'une nation entière, des richesses d'un sous-sol, licencier abusivement des honnêtes personnes, incendier leurs maisons et qui malgré tout, étaient applaudis par leur peuple et considérés comme des puissants et les "plus forts". Nous avons assisté à des coups de force où certains se sont accaparés du pouvoir et y demeurer en persécutant leur peuple, en imposant leurs désirs, leurs caprices à leur population et sont tout de même objet d'envie et de vénération. Ceux-ci donnent ainsi un sens existentiel à la logique qui veut que la loi du plus fort soit la meilleure.

Certains gouvernants, pour être au pouvoir ont tué, fait couler le sang de ceux dont ils occupent la place et partant règnent, gouvernent, prennent des décisions, votent des lois et ces lois sont considérées comme meilleures, celles à travers lesquelles des honnêtes citoyens doivent se fier pour conduire leur existence et celle de leurs descendances. On comprend alors avec Thomas Hobbes que l'homme est un loup pour son prochain dans la mesure où partout en Afrique, le pouvoir devient une question de force. Pour régner, il faut avoir le contrôle de l'armée, avoir une main mise sur l'économie, en somme, être militairement et économiquement puissant. A ce niveau on peut jeter un regard vers bon nombre de pays africains où les "grands

---

<sup>521</sup> PLATON.- République I, 344 b - 345 c

seigneurs" règnent parce qu'ils ont la bénédiction de leur armée et s'attirent par conséquence l'allégeance de toutes les forces vives de la nation. Donc le pouvoir trouve son sens d'instrument instaurable par la force et dédouane ainsi le concept qui veut que le plus fort règne sur le plus faible.

Les lois jugées bonnes parce que faites par les gouvernants sont scrupuleusement respectées et appliquées à la lettre et celui qui ose passer outre ces lois est fouetté et jeté en prison. En quelque sorte autrui devient très nuisible pour les tenants du pouvoir. Comment comprendre cela? Quelles précautions faut-il prendre pour freiner l'avancée de ces hommes sans foi, ni loi ? De quels moyens disposons-nous pour les désavouer ? Quelles sont les stratégies pour barrer définitivement la voie à ces imposteurs, à ces sophistes?

Une seule figure peut servir à contenir les déviations politiques africaines. C'est Platon. Platon en tant que Grec appartenant à une certaine époque, à une certaine race, a su penser comme un visionnaire les problèmes africains pour à la suite les panser. A ce titre, l'expérience de Calliclès et de Thrasymaque ne sont que révélatrices des vices d'une certaine catégorie d'Africains épris de pouvoir.

A ce titre, l'expérience de nombreux coups d'États militaires dans différents pays africains concourent à nous édifier par rapport aux comportements déshonorants qui ont pratiquement fragilisés le pouvoir de l'autorité en Afrique. L'Afrique a du mal à redémarrer et s'engouffre davantage au rythme de ces coups d'États à répétition. Un coup d'État succède à un autre du fait de l'insatisfaction des uns et des autres avides de pouvoir; alors que la mission première des gouvernants est d'assumer le bien-être de leurs administrés.

Le pouvoir que chacun entend posséder par tous les moyens, même au prix de sa vie, n'est qu'un pouvoir vide puisque reposant sur la ruse, la force. En cela Rousseau affirme : « la force est une physique et je ne crois point quelle moralité peut résulter de ses effets »<sup>522</sup>. En d'autres termes, la force est relative, dans la mesure où il y a toujours un plus fort que soi dans le champ politique où tous les coups sont permis et sans réserves. En effet, il n'y a pas de sentiment en politique, même, le proche est toujours le premier danger à affronter .

Nos pays africains se sont transformés en champ de bataille, et tout prétentieux et malin se croit à même de gouverner. Le fauteuil présidentiel se voit convoité au point où, à peine qu'un homme l'occupe, qu'un autre le lui retire. Et c'est précisément le cas des pays tels que le Liberia, le Congo, le Zaïre, le Burkina-Fasso et même la Côte d'Ivoire. Les atrocités, les guerres, les rivalités ethniques et religieuses nous interpellent à recourir à Platon. Un retour à celui-ci semble nécessaire du fait que toute la plaie de l'Afrique est précisément partie du "qui doit détenir le pouvoir politique?" Le pouvoir dont chacun en son for intérieur aspire et qui ne laisse personne indifférent nous invite à nous tourner vers Platon pour en comprendre le mécanisme. Mécanisme qui, bien compris, peut permettre à nos États morbides de se consolider et devenir forts dans le concert des nations.

Selon Platon, pour renverser toutes les manœuvres politiques, toutes les injustices, les corruptions, les inégalités sociales, il faut faire appel à un homme nouveau, en qui se manifeste, à un degré extrêmement élevé, tout ce qu'il y a de meilleur dans la nature humaine. Cet homme, c'est le philosophe. A Moins dit Platon, « que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois ou souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunie dans le même sujet la puissance politique et la philosophie (...)

---

<sup>522</sup> ROUSSEAU (J. J.).- Du contrat social (Paris, Garnier Flammarion, 1966) P. 44

il n'y aura pas, mon cher Glaucon, de relâche aux maux qui désolent les Etats, ni même, je crois, à ceux du genre humain »<sup>523</sup>.

Le philosophe dans le contexte platonicien, est celui qui aime contempler la vérité. Or, aimer la vérité, c'est aimer encore plus qu'elle, c'est aimer contempler le principe intelligible ; le souverain bien.

Le philosophe ne se présente pas comme un homme ordinaire, mais plutôt comme un homme céleste, un homme à l'image de Dieu, qui tend à assumer, comme autrefois la divinité, la direction du monde. Un homme qui n'est pas comme les autres. Le postulat qui anime, au fond, La République est clair : entre lui et les autres, la différence n'est pas réductible.

Platon, « en projetant dans le ciel, un principe d'organisation sociale (la justice ou plus tard, le bien) fait d'une pierre deux coups : le pouvoir s'invente un référent transcendant qui légitime son action, c'est à dire qui légitime une certaine forme d'organisation sociale. Réalisation de la justice et du bien et par là-même, un certain type de détention du pouvoir. Le pouvoir à ceux qui savent, à ceux qui sont capables de connaître ce référent transcendant »<sup>524</sup>. L'évolution de ce référent transcendant ne signifie rien d'autre que l'écartement de la politique de la très grande majorité des citoyens : En d'autres termes, la mise en cause du principe fondamental de la démocratie antique ; que tous les citoyens libres doivent participer à la vie publique de la cité. Désormais, les affaires de l'État ne concernent qu'une élite de savants qui assume, à elle seule, la direction de la *polis*.

---

<sup>523</sup> PLATON.- République V, 473 a - 474 a

Dans ce cadre, Platon ne se pose pas de questions sur les problèmes qui touchent les fondements de tout pouvoir politique historiquement existant. Questions qui concernent la source du pouvoir, l'exercice de contrôle sur les magistrats, les règles de la succession au sommet etc. Questions qui, par leur nature, déterminent les principes de bon fonctionnement et de reproduction de tout système politique.

Et, si nous pouvons affirmer avec une certaine assurance que l'un des plus importants centres de pouvoirs est l'institution de L'éducation, parce que c'est en elle que s'effectuent, entre autres, la sélection et la préparation des futurs magistrats, la formation, pour ainsi dire, de nouvelles générations destinées à assumer la succession et la reproduction du système ; cette affirmation n'est que de portée très limitée. Car elle ne nous précise nullement comment, par exemple, s'effectue cette succession, selon quels mécanismes, institutionnels ou non, et dans quelle perspective. Tout semble être abandonné à la bonne volonté des rois-philosophes et Platon, du moment que l'essentiel a été dit, s'abstient de donner des normes ou des lois et laisse aux magistrats le soin d'y pourvoir.

Mais le silence de Platon, sur le problème du contrôle exercé sur les magistrats est tout à fait justifié. L'institution des formes de contrôle du pouvoir, fondamentale dans une société politique depuis la démocratie grecque, est, dans le contexte platonicien, privée de sens. Puisque tout contrôle présuppose un être individuel ou collectif, capable de juger et, par conséquent, d'accepter de transformer ou de rejeter toute proposition ou décision du pouvoir. Mais juger signifie être compétent donc posséder le savoir qui, comme nous l'avons déjà dit, appartient par définition à l'élite des savants au pouvoir. La notion de contrôle politique est absente du système platonicien, sinon cela supposerait qu'il pourrait exister un point de vue d'une validité au moins égale à la science, ce qui serait une contradiction dans les termes.

---

<sup>524</sup> PLATON- République V, 473 d

Le pouvoir politique se justifie par la science des chefs, et ne peut être légitimé que par cette science .

Mais la question cruciale de ce que l'on appelle légitimité politique est de faire admettre, aux classes exclues du pouvoir, le fait même de leur exclusion, d'établir un ordre social selon la justice, fondé, par conséquent, sur une hiérarchie sociale rigoureuse selon laquelle les classes supérieures dirigent et les classes inférieures travaillent.

Platon semble envisager qu'une bonne éducation permettra d'inculquer aux classes inférieures le caractère naturel et, en fin de compte, profitable à tous, de cette hiérarchie.

Mais, dans Le Politique, le philosophe va plus loin ; il envisage la nécessité où peut se trouver le bon gouvernement de faire usage de la force pour imposer l'ordre voulu. « Et, soit, dit-il, qu'ils purgent la cité pour son bien en mettant à mort ou bannissant quelques personnes, soit qu'ils l'amoindrissent en envoyant en-dehors des colonies comme des essaims d'abeilles, ou qu'ils agrandissent en y amenant du dehors des gens dont ils font des citoyens, tant qu'ils la conservent par la science et la justice et la rendent meilleure, autant qu'il est en eux, c'est alors, c'est à ces traits seuls que nous devons reconnaître le véritable gouvernement »<sup>525</sup>. Un véritable gouvernement est celui « où l'on trouve des chefs qui ne paraissent pas seulement savants mais qui le soient, et qu'ils gouvernent suivant des lois, du consentement ou contre le gré de leurs sujets, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches, tout cela doit être compté pour rien quand il s'agit de la véritable règle en quoi que ce soit »<sup>526</sup>.

<sup>525</sup> PLATON.- Le politique 293 d (Paris, Gallimard, 1950), traduction de Léon ROBIN et M. J. MOREAU

<sup>526</sup> PLATON.- Le politique 293 c (Paris, Les Belles Lettres, 1968), traduction de Léon ROBIN et M. J. MOREAU

Ainsi, la notion de légitimité politique prend, dans le discours platonicien, une dimension radicalement différente. Elle ne désigne plus l'adhésion, énergique ou passive, du corps social à un ordre socio-politique établi, mais la conformité de cet ordre aux exigences de l'ordre impératif du bien. Le bon gouvernement se fonde non par sur le consensus, mais sur son principe même, sur le fait qu'il existe en conformité à l'idée du bien. Le critère de sa légitimation est interne, le reste de la société n'étant pas facteur de création de légitimité.

Dans ce contexte, l'analogie qu'établit Platon entre le philosophe et le médecin est révélatrice. « L'homme d'État philosophe, écrit Alexandre Koyré, est le médecin de la cité et c'est pour cela (...) qu'il pourrait, à la rigueur, se passer du consentement des citoyens. Le médecin prescrit les remèdes, il ne demande pas aux malades d'être d'accord avec lui »<sup>527</sup>.

A ce point de réflexion, il devient facile d'élucider, au passage, le rôle des mensonges "utiles" dans la conception platonicienne de la politique. Si, selon la "pathologie" politique de Platon, le philosophe est le médecin et le corps social, le malade, le mensonge est admis par la raison d'État comme un médicament, c'est à dire, un moyen approprié pour guérir telle ou telle malade de l'État, ou pour prévenir une maladie éventuelle.

La conception platonicienne de la politique<sup>528</sup> présuppose l'absence de la classe inférieure de la scène politique. Mais condamner à l'absence ou à la non présence, la classe la plus nombreuse de la population, cela est historiquement impossible. Le mensonge est la reconnaissance implicite de cette présence et, en même temps, un

<sup>527</sup> KOYRE (A.) .- Introduction à la lecture de PLATON (Paris, Gallimard, 1979) P. 132

<sup>528</sup> Nous nous contenterons ici de l'examen de l'aspect politique du mensonge laissant de côté l'aspect moral.

moyen de passer à côté, de la dissimuler. Une manière pour atteindre les buts de l'État sans se heurter à la résistance des classes inférieures, c'est-à-dire à leur présence, peut-être menaçante .

Cependant, il ne faut pas s'imaginer que l'idée que se fait Platon sur la notion de la légitimité implique que l'État parfait peut se construire sans un minimum de consensus. Ce dont il s'agit, est exactement le contraire. Puisque dans la définition de la cité parfaite, justement parce qu'elle est parfaite, est nécessairement impliquée l'idée d'un consensus au maximum et, à la limite, d'un consensus absolu. D'ailleurs, tout l'édifice social est construit en vue de ce consensus, la justice n'étant que le principe d'organisation tendant à donner une réalité au projet d'une collectivité fondée sur l'accord parfait de ses parties constituantes.

Nous pensons donc que la contrainte, en tant que mode spécifique du faire politique, n'a dans le projet platonicien, qu'un caractère secondaire et accidentel dans la mesure où la vraie justice, conforme à l'ordre du monde, tend, par définition, à l'exclure.

Ainsi, si nous avons parlé de la notion de légitimité chez Platon, ce n'était que pour montrer, à partir du fait fondamental de l'exclusion des classes inférieures du domaine politique, le syllogisme platonicien tiré, par Platon lui-même, à son extrême et, par conséquent, pour mieux comprendre ce qui différencie la démarche politique de Platon par rapport à la pensée politique moderne mais aussi, et surtout, par rapport à la pensée politique ancienne.

Mais, la question du pouvoir présente-t-elle une assertion différente de celle la question de l'éducation en Afrique ? Se référer à Platon pour tenter d'apporter des solutions au problème de l'éducation, n'est-elle pas la mieux indiquée ?

## CHAPITRE DEUXIÈME : LA QUESTION DE L'ÉDUCATION

De nos jours avec le développement, la modernité, nous rencontrons de plus en plus de jeunes agités, indisciplinés, inconscients, irrespectueux de la hiérarchie et de tout ordre établi. Les instruments de modernité sont à la base des écarts de comportements de nos jeunes dans les universités et écoles. On se demanderait quelle éducation faudrait-il pour remédier à ses limites de comportements, puisque la plupart des jeunes prennent pour modèle ces stars projetées dans les Nouvelles Technologies de l'Information.

Les retombées de la modernité deviennent avilissantes, voire dangereuses pour la jeunesse. Nous croisons de plus en plus des jeunes à l'image du Thrasymaque de La République, et du Calliclès du Gorgias, qui désirent que Socrate les suive dans leur logique : « comment en effet un homme pourrait-il être heureux, s'il est esclave de quelqu'un. Mais voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent (...) car pour ceux qui ont de la chance de naître fils de roi, ou que la nature a faits capables de conquérir un commandement, une tyrannie, une souveraineté, peut-il y avoir véritablement quelque chose de plus honteux et de plus funeste que la tempérance? Tandis qu'il leur est loisible de jouir des biens de la vie sans que personne les en empêche, ils s'imposeraient eux-mêmes pour maîtres la loi, les propos, les censures de la foule ! Et comment ne seraient-ils pas malheureux du fait de cette prétendue beauté de la justice et de la tempérance, puisqu'ils ne pourraient rien donner de plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela, quand ils sont maîtres de leur propre cité? La vérité que tu prétends chercher, Socrate, la voici: le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils

sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant »<sup>529</sup>.

Ainsi, comme exemple de situations, on peut se référer à nos jeunes apprenants qui à travers des mouvements de jeunesse dans nos écoles et dans nos universités cultivent l'éloquence de ces deux personnages, arrivent à convaincre de nombreux jeunes et ensemble font régner la terreur dans les salles de classes, les amphithéâtres et remettent en cause les grandes décisions prises par leurs maîtres, ceux qui leur donnent le savoir pour en imposer leurs lois qui sont en fait leurs désirs. Et lorsque ces lois ne sont pas adoptées par les maîtres, appliquées à la lettre, ils décident d'arrêter les cours, en empêchant ceux qui veulent bien s'instruire, d'aller au cours, et en interdisant aux professeurs de pénétrer dans les amphithéâtres sous des menaces. A cette allure ne sont-ils pas devenus les plus forts ? Parfois ne réussissent-ils pas à faire fléchir certaines décisions prises en assemblée par leurs enseignants ? Quelle différence avec les sophistes tels Thrasymaque et Calliclès ?

Ici, il y'a une incompréhension des visions culturelles; une crise de culture puisque l'éducation que reçoivent nos jeunes est en déphasage avec les exigences de la société. Donc il se pose un problème d'adaptabilité des systèmes conçus dans la plupart des pays africains, et, les jeunes gens qui arrivent dans ces systèmes font parfois face à un dilemme. L'éducation s'apparente donc à un facteur de régression des mentalités. En effet, les jeunes sont confrontés à un problème d'orientation par rapport à leur carrière au vue de leur compétence intrinsèque .

Par ailleurs, il y a lieu de constater que les étudiants et les jeunes élèves se sont érigés en maîtres du moment où, c'est à l'université que les étudiants font plus la loi, dictent la conduite à tenir au cours des revendications au point où leurs supérieurs se

---

<sup>529</sup> PLATON.- Gorgias, 492 c - 493 b

voient dans l'obligation de céder pour que la paix revienne dans les amphithéâtres et les campus universitaires. De même, dans une des écoles de la place, des élèves à qui avaient été interdits, l'utilisation des pétards, en ont déposés devant les portes de l'administration, dans les salles de classes, dans les salles des professeurs et dans le bureau du proviseur. Le proviseur et les enseignants ont dès lors décidé de prendre des sanctions contre tous les élèves de ce lycée devenus récalcitrants en leur octroyant un zéro collectif. Dès l'annonce de cette mesure, certains parmi eux ont sillonné par la suite toutes les salles de classes et poussé leurs camarades à un soulèvement. Ces apprenants avaient interdit l'accès du lycée aux professeurs et au proviseur sous menace de lynchage et pendant plusieurs jours, ils ont créé le désordre et l'anarchie total dans le lycée à telle enseigne où le proviseur voulant que tout se passe bien et que le baccalauréat qui pointe se déroule correctement, a demandé aux enseignants l'annulation du zéro en conduite et qu'ils s'y obtiennent tous la moyenne.

Au vue de cela, les élèves ne sont-ils pas devenus les plus forts au point de faire changer une décision générale qui était de leur donner une correction pour qu'ils ne puissent plus avoir de tels agissements? Ceci explique clairement que les écoles, creusets de l'éducation, ont failli à leur mission; celle de forger une jeunesse responsable, éduquée et utile. Autrement dit, il se pose un problème d'insertion de la jeunesse dans la société par rapport à l'éducation acquise à l'école. La plupart des élèves qui fréquentent dans les écoles y reçoivent une éducation qui ne cadre pas avec les réalités du monde professionnel, d'où la recrudescence de la violence, la délinquance, et d'autres tares observées chez les jeunes désœuvrés, désorientés, en quête d'un avenir de plus en plus fugitif.

Les attitudes injustifiées, incorrectes, barbares et injustes des jeunes ne l'emportent-elles pas parfois sur les décisions nobles, réfléchies, correctes et justes? Ainsi, à cette échelle grandissante de la délinquance et du banditisme, un regard vers Platon semble plus que nécessaire puisque la délinquance et le banditisme sont les moteurs de la dégénérescence des valeurs morales d'une société éduquée, cultivée ou socialement stable.

Platon en tant que visionnaire, nous donne une leçon à travers le Gorgias et La République pour remettre aux pas ces personnages tels Calliclès et Thrasymaque qui existent encore de nos jours et porte un coup à l'éducation. Il souhaiterait que nous supprimions non seulement tous ces fléaux qui minent notre jeunesse, mais aussi encourageons nos contemporains à demeurer ferme dans toute prise de décision concernant notre jeunesse qui va de jour en jour à sa perte. Nous devons combattre comme Platon nous le recommande les fléaux qui nous accablent. Car, il faut savoir reconnaître que la cité est en grande partie notre oeuvre. L'industrie que le citoyen y a développée, les relations qu'il y a tissées et les idéologies qu'il a construites pour en rendre compte, sont sa production. Aussi comprend-on que si notre âme est menacée de destruction, la cité le soit aussi.

Dès lors il se pose donc le problème de la rectitude de la cité, et il devient important de reposer le problème des méthodologies adéquates susceptibles de forger une société cultivée, bien éduquée et prête à répondre aux enjeux éducationnels du troisième millénaire; à savoir la formation de la personnalité responsable et capable de régir la cité et ses exigences, puisque la cité est dynamique et en perpétuelle mutation. Ainsi, nous devons alors transporter notre combat au niveau de la cité. Citoyen d'une cité, nous ne pouvons nous sauver sans elle, car nos destins sont liés .

Répetons-le ; tout ce qui naît est sujet à se corrompre. La cité n'échappe pas à cette loi. La menace d'une guerre éventuelle avec les cités voisines est toujours présente à l'horizon. Les risques de séditions et de tyrannie sont toujours là au sein de la cité comme une épée de Damoclès suspendue au-dessus d'elle. Contre tous ces facteurs intérieurs et extérieurs de déstabilisation, la cité doit combattre au moyen de l'éducation, en portant son offensive contre le citoyen en premier. C'est en lui qu'il faut former le courage pour la guerre extérieure, la tempérance pour atténuer les conflits inter-individuels et inter-classes sociales, l'esprit de coopération dans le respect de la hiérarchie, pour préserver la justice. Et pour cela la cité doit également mener une lutte contre elle-même : lutte contre sa tendance à l'expansion et à l'enrichissement pour les dépouilles de l'ennemi, lutte pour contenir ses propres troupes, lutte enfin, contre la licence des mœurs.

C'est la cité qui se doit d'être vigoureuse et victorieuse de l'idéologie, c'est à dire du mensonge et de l'erreur, pour légiférer dans l'intérêt de tous les citoyens, sur la base de la sagesse et du savoir. Ramener la cité et chaque citoyen des voies de l'injustice dans celle de la justice n'est pas une tâche aisée mais un combat d'Hercule, pire, un combat de Sisyphe. La hauteur du but à atteindre et la nécessité d'être adapté à toutes les situations font de ce combat de l'éducation un défi, un pari contre la maladie et l'ignorance pour la vérité, la santé morale de la cité et du citoyen. Et ce combat est inévitable, car l'ennemi, lui, est là ; prêt à tout détruire.

Dans la lutte qui est engagée par l'éducation contre les désirs de l'individu et les menaces de destruction qui pèsent sur la cité, il y a des perdants et des gagnants. La cité, même la plus parfaite, ne peut se maintenir éternellement ainsi. Elle passera nécessairement de l'aristocratie à la timocratie, à l'oligarchie, puis à la démocratie, enfin à la tyrannie, et peut-être alors elle retrouvera seulement son état premier.

Quant aux citoyens, tous ne peuvent pas prétendre à la dialectique, sinon alors on aurait une cité de dieux. Beaucoup vivront sous le joug de l'*épithumia*, d'autres sous celui du *thumos*, et un petit nombre seulement sous la loi du Noûs. L'éducation est comme la philosophie, elle ne cesse de renaître sur ses propres cendres, c'est l'éternelle reprise à zéro de Sisyphe qui roule encore sa pierre. Mais, il est certain que Platon conçoit son modèle d'éducation, non pas dans un vide historique, politique ou institutionnel, mais dans la réalité historique de son temps. Or l'éducation, dans les États actuellement existants, semble bien assumer, dans l'esprit platonicien, la fonction d'exemple. Exemple visible, historique qui permet à la réflexion platonicienne sur l'éducation de se constituer à partir de lui et, il faut le signaler contre lui. Certes, dans les États réels, régimes "défectueux" en langage platonicien, l'homme ne trouve aucune éducation méthodiquement organisée et tournée vers le bien. Et, si des éléments disparates, tirés de l'éducation réelle des cités défectueuses, se rencontrent dans un modèle éducatif, si même il lui arrive de conserver en éducation primaire les formes habituelles, tout en les imprégnant d'un esprit nouveau, cela n'empêche pas le modèle que Platon nous propose, d'être nouveau dans le plus radical du terme. Nouveau, parce qu'il ne découle d'ancien modèle existant, nouveau parce qu'il nous permet de penser le thème de l'explication d'une manière jamais conçue et jamais vue dans le passé. « A cet égard, le cas du Platonisme est encore exemplaire : la philosophie platonicienne refuse l'éducation traditionnelle, fondée essentiellement sur l'enseignement des poètes et la religiosité confuse que celui-ci véhicule; parce qu'elle acquiert un entraînement scientifique et qu'elle fait appel aux mathématiciens et à la logique, parce qu'elle vise à organiser autour des représentations ambiguës, mais des notions précises, elle marque une coupure et définit une perspective moderne »<sup>530</sup>.

---

<sup>530</sup> CHÂTELET (F.).- La philosophie, de PLATON à St Thomas (Paris, Hachette, 1979)

On a souvent dit que Platon fut l'inventeur de l'école secondaire et de l'université. En effet, La République fournit un schéma général d'organisation des instances éducatives, à la base de la sélection institutionnalisée, qui ressemble, dans ses grandes lignes, à la structure de l'éducation moderne. Et si l'on veut pousser un peu plus loin la comparaison, on dirait que le système éducatif platonicien est établi en vue d'offrir une formation scientifique. Les futurs fonctionnaires et dirigeants de l'État constituent une première esquisse anticipée d'un institut moderne des sciences politiques .

Il est évident, néanmoins, que la formation des gardiens et des magistrats n'a pas le sens que nous donnerions aujourd'hui à ce thème. Il s'agit d'une formation essentiellement constituée par les sciences mathématiques et la philosophie, afin de permettre l'organisation et la direction de la cité selon des principes et des normes universelles, de caractère souvent transcendant. Les futurs gouvernements seront synoptiques et non spécialistes .

Cet organisme éducatif, chargé des futurs dirigeants, se constitue, par ce fait même, comme un organisme politique très important. A l'intérieur s'effectue le classement des jeunes en fonction de leurs aptitudes, et non en fonction de la situation qu'ils ont reçue de leurs parents, c'est à dire la sélection et la formation de ceux qui vont constituer la classe des gardiens et la classe des magistrats. C'est donc un organisme de répartition sociale et, par conséquent, de répartition de pouvoir, un organisme qui détermine et rend possible un certain usage de la force publique .

Ainsi, l'éducation, partie prenante de l'État, forme, stabilise et reproduit les rapports qui le construisent et, ainsi, en même temps, stabilise et reproduit sa propre existence. Pour le dire autrement, et à titre de conclusion, l'éducation est l'institution

politique la plus importante dans la cité platonicienne, celle qui donne un sens à la cité et réalise la justice parce qu'elle organise une certaine répartition en classes, une certaine répartition de l'autorité politique, et les valeurs qui rendent possible l'une et l'autre. Elle est, en un mot, la véritable source du pouvoir, le cœur même de l'État .

Par ailleurs, il appert que le pouvoir dans la cité n'est plus la chasse gardée du plus méritant en tous arts indistincts, mais le siège de la sagesse, du philosophe le meilleur. Jusque là, plusieurs types d'hommes dans l'histoire grecque avaient présidé aux destinées des cités à l'exception d'un seul. Le poète et le noble guerrier étaient passés, le plus riche aussi, le grand orateur et même le tyran. Manquait un seul à la liste, le sage. Le projet platonicien d'expérimenter enfin ce dernier constitue une véritable révolution dans l'histoire de la politique et de l'éducation grecques. Et il lui semblait le seul capable de sortir les cités du devenir de leur particularité pour les porter à l'universel. La cité devient la demeure de la sagesse et de la vérité, et du même coup l'éducation reçoit une vocation eschatologique<sup>531</sup> .

Platon n'oublie pas de mentionner que tous ses développements à propos de l'éducation et de la cité parfaite sont nés à partir de sa recherche d'une définition de la justice .

En fait, l'éducation est la seule science qui nous rend capables d'opérer le bon choix, puisque ce choix est fortement conditionné par le mode de vie qu'on aura mené sur terre. En ce sens, l'éducation est une préparation à la mort et à la renaissance. La vie après la mort sera heureuse ou malheureuse selon que nous aurons été justes ou injustes dans la vie antérieure. Justice et bonheur étant liés naturellement, l'éducation qui a pour but de nous rendre justes, a aussi pour but de nous rendre heureux dans la vie céleste. Nous sommes des bêtes qui avons reçu en

---

<sup>531</sup> JAEGER (W.).- *Paideia* (Paris, Editions Gallimard, 1964) . Il y consacre un article dans le deuxième Tome de la *Paideia*

partage la vocation de devenir anges. Dans la cité d'ici bas, le citoyen n'est pas « l'homme qui rêve d'un monde divin mais l'homme qui y joue à être Dieu »<sup>532</sup> dit Raymond Ruyer.

Mais après un long séjour de mille ans dans ce paradis, il faudra revenir sur la terre pour revêtir un corps et recommencer un autre cycle de vie « porteur de trépas »<sup>533</sup>.

« Voyez-vous ! Si en ma parole vous avez foi, tenant alors pour certaine l'immortalité de notre âme et la réceptivité dont elle est capable à l'égard de tous les maux et, d'un autre côté, à l'égard de tous les biens, nous tiendrons constamment la route d'en haut et nous ferons tout ce qui dépendra de nous pour pratiquer la justice avec un concours de la pensée : afin d'être chers à nous-mêmes comme aux dieux, aussi bien, tant que nous demeurons ici-bas, qu'en obtenant pour nous les prix que mérite la justice ; afin que pareils aux vainqueurs qui font autour du stade leur collecte, nous ayons aussi bon succès ici-bas que dans ce voyage de mille années dont nous avons dit l'histoire »<sup>534</sup>. Ces phrases qui terminent La République et le Gorgias, parlent d'elles-mêmes et n'appellent aucun commentaire.

L'éducation que Platon prêche aux citoyens est une éducation à la justice. La justice, elle, ne s'invente pas, ne se construit pas au moyen de raisonnements. Elle est là, de toute éternité dans la structure du cosmos et de l'âme humaine. Il s'agit maintenant de nous rendre attentifs par des dispositions intérieures et extérieures appropriées. Dans son discours aux âmes prêtes à recommencer une nouvelle vie

---

<sup>532</sup> RUYER (R.).- L'utopie et les utopies (Paris, PUF, 1950) P. 4

<sup>533</sup> PLATON.- République X , 617 d

<sup>534</sup> PLATON.- République X , 621 c - 621 d

dans le monde du devenir, le hiérophante leur dit ceci « la vertu ne connaît pas de maître ; en possédera plus ou moins quiconque l'honore ou se refuse à l'honorer »<sup>535</sup>.

Voici qui dit que la justice ne s'enseigne pas. La somme de connaissances qu'acquiert une âme pendant son éducation ne sert pas à la rendre possessive de la justice. L'éducation est un doigt pointé dans une certaine direction, elle montre la justice, elle l'indique et trace le chemin à suivre pour y parvenir, elle respecte la liberté de choix de l'homme .

Bonheur, vérité, bien, éternité, tels sont les multiples noms de cette justice pourtant une et invariable, objet de contemplation. Il n'est pas contradictoire de dire qu'une telle éducation est scientifique, car pour les anciens, tout ce qui se conçoit bien ne s'énonce pas clairement et les mots pour la dire n'arrivent pas aisément ainsi que le pensera plus tard Boileau.

L'éducation à la justice, si elle est scientifique, n'est toutefois pas à prendre au sens moderne que revêt ce mot science. La science dont il s'agit ici est sagesse. Elle est vision, union, communion avec son objet et non pas un simple amas de théorèmes et ici la vérité n'est pas accord avec autre chose, mais accord avec soi-même.

Le philosophe n'est légitimement éducateur que parce que sa connaissance de l'universel contient celle du particulier. Dans sa sagesse, le connaissant et le connu ne font qu'un. Voilà pourquoi l'éducation à la justice, commence par nous révéler à nous-mêmes, et ensuite tels que nous devons être.

Il y a là une grande leçon de sagesse que nous avons tendance à oublier de nos jours : c'est que l'éducation n'est rien d'autre que le dévoilement de l'individu à lui

---

<sup>535</sup> PLATON.- République X , 617 e

même, dévoilement qui est en même temps un acte d'universalisation. Former à la justice en pensant cette justice comme quelque chose d'extérieur à l'homme fausse toute l'éducation et conduit à des brimades idéologiques. L'objet de la science de l'éducation est avant tout l'homme entier ouvert devant lui comme une énigme à déchiffrer. Déchiffrer l'homme, c'est d'abord s'instruire des sciences qui aident à sa compréhension.

Instruire pour instruire n'a pas de sens en soi, mais seulement pour soi, c'est à dire en rapport à quelque chose. L'éducation comprend une part d'instruction qui ne saurait à elle seule servir de définition à son essence. L'objet propre de l'éducation, c'est l'homme. Son but et son bonheur passent par la justice vécue ou plutôt contemplée.

On peut dire que nos sociétés contemporaines, si elles ont gardé quelque chose de Platon, n'ont conservé de son éducation que le côté instruction. L'éducation actuelle croit vraiment éduquer en instruisant seulement. Le faisant, on oublie de former l'homme à la vie réelle, parce qu'on a fixé à l'instruction aucune finalité autre qu'elle-même. Et le résultat est là : l'instruction sans sa finalité n'a fait que servir l'*épithumia* de l'homme, elle ne l'a pas rendu plus moral ou plus juste. L'éducation réduite à une somme de connaissances, a permis l'accroissement de nos plaisirs, mais elle a ruiné la justice et le bonheur des hommes. Pascal pensait ainsi en lui-même : « la science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, (...) mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures »<sup>536</sup>.

---

<sup>536</sup> PASCAL (B.).- Pensées (Paris, Ed. Garnier Flammarion, 1976) P. 64

Une éducation véritable pour nos sociétés contemporaines, voudrait que cette vérité soit encore méditée et sérieusement prise en compte.

Oui, Platon mérite bien son nom de "Maître" de l'éducation traditionnelle classique selon l'expression de Henri-Irénée Marrou<sup>537</sup>. Du Gorgias à La République, le souci de Platon demeure le même : ramener les hommes des voies de l'injustice dans celles de la justice. Et pas seulement dans ces deux ouvrages, mais aussi dans tous les autres dialogues, le propos de Platon est toujours de montrer le chemin de la perfection de la nature humaine dans la figure de la justice qui est beauté morale .

---

<sup>537</sup> MARROU (H. I.).- Histoire de L'éducation dans l'antiquité le monde Grec, (Paris, Editions du Seuil, 1981)  
Tome 1 P. 103

## CONCLUSION

Les raisons qui rendent évidentes l'application aujourd'hui de la théorie platonicienne du pouvoir et de l'éducation ne sont plus cachées. Donc, dire que la théorie platonicienne de l'éducation et de la gestion du pouvoir semblent utopiques, participe d'une mauvaise lecture de Platon. C'est ignorer la partie constructive de ses théories. Il nous appartient désormais de nous ressaisir si nous voulons être en harmonie avec nous-mêmes et avec les autres composantes de la cité. A vrai dire, tout commence là et annonce une perspective réformatrice de la cité et de l'individu, noyaux de toute crise. Et ces indications nous engagent à comprendre le bien fondé d'un tel retour à Platon et ses théories qui, loin d'être dépassées constituent le socle d'une cité en quête d'harmonie, de paix et de justice.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le souci de comprendre la thématization de la justice à l'œuvre dans La République, nous a conduit vers une triple interprétation : politique, eudémoniste et eschatologique. Cerner l'intelligibilité d'un tel programme revient finalement à élucider l'enjeu moral et religieux pour rendre manifeste le type de vie et la nature de la récompense que porte en germe une pratique existentielle de la justice comme vertu.

En lui-même, le livre est évidemment un morceau de bravoure ; ne serait-ce que par l'obsession de persuader qui le traverse de part en part. Nous avons vu à l'œuvre un effort d'élucidation du sens de la justice et il faut s'attacher à en souligner l'importance. Car, c'est cet idéal qui est réalisé par Platon. Tel qu'il nous est apparu, cet effort de circonscription du sens de la justice est en même temps une profession de foi : « il faut donc admettre, quand un homme juste se trouve en butte à la pauvreté, à la maladie, ou à quelque autre de ces prétendus maux, que cela finira par tourner à son avantage, de son vivant ou après sa mort ; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre, par la pratique de la vertu, aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme »<sup>538</sup>.

Donc si le juste comme le dit Platon est heureux et l'injuste malheureux, cela n'autorise-t-il pas à faire valoir la légitimité d'une interprétation eudémoniste de l'exigence de justice ?

Tout bien compté, l'approche eudémoniste tient en une conception du bonheur de l'individu et de la cité juste. La dimension eschatologique, quant à elle, s'exprime par une doctrine de la rétribution. Dans l'Hadès, les justes seront récompensés à la mesure du respect des normes de la justice ; tandis que tous les injustes recevront le salaire de l'inobservance des normes de l'ordre juste. « Pour tel nombre d'injustices qu'elle avait commises au détriment d'une personne, et pour tel nombre de personnes

---

<sup>538</sup> PLATON.- République X, 612 c - 613 c

au détriment de qui elle avait commis l'injustice, chaque âme recevait pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durait cent ans-c'est-à-dire la durée de la vie humaine-afin que la rançon fût le décuple du crime. Par exemple ceux qui avaient causé la mort de beaucoup de personnes soit en trahissant des cités ou des armées, soit en réduisant des hommes en esclavage, soit en prêtant la main à quelque autre scélératesse étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux qui au contraire avaient fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et pieux, en obtenaient dans la même proportion la récompense méritée »<sup>539</sup>.

A ce point, la thèse soutenue est devenue explicite en montrant qu'à bien la considérer, la justice platonicienne n'est pas autre chose qu'un discours dont on manquerait l'essentiel si on le dissociait de l'eudémoniste et de l'eschatologique. D'où le titre choisi : Justice et Bonheur dans le Gorgias et La République de Platon.

A ce compte, notre travail a été une tentative d'ouvrir un cheminement herméneutique susceptible de rendre possible la mise en perspective du bonheur comme récompense du respect de la justice. Il a été question d'établir que dans l'espace politique, le bonheur procède de la justice aussi bien au niveau individuel qu'à celui de la cité. Pour la cité, le bonheur résulte de l'harmonie qui permet d'éviter les dysfonctionnements. Ce bonheur est essentiellement une résultante de la justice. Puisque « quand la classe des hommes d'affaires, celle des auxiliaires et celle des gardiens exercent chacune leur propre fonction, et ne s'occupent que de cette fonction, n'est-ce pas le contraire de l'injustice et ce qui rend la cité juste ? »<sup>540</sup>. De même qu'au niveau individuel, le bonheur résulte de l'équilibre des fonctions de l'âme qui permet d'atteindre la cohérence de soi avec soi que Socrate a si bien su incarner. Reste à mentionner la religion. C'est elle qui enveloppe toute la doctrine de la rétribution et décrit l'ensemble des peines et des récompenses qui attendent

---

<sup>539</sup> PLATON.- République X, 614 c - 615 c

chaque homme en fonction de la vie qu'il aura menée. Par là on voit le rationnel s'enliser dans le religieux à telle enseigne qu'un discours rationnel sur la justice se voit pris dans les mailles de la religiosité. Dans ces conditions, il ne reste qu'à faire place à la croyance. Croyance en la rétribution, croyance en la réincarnation.

En effet, La République et le Gorgias enseignent que la justice bien comprise et bien pratiquée garantit le salut, puisque « il y avait à l'égard des hommes une loi, qui a toujours subsisté et qui subsiste encore parmi les dieux, que celui qui a mené une vie juste et sainte aille après la mort dans les îles des bienheureux pour séjourner à l'abri de tout mal dans une félicité parfaite »<sup>541</sup>. Donc, aujourd'hui encore la justice telle que Platon dans La République et le Gorgias, l'a conçue, doit refaire surface dans les pays africains où la plupart du temps les citoyens soucieux de s'enrichir n'ont guère pour devise d'accomplir la fonction qui leur incombe. Chacun voudrait accomplir une tâche dont il n'a pas les aptitudes nécessaires; occuper un poste dont il n'a guère les potentialités, détenir les biens dont il n'est guère le bénéficiaire ; exercer plusieurs fonctions pour se faire rapidement de l'argent. Or, c'est pour éviter toutes ses déviations que Platon justement nous « enseigne que la meilleure conduite à suivre est de vivre et de mourir en pratiquant la justice et les autres vertus »<sup>542</sup>, et préconise que chacun remplisse sa fonction selon ses aptitudes naturelles. Car « quand un homme que la nature destine à être artisan ou à occuper quelque autre emploi lucratif, exalté par sa richesse, le grand nombre de ses relations, sa force ou un autre avantage semblable, tente de s'élever au rang de guerrier, ou un guerrier au rang de chef et de gardien dont il est indigne ; quand ce sont ceux-là qui font échange de leurs instruments et de leurs privilèges respectifs, ou quand un même homme essaie de remplir toutes ces fonctions à la fois, alors tu crois avec moi, je pense, que ce changement et cette confusion entraînent la ruine de la cité »<sup>543</sup>.

---

<sup>540</sup> PLATON.- République IV , 434 c - 435 d

<sup>541</sup> PLATON.- Gorgias 522 b - 523 b

<sup>542</sup> PLATON.- Gorgias 527 d - 527 e

<sup>543</sup> PLATON.- République IV , 433 d - 434 c

En fait, Platon voudrait éviter que la cité soit injuste, raison pour laquelle il souhaitait que chaque citoyen se garde d'utiliser son pouvoir financier ou relationnel pour occuper une fonction dont il n'a pas les aptitudes naturelles nécessaires pour remplir correctement. Mais, exercer une activité en fonction de ses aptitudes naturelles, et ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre suffisent-ils dans nos sociétés africaines à rendre une cité juste ?

Justement, La République et le Gorgias viennent comme un remède, secourir la cité athénienne mais aussi nos sociétés africaines malades. Puisque l'injustice, le vol, les pillages des deniers publics, les détournements de fonds de l'État, les fraudes ont été institutionnalisés. Il n'est pas choquant de voir ceux qui ont commis les plus grandes injustices se promener librement dans la société sans être dérangés ou perturbés par les lois, encore moins par les forces de l'ordre. On ne trouve même plus aberrant les vols à main armée. Qu'un bandit dévalise un honnête citoyen, qu'un voyou s'accapare des recettes d'une station ou d'un magasin, cela semble normal.

Les citoyens d'aujourd'hui ne désirent plus posséder l'anneau de Gygès qui donnait tout pouvoir à son détenteur invisible d'opérer à loisir, puisqu'ils opèrent à visage découvert. Les grands bandits tuent à visage découvert. A cette allure, nous pensons qu'il faut réagir rapidement pour sécuriser nos sociétés en pleine décadence.

En cela, La République et le Gorgias de Platon pour ne citer que ces oeuvres ne sont pas en reste; elles qui, depuis l'antiquité dénonçaient ces pratiques déshonorantes. Ainsi, non seulement à travers sa République dont la profondeur interpelle toute conscience recherchant l'harmonie, Platon propose une réforme de la cité athénienne et des cités africaines en général. Car, seule une réforme de la cité pourrait encore redonner vie aux cités agonisantes. Une réforme des mentalités

s'impose afin que tous les citoyens regardent dans la même direction et parlent le même langage pour ce qui concerne la cité et l'attribution des fonctions. Mais aussi à travers le Gorgias, exhorte-t-il les beaux-parleurs, les politiciens, ceux qui gouvernent à changer de pratiques ; ceux qui ont la destinée de milliers de personnes entre les mains à éviter de faire souffrir leur peuple pour leur propre profit, à l'image des tyrans. Il invite ceux qui « grâce à leur pouvoir arbitraire, commettent les crimes les plus graves et les plus impies »<sup>544</sup> à rechercher le bonheur de leurs concitoyens afin que par cet acte leur « âme soit aussi saine que possible pour la présenter au juge »<sup>545</sup> après leur trépas.

Mais, les politiciens ou encore les gouvernants, peuvent-ils apporter réellement le bonheur à leur peuple ? Nos politiciens ou gouvernants africains peuvent-ils faire le bonheur de leur population face à la misère grandissante de la plupart des cités africaines ? Le bonheur auquel chaque africain aspire peut-il être atteint par le canal de nos politiques ? En fait, nos politiques conçoivent notre bonheur à partir des clichés européens. Ils croient, au travers de la démocratie faire le bonheur de leur peuple et ils oublient l'essentiel. Ils oublient que les Africains n'ont pas atteint un certain seuil de développement pouvant leur permettre de comprendre le concept de démocratie et de justice. Puisque, on ne peut parler de démocratie que dans un environnement garantissant le minimum de justice. Ces politiques doivent d'abord développer l'Afrique par l'amélioration de la qualité de vie des populations, l'aménagement de l'environnement, la bonification du niveau d'instruction de chaque citoyen. Un citoyen bien cultivé, bien instruit et vivant dans un environnement convenable peut mieux comprendre le concept de démocratie et de justice. Or, dans l'état actuel, nos gouvernants procèdent juste à une adaptation des technologies occidentalistes à nos réalités socioculturelles respectives. Ils ignorent à dessein le fossé grandissant entre les réalités socioculturelles africaines à côté des technologies occidentales qui sont parfois transférées en Afrique sans pour autant

---

<sup>544</sup> PLATON.- Gorgias 525 d - 526 d

faire des études contextuelles approfondies de nos réalités. La compréhension du concept de démocratie et de justice devrait se faire selon les valeurs propres à l'Afrique.

Ceci dit, l'Afrique pouvait émerger à partir de ses propres ressources. Car, elle regorge des richesses inouïes pour ne citer que les gisements miniers, les gisements pétroliers, les ressources tels que le cacao, le café, le palmier à huile, le coton. Aussi enferme-t-elle un potentiel humain qui aujourd'hui fait la force des pays développés. Cette diaspora africaine ferait de l'Afrique le continent locomotif si elle était bien exploitée. Puisque la plupart des intelligences qui soutiennent le monde aujourd'hui sont en parti des Africains.

Pourquoi l'Afrique est-elle donc incapable de se développer ? Nos politiques refusent-elles d'aider l'Afrique à aller de l'avant ? Ou ont-ils carrément démissionné pour ce qui touche au développement.

Aujourd'hui le développement dont parle chaque gouvernant, c'est le développement du périmètre dans lequel il évolue avec ses proches, le développement de la Sous-Préfecture qui a participé à sa transformation. Pourtant penser le développement de l'Afrique ne se résume pas à penser son propre développement, son évolution personnelle, sa réussite individuelle.

L'Afrique peut-elle avancer avec une telle approche même si l'homme de par sa nature a tendance à penser d'abord à soi ? Les gouvernants africains sont-ils encore capable d'une certaine élévation d'esprit pouvant sortir leur peuple du sous-développement, de l'injustice ?

La misère se rencontre un peu partout dans les cités africaines puisque les gouvernants refusent de faire un effort pour répartir les ressources communes. Or la justice de Rawls recommande que : « la répartition de la richesse et des revenus ainsi

---

<sup>545</sup> PLATON.- Gorgias 525 a - 526 d

que les positions d'autorité et de responsabilité soient compatibles aussi bien avec les libertés de base qu'avec l'égalité des chances »<sup>546</sup>.

L'injustice dont est victime chaque citoyen ne provient- elle pas d'une mauvaise gestion de la cité ? Nos cités africaines sont mal gérées, mal encadrées, mal gouvernées au point où chacun est plus ou moins victime d'une injustice dans son quotidien. Nous trouvons normal de piétiner l'autre, de l'écraser et même de lui ôter la vie. Peu importe qu'il soit dans son droit. Cela devient très inquiétant pour une cité désireuse de connaître l'harmonie et la paix.

Pourtant il pouvait en être autrement si les gouvernants s'inscrivaient dans le courant de Rawls :« Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée (...) la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre(...) Dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitives ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux »<sup>547</sup>. Ceci permet de comprendre que tous les hommes doivent avoir les mêmes chances d'accès au bonheur. Or à vouloir rendre les hommes égaux apparemment, présente bien mais semble difficile dans la pratique puisque les hommes naissent déjà avec des inégalités. Voilà pourquoi il serait réaliste de servir chacun à partir de ses potentialités naturelles afin de promouvoir le bonheur à tous.

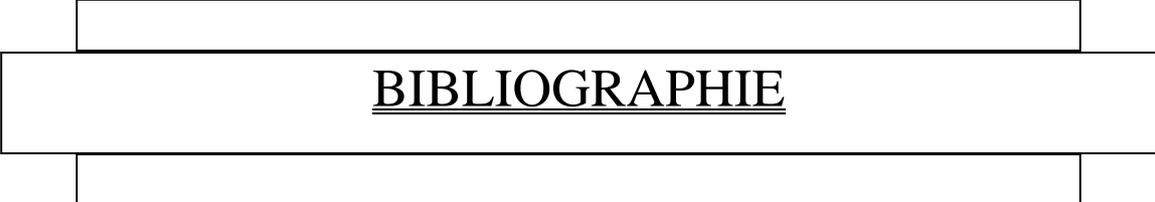
---

<sup>546</sup> RAWLS (J.).- Théorie de la justice (Paris, Editions du Seuil, 1987), traduit de l'anglais par Cathérine AUDARD, P. 93

<sup>547</sup> RAWLS (J.).- Théorie de la justice (Paris, Editions du Seuil, 1987), traduit de l'anglais par Cathérine AUDARD, P. 30

C'est justement ce que nous avons essayé de montrer tout au long de notre travail. Si on s'en tenait aux potentialités intrinsèques de chacun dans toutes cités, on éviterait les injustices flagrantes surtout observées en Afrique. Chacun ferait ce pourquoi il est qualifié et partant toute possibilité d'interférence de compétence ne serait pas possible. Puisque même à compétence égale, les aptitudes intrinsèques de chacun ferait valoir la marque de démarcation.

Nous avons voulu faire comprendre aussi la possibilité, pour chaque cité d'acquérir le bonheur à partir de l'acceptation de la division du travail et de la spécialisation des métiers. C'est ce qui doit être d'actualité dans ce troisième millénaire avec la spécialisation des compétences dans tous les domaines surtout que personne ne peut tout faire à la fois, et nul ne possède la totalité du savoir. On a certes besoin de l'autre. Ceci donne un sens à la notion du bonheur que nous avons élucidée à la lumière de La République en ce sens que le vrai bonheur est un bonheur partagé.



BIBLIOGRAPHIE

## A - OUVRAGES DE PLATON

- PLATON.- Oeuvres complètes (Paris, Les Belles Lettres, 1941) texte établi et traduit par Auguste DIES .
- .- Oeuvres complètes (Paris, Gallimard, 1950) traduction et notes de Léon ROBIN et M. J. MOREAU, tome 1 et 2 .
- .- Oeuvres complètes (Paris, Charpentier, 1877) traductions de DACIER et GROU, avec notes et arguments de Messieurs E.CHAUVET et A. SAISSET.
- .- La République (Paris, GF. Flammarion, 1966) introduction, traduction et notes par Robert BACCOU.
- .- La République (Paris, Folio Essais, 1993) traduction de Pierre PACHET .
- .- La République (Paris, Éditions, Mellotée, 1946) Étude et analyse par Maurice CROISET.
- .- La République (Paris, Livre de poche, 1995) traduction, nouvelle, introduction et notes de Jacques GAZEAX .
- .- La République (Paris, Club Français du livre, 1967) traduction, d'Emile CHAMBRY et Introduction d'Auguste DIES .
- .- Les Lois - Oeuvres complètes (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction de Léon ROBIN et M. J. MOREAU
- .- Phédon (Paris, Flammarion, 1991) traduction nouvelle, Introduction et notes par Monique DIXSAUT.
- .- Parménide - Oeuvres complètes (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction, de Léon ROBIN et M. J. MOREAU.
- .- Phèdre (Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction de Emile CHAMBRY.

- .- Gorgias (Paris, Garnier Flammarion, 1967),  
traduction d'Emile CHAMBRY.
  
- .- Hippias Majeur - Oeuvres complètes  
(Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction de Léon ROBIN.
  
- .- Le sophiste (Paris, Flammarion, 1969),  
traduction d'Emile CHAMBRY
  
- .- Ménon (Paris, Les Belles Lettres, 1923) traduction de A. CROISET .
  
- .- Philèbe (Paris, Les Belles Lettres, 1941)  
traduction Française de A. DIES .
  
- .- Critias (Paris, Editions Gallimard, 1950),  
traduction d'Emile CHAMBRY.
  
- .- Le politique (Paris, Les Belles Lettres, 1968),  
traduction de Léon ROBIN .
  
- .- Protagoras (Paris, Les Belles Lettres, 1923)  
traduction Française de A. CROISET .
  
- .- Timée (Paris, Editions Gallimard, 1950),  
traduction d'Emile CHAMBRY .
  
- .- Criton (Paris, G F. Flammarion, 1965),  
traduction d'Emile CHAMBRY.
  
- .- Euthydème (Paris, Les Belles Lettres, 1931),  
traduction de Léon ROBIN et J. M. MOREAU .
  
- .- Banquet (Paris, Garnier Flammarion, 1964),  
traduction d'Emile CHAMBRY.
  
- .- Cratyle (Paris, Garnier Flammarion, 1967),  
traduction d'Emile CHAMBRY.
  
- .- Lettres ( Paris, Editions Gallimard, 1950), traduction Léon ROBIN et  
J. MOREAU

## B - ÉTUDES SUR PLATON

### 1 - OUVRAGES

- ALAIN.- Onze chapitres sur Platon (Paris, P. Hartmann, 1928)
- ALEXANDRE (M.).- Lecture de Platon (Paris, Bordas Mouton, 1968) .
- ALLINE (H.).- Histoire du texte de Platon (Paris, Champion, 1915) .
- ANNAS (J.).- Introduction à La République de Platon (Paris, PUF, 1994) .
- ANTONACOPOULOS.- La Théorie de l'État chez Platon et Aristote  
(Paris, Université de Paris I , 1974 )
- ARISTOPHRON (P. L).- L'Académie de Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1933)
- ARNOUX (G.).- Musique Platonicienne - ÂME du monde  
(Paris, Dervy livres,1960) .
- AUBENQUE (P. ) Et SOLIGNAC.(A. ).- Une nouvelle dimension du  
Platonisme, la doctrine "non écrite de  
Platon"  
(Paris, Archives de philosophie, 1965) .
- BAUDRY (J.).- Le problème de l'origine et de l'éternité du monde, de  
Platon à l'Ere chrétienne (Paris, Les Belles Lettres, 1931) .
- BERNHARDT (J.).- Platon et le matérialisme ancien (Paris, Payot, 1971) .
- BIDEZ (J.).- Eos ou Platon et l'orient (Bruxelles, Hayez, 1945).
- BOUTOT (A.).- Heidegger et Platon (Paris, PUF, 1987) .
- BOVET (P.).- Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues  
(Genève, PUF, 1902) .
- BOUTROUX (E.) et. GRAMONT (J.).- Leçons sur Platon  
(Paris, Editions universitaires, 1990)
- BRAGUE (R.).- Du temps chez Platon et chez Aristote - Quatre Études

- (Paris, PUF, 1982) .
- BRES (Y.)- La psychologie de Platon (Paris, PUF, 1968) .
  - BRUN (J.)- Platon et l'académie (Paris, PUF, 1960).Que sais-je? n° 880
  - BRUNSCHVICG (L.)- L'actualité des problèmes platoniciens  
(Paris, Hermann, 1936) .
  - BRISSON (L.)- Platon, Les mots et Les mythes (Paris, Maspero 1994) .  
  
.-Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon (Paris, Klincksieck, 1960) .
  - CHAIX-RUY (J.)- Pour connaître la pensée de Platon (Paris, Bordas, 1966) .
  - CHÂTELET (F.)- Platon (Paris, Gallimard, 1965) .
  - CHANTEUR (J.)- Platon, le désir et la cité (Paris, Sirey, 1980) .
  - CHRETIEN(C.)- Introduction à Platon, Apologie de Socrate  
(Paris, Editions Hatier, 1993) .
  - CHARRUE (J. M.)- Plotin lecteur de Platon (Paris, Les Belles Lettres,1978)
  - COLLECTIF.- Prolégomènes à la philosophie de Platon (Paris, Les belles lettres, 1990) Texte établi par L.G.WESTERINK et traduit par J.TROUILLARD avec la collaboration de A.PH.SEGONAS
  - COMBET (C. L.)- Ascétisme et Eudémonisme chez Platon (Paris, Comté 1997) .
  - CRESSON(A.)- Platon, sa vie, son oeuvre (Paris, PUF, 1962) .  
  
.- Platon (Paris, PUF, 1938) .
  - CROISET (A.)- Notice sur le Protagoras de Platon  
(Paris, Les Belles Lettres, 1941)
  - DANTU (G.)- L'Education d'après Platon (Paris, Alcan, 1907) .
  - DESCHOUX (M.)- Un siècle de bibliographie platonicienne  
(Paris, Les Belles Lettres, 1981) .

- DES PLACES (E.).- Une formule platonicienne de récurrence  
(Paris, Les Belles Lettres, 1929) .
  - .- Étude sur quelques particules de liaison chez Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1929) .
  - .- Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1964)
- DESCOMBES (V.).- Le platonisme (Paris, PUF, 1962) .
- DESCLOS (M. I.).- Structure des dialogues de Platon (Paris, Editions Ellipses, 2000)
- DESPOTOPOULOS (C.).- La philosophie politique de Platon (Athènes, papasissis, 1980)
- DIES (A.).- Platon (Paris, Flammarion, 1930) .
  - .- Le sophiste de Platon (Paris, Vrin, 1963) .
  - .- Introduction au Sophiste (Paris, Budé, 1925) .
- DIXSAUT (M.).- Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon  
(Paris, J. Vrin et société d'Éditions, Les Belles Lettres, 1985) .
- DROZ (G.).- Les mythes platoniciens (Paris, Seuil, 1992) .
- DUPREEL (E.).- La légende socratique et les sources de Platon  
(Paris, Robert Sand, 1922) .
- EDMOND (M. P.).- Le philosophe-roi, Platon et la politique  
(Paris, Editions Payot, 1991) .
- FAGUET (C.).- Pour qu'on lise Platon  
(Paris, Lecène, 1905) .
- FICIN (M.).- Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes  
(Paris, Les Belles Lettres, 1964) .
- FESTUGIERE (A. J.).- Contemplation et vie contemplative selon Platon  
(Paris, Vrin, 1975) .

- .- Les trois Protreptiques de Platon :  
Euthydème, Phédon, Epinomis (Paris, Vrin, 1973)
- FOUILLEE (A.).- La philosophie de Platon, (Paris, Hachette, 1889-1922)  
4 Volumes
- FRERE (J.).- Les Grecs et le désir de l'être, des présocratiques à Platon  
(Paris, Les Belles Lettres, 1981) .
- FRIEDLANDER (P.).- Platon (Berlin, Walter de Gruyter and Co, 1964) .
- FRUTIGER (P.).- Les mythes de Platon (Paris, Vrin, 1930) .
- GADAMER (H. G.).- L'Ethique dialectique de Platon (Paris, Actes sud, 1994)
- .- L'idée du Bien entre Platon et Aristote (Paris, Vrin, 1994)
- GAUDIN (C.).- Platon et l'alphabet (Paris, PUF, 1990) .
- GODEL (R.).- Recherche d'une foi, cité et univers de Platon  
(Paris, Les Belles Lettres, 1943) .
- .- Platon à Héliopolis d'Egypte (Paris, Les Belles Lettres, 1956) .
- GOLDSCHMIDT (V.).- Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique  
(Paris, PUF, 1971) .
- .- Le paradigme dans la dialectique platonicienne  
(Paris, PUF, 1947) .
- .- Questions platoniciennes (Paris, J. Vrin, 1970) .
- .- La religion de Platon (Paris, PUF, 1949) .
- .- Platonisme et pensée contemporaine  
(Paris, Editions Aubier Montaigne, 1970) .
- GUILLERMIT (L.).- Platon par lui-même (Paris, G. F. Flammarion, 1994) .
- GUITTON (J.).- Les pages immortelles de Platon (Paris, Buchet-Chastel, 1960) .

- GRENET (P.).- Origine de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon (Paris, Vrin, 1948) .
- HALEVY (E.).- La théorie platonicienne des sciences (Paris, Alcan, 1896) .
- HEGEL (G.W. F.).- Leçons sur Platon (Paris, Aubier, 1976) traduction et notes par Jean Louis vieillard BARON .
- HEIDEGGER (M.).- La doctrine de Platon sur la vérité dans questions II (Paris, Tel Gallimard, 1990) .
- HERMANT (A.).- Platon (Paris, Grasset, 1925) .
- HORIA (V.).- La septième lettre - le roman de Platon (Paris, Plon, 1964) .
- ITHURRIAGUE (J.).- La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine (Paris, Gamber, 1931) .  
 .- Les idées de Platon sur la condition des femmes au regard des traditions antiques (Paris, Gamber, 1931) .
- JAGU (A.).- Epictète et Platon : Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des entretiens (Paris, Vrin, 1946) .  
 .- La conception platonicienne de la liberté (Paris, PUF, 1956) .
- JAMBET (C.).- Apologie de Platon, Essais métaphysiques (Paris, Grasset, 1976) .
- JEANNIERE (A.).- Platon (Paris, Seuil, 1994) .  
 .- Lire Platon (Paris, Aubier, 1990) .
- JODELET (M.).- La conception de la peine chez Platon (Paris, Leroux, 1926) .
- JOLY (H.).- Le renversement platonicien . Logos, Epistémè, Polis (Paris, J. Vrin, 1974) .  
 .- Études platoniciennes : la question des étrangers (Paris, J. Vrin, 1992)
- JORDAN (Z.).- Des fondements mathématiques du système de Platon (Paris, Poznam, 1937) .

- KOYRE (A.)- Introduction à la lecture de Platon suivi d'entretiens sur Descartes (Paris, Gallimard, 1987) .
  - .- A la découverte de Platon (Paris, Vrin, 1962) .
- KUCHARSKI (P. V.)- Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon (Paris, Vrin, 1949) .
  - .- La spéculation platonicienne (Paris, Louvain Nauwelaerts, 1971)
  - .- Aux frontières du platonisme et du pythagorisme (Paris, Nauwelaerts, 1971) .
  - .- Aspects de la spéculation platonicienne (Paris, Nauwelaerts, 1971) .
- LABARBE (J.)- L'Homère de Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1987)
- LACHIÈZE-REY (P.)- Les idées morales, sociales et politiques de Platon (Paris, J. Vrin, 1959)
- LAFRANCE (Y.)- Pour interpréter Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1930)
- LABORDERIE (J.)- Le Dialogue platonicien de la maturité (Paris, Les Belles Lettres, 1978) .
- LACOUR-GAYET (J.)- Platon et l'économie dirigée (Paris, Spid, 1948)
  - .- De Platon à la terreur (Paris, Union, 1945)
- LAFONTAINE (A.)- Le plaisir d'après Platon et Aristote (Paris, Alcan, 1902)
- LASSERRE (F.)- La naissance des mathématiques à l'époque de Platon (Paris, Cerf, 1990)
- LEFRANC (J.)- Platon et le platonisme (Paris, Armand Colin, 1999)
- LE LIEPVRE-BOTTON (S.)- Premières leçons sur le Gorgias de Platon (Paris, PUF, 1996)

- LORIAUX (S. J.).- L'Être et la forme selon Platon  
(Paris, Editions Museum Lessianum, 1955)
- LOUIS (P.).- Les métaphores de Platon (Paris, Les Belles Lettres, 1945)
- LUCCIONI (J.).- La pensée politique de Platon (Paris, PUF, 1968)
- MAGALHAES-VILHENA (V.).- Socrate et la légende platonicienne  
(Paris, PUF, 1952)
- MAIRE (G.).- Platon (Paris, PUF, 1990)
- MALICET (P.).- Platon jurisconsulte (Paris, Rousseau, 1923)
- MATTEI (J. F.).- Platon et le miroir du mythe (Paris, PUF, 1996)
  - .- L'étranger et le simulacre-Essai sur la formation de l'ontologie platonicienne (Paris, PUF, 1983)
- MANON (S.).- Pour connaître Platon (Paris, Bordas, 1986)
- MARIGNAC (A. de).- Imagination et dialectique - Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon  
(Paris, Les Belles Lettres, 1951) .
- MAURRAS (Ch.).- L'amitié de Platon (Paris, Ed. du Cadran, 1936)
- MAZON (P.).- Sur une lettre de Platon (Paris, Didot, 1930)
- MEAUTIS (G.).- Platon vivant (Paris, Ed. Albin Michel, 1950)
- MERON (E.).- Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse (Paris, J. Vrin, 1979)
- MERON (E.).- Platon devant les sophistes (Paris, J. Vrin, 1987)
- MONTET (D.).- Les traits de l'Être, Essai sur l'ontologie platonicienne  
(Grenoble, Millon, 1990)
- MONTIER (E.).- A l'école de Platon : la vertu, l'amitié, l'Amour, le patriotisme, l'immortalité (Paris, Education intégrale, 1935)

- MOREAU (E.).- La construction de l'idéalisme platonicien  
(Paris, Boivin, 1939)
- .- L'âme du monde de Platon aux stoïciens  
(Paris, Les Belles Lettres, 1939)
- .- Le sens du platonisme (Paris, Les Belles Lettres, 1967)
- .- Platon devant les sophistes (Paris, J. Vrin, 1987)
- .- Réalisme et idéalisme chez Platon (Paris, PUF, 1951)
- MOUTSOPOULOS (E.).- La musique dans l'œuvre de Platon (Paris, PUF, 1959)
- MOUZE (L.) .- Platon (Paris, Hachette, 2001)
- MUGLER (L.).- Platon et la recherche mathématique de son époque  
(Strasbourg-Zurich, Heitz, 1948)
- MUGNER (R.).- Le sens du mot théios chez Platon (Paris, J. Vrin, 1930)
- NESCHKE-HENTSCHKE (A.).- Platonisme politique et théorie du droit naturel  
(Paris, Peeters, 1995)
- PAISSE (J. M.).- L'essence du platonisme (Bruxelles, P. Mardaga, 1978)
- PAQUET (L.).- Platon, la médiation du regard (Paris, Brill, 1973)
- PAIRAIN (B.).- Essai sur le logos platonicien (Paris, Gallimard, 1942)
- PARADIMITRIOU (C.).- La part du réel dans l'utopie de Platon  
(Paris, Rousseau, 1937)
- PATER (W.).- Platon et le platonisme (Paris, J. Vrin, 1998) traduction J. B. Piay
- PATŔCKA (J.).- Platon et l'Europe (Paris, Verdier, 1983)  
traduit du Tchèque par Erika Abrams
- PERLS (H.).- L'art et la beauté vus par Platon  
(Paris, Skira Les Editions de la Maison Française, 1945)

- .- Platon sa conception du cosmos  
(Paris, Skira les Editions de la Maison Française, 1945)
- PETREMENT (S.).- Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens (Paris, Vrin, 1947)
- PIAT (C.).- Platon (Paris, Alcan, 1906)
- PHILONENKO (A.).- Leçons platoniciennes (Paris, Les Belles Lettres, 1997)
- PRAT (L.).- Le mystère de Platon (Paris, Alcan, 1901)
- PRADEAU (J. F.).- Platon et la cité (Paris, PUF, 1997)
  - .- Commentaire sur la République de Platon  
(Paris, J. Vrin, 1970) traduction française et notes de  
A. J. FESTUGIERE
- REVERDIN (O.).- La religion de la cité platonicienne (Paris, J. Vrin, 1945)
- RICHARD (M. D.).- L'enseignement oral de Platon  
(Paris, Editions du Cerf, 1986)
- RICOEUR (P.).- Être-Essence et substance chez Platon et Aristote  
(Paris, C. D. U. les cours de Sorbonne, 1962)
- ROBIN (L.).- Platon (Paris, Nouvelle Edition, 1968)
  - .- La théorie platonicienne de l'Amour (Paris, Alcan, 1908)
  - .- Les rapports de l'Ere et la connaissance d'après Platon  
(Paris, PUF, 1957)
  - .- Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon (Paris, Alcan, 1919)
  - .- La théorie platonicienne des idées et des nombres  
(Paris, J. Vrin, 1908)
- RODIS-LEWIS (G.).- Platon et la chasse de l'Être (Paris, Editions Seghers, 1965)
- SCHAERER (R.).- La Question platonicienne (Paris, J. Vrin, 1938)

- .- A la recherche de Platon (Paris, J. Vrin, 1938)
- .- Dieu, l'homme et la vie d'après Platon (Paris, PUF, 1994)
- SCHUHL (P.M.).- L'œuvre de Platon (Paris, J. Vrin, 1971)
  - .- La fabulation platonicienne (Paris, J. Vrin, 1968)
  - .- Études platoniciennes (Paris, PUF, 1960)
  - .- Platon et l'art de son temps (Paris, Les Belles Lettres, 1948)
  - .- Essai sur la formation de la pensée Grecque, introduction historique à l'Etude de la philosophie platonicienne (Paris, PUF, 1933)
- SIMETERRE (R.).- Introduction à l'étude de Platon (Paris, J. Vrin, 1948)
- SOUILHE (J.).- La notion platonicienne de L'intermédiaire dans les dialogues (Paris, Alcan, 1919)
- STRATHERN (P.).- Platon, je connais ! (Paris, MALLARD, 1997)
- STRAUSS (L.).- Études de philosophie platonicienne (Paris, Belin, 1992)
- THOMAS (Y-P.).- Politique et droit chez Platon : la nature du juste (Paris, A. Y.-D, 1971)
- VALENSIN (A.).- Regards (sur Platon ...) (Paris, Aubier, 1955)
- VIALATOUX (J.).- Pour lire Platon (Paris, Ed. de L'Ecole, 1956)
- VANHOUTE (M.).- La méthode ontologique de Platon (Louvain, B. Nauwelaerts, 1956)
- VERGELY (B.).- Platon (Toulouse. Les essentiels Milan, 1995)
- VERON (R.).- Platon - Une introduction à la vie de l'esprit (Paris , Les Belles Lettres, 1988)
- VICAIRE (P.).- Platon . Critique littéraire (Paris, J. Vrin, 1960)

- .- Recherches sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'œuvre de Platon (Paris, PUF, 1964)
- VIEILLARD-BARON (J. L.).- Platon et l'idéalisme allemand (Paris, Beauchesne, 1979)
- VIRIEUX-REYMOND (A.).- Platon ou la géométrisation de l'univers (Paris, Seghers, 1970)
- VLACHOS (G.).- Le principe de légalité et l'idée de l'homme royal dans la pensée de Platon (Paris, A. Y. D., 1964)
- WAHL (J.).- Les problèmes platoniciens : la République (Paris, les Cours de Sorbonne, 1958)
- WERNER (Ch.).- Aristote et l'Idéalisme platonicien (Paris, Alcan, 1910)

## 2 - ARTICLES

- AUBENQUE (P.).- "Une nouvelle dimension du platonisme" in Archives de Philosophie, 1968
- BODEUS (J.) .- "Pourquoi Platon a-t-il composé des lois" in Etudes (les) classiques, Belgique, 1985, 53, n° 3-4 . PP . 367-372
- BOYANCE (P.).- "Platon et les Cathartes orphiques " in Revue des Etudes Grecques, N° LV, 1942
- BREHIER (E.).- "Les trois classes de la cité platonicienne " in Revue philosophique, 1942-1943, P. 84
- BREMOND (A.).- "Notes sur le Dieu de Platon " in Archives de philosophie, Vol 2, cahier 3, 1924,
- BRISSON (L.).- "De la philosophie politique à l'épopée . Le Critias de Platon " in Revue métaphysique et de morale, n° 75, 1970, P. 402-438,
- BROCHARD (V.).- "Les mythes dans la philosophie de Platon " in Etudes de philosophie ancienne et moderne, Nouvelle Edition, 1966 P. 46

- BROZE (M.).- "Calliclès et Thrasymaque : sur la ruse et la violence chez Platon " in Revue de philosophie ancienne, Belgique, 1991, n°1, P.99-115
- COULOUBARITSIS (L.).- "Le paradoxe du philosophe dans La République de Platon " in Revue de métaphysique et de morale, n°1, P. 1982
- DAYAN (H.).- "Proudhon, critique de Platon " in Revue philosophique, n°1, 1972, P. 75
- DELCUVE (G.).- "Platon" dans Au Seuil du christianisme, Bruxelles , Éditions universitaires, 1952
- DERRIDA (J).- La Pharmacie de Platon dans La dissémination, Paris, Editions du Seuil, 1972 .
- DES PLACES (E.).- "Les derniers thèmes de la République de Platon " in Archives de philosophie, XIX, 4, 1956
- .- L'Éducation des tendances chez Platon et Aristote in Archives de philosophie, XXI, 1958
- DESPOTOPOULOS (C.).- "La cité parfaite de Platon et l'esclavage " in Revue des Études Grecques, N° 394-395, 2 Juin 1970, P. 26-37
- DIES (A.).- "Platon et la science de son temps " in Actes du congrès de l'Association G. Budé, 1935, P. 308-328
- DUCHEMIN (J.).- "Platon et l'Héritage de la poésie " in Revue des Etudes Grecques, LXVIII , 1955, PP. 12-37
- .- "Remarques sur la composition du Gorgias de Platon " in Revue des Études Grecques, LVI , 1943, PP. 266-286
- FESTUGIÈRE (A. J.).- "Platon et l'orient " in Etudes de philosophie Grecque, Paris, Vrin, 1971
- FRAISSE (J. C.).- "Mesure, Loi et Longueur de temps selon Platon" in Revue de métaphysique et de morale, n° 4, 1988
- GOLDSCHMIDT (V.).- "Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'Action " in Revue des Etudes Grecques, 1945, J. LVIII, P. 118-145

- GRIMALDI (N.).- "Le shamanisme socratique . Réflexion sur le langage dans la philosophie de Platon " in Revue de métaphysique et de morale, n° 4, 1968
- IJSSELING (S.).- "Rhétorique et philosophie : Platon et les sophistes ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique"  
in Revue philosophique de Louvain, Mai 1976 P. 74
- KELESSIDOU (A.).- "Justice et timoria" chez Platon  
in Revue Filosofía, vol. 19-20 , PP. 225-246
- KUCHARSKI (P.).- "Evolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon in Revue philosophique, 1965 , P. 427
- LACROIX (M. C.).- Éducation et instruction in Revue philosophique de Louvain, vol 87, n° 74, PP 165-214
- LA PLACE (M. M.).- "Platon et l' Art d'écrire des discours : critique de Lysias et d'Isocrate, influence sur Denys d'Halicarnasse"  
in Rhétorica n° 13, 1995, PP. 1-15 .
- LASSEGUE (M).**- *Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin*  
in Revue d'enseignement philosophique, Paris,1983, n°6-P 412
- MATTEI (J. F.).- "Vertu et politique dans la République de Platon" in Recueil de problèmes de la morale antique, 1993 . PP. 93-107
- MOREAU (J. ).- "Platon et la connaissance de l'Être" in Revue des Études anciennes, 1953
- NARCY (M. ).- "Platon, l'Écriture et les transformations de la rhétorique\_"  
in Congrès de symposium Platonicum II, 1992, PP. 275-279
- PEPIN (J).- L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme  
in Revue philosophique, 1956, P 39-64
- ROBIN (L. ).- "Platon et la philosophie des valeurs " in Études de métaphysique et morale, 1994, Tome 1 P. 1
- RODIER (G. ).- "Les mathématiques et la dialectique dans l'ordre de Platon " in  
Études de philosophie Grecques, 1926, P. 37

SCHUHL (P. M. ).- "Platon et l'activité politique de l'Académie\_" in Revue des Études Grecques, Tome LIX - LX - 1946-1947 P. 46

SOUHLE (J. ).- "La philosophie religieuse de Platon\_" in Archives philosophiques 1963 (26) - 227-275

TANNERY (J. ).- "L'Éducation platonicienne " in Revue philosophique, 1880, PP. 179

### C - OUVRAGES GENERAUX

- ALAIN.- Politique (Paris, PUF, 1962)

- ALQUIE (F).- Signification de la philosophie ( Paris, Hachette, 1971)

- ARENDT (H.).- La crise de la culture (Paris, Gallimard, 1954)  
traduit de l'anglais sous la direction de P. Levy

.- La nature du totalitarisme (Paris, Payot, 1992)  
traduit de l'Américain par M. I. B.

- ARISTOTE.- Ethique à Nicomaque ( Paris, Vrin, 1967), traduction de J. TRICOT  
.- Les politiques (Paris, Garnier Flammarion, 1990),  
traduction de Pierre PELLEGRIN

.- Rhétorique (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940) ,  
traduction de Mérédic DUFOUR et J. TRICOT

- ARVON (H.).- Les libertariens américains - De l'anarchisme individualiste à l'anarcho - capitalisme (Paris, PUF, 1983)

- ARON (R.).- Démocratie et totalitarisme ( Paris, Gallimard, 1965)

- AUROUX (S.).- Les notions philosophiques (Paris, PUF, 1990), Tome 1 et 2

- BALAUDE (J. F.).- Les théories de la justice dans l'antiquité  
(Paris, Éditions Nathan, 1996)

- BALDRY (H. C.).- Le théâtre tragique des Grecs (Paris, Maspero, 1975)

- BATTISTINI (Y.)- Trois présocratiques (Paris, Gallimard, 1968)
- BARRET- KRIEGEL (B.)- La politique de la raison (Paris, Payot, 1994)  
- L'État et les esclaves (Paris, Payot, 1979)
- BADIE (B.)- L'état importé : l'occidentalisation de l'ordre politique  
(Paris, Fayard, 1992)
- BAECHLER (J.)- Le pouvoir pur (Paris, Calmann-Lévy, 1978)
- BAUDOUIN (J.)- L'introduction à la science politique (Paris, Dalloz, 1992)
- BAUDOUIN (J.)- Karl Popper (Paris, PUF, 1989)  
.- La philosophie politique de Karl Popper (Paris, PUF, 1994)
- BAYART (J. F.) - L'État en Afrique et la politique du ventre  
(Paris, Fayard, 1989)  
.- La criminalisation de l'État en Afrique  
(Paris, Ed. complexe, 1997)
- BENETON (P.)- Introduction à la politique moderne (Paris, Hachette, 1987)
- BENOIT (F. P.)- La démocratie libérale (Paris, PUF, 1978)
- BERNARD (C.)- Histoire de la philosophie (Paris, PUF, 1991)
- BESNIER (J. M.)- Histoire de la philosophie moderne et contemporaine  
(Paris, Grasset, 1998)
- BESSONE (M.)- La justice (Paris, Armand Colin, 2002)
- BIRNBAUM(P.)- La fin du politique (Paris, Editions du Seuil, 1975)
- BOUDON (R.)- L'Art de persuader (Paris, Fayard, 1990)
- BOUVERESSE (R.)- Karl Popper ou le rationalisme critique  
(Paris, Vrin, 1978)
- BOURDIEU (P.)- Ce que parler veut dire-L'économie des échanges linguistiques  
(Paris, Fayard, 1982)

- BREHIER (E.).- Histoire de la philosophie (Paris, PUF, 1967) Tome 1
- BRUAIRE (C.).- La raison politique (Paris, Vrin, 1920)
- BURDEAU (G.).- L'État (Paris, Editions du Seuil, 1970)
  - .- La démocratie (Paris, Editions du Seuil, 1979)
- BRUN (J.).- Socrate (Paris, PUF, 1988) Que sais-Je ?
- CASSIN (B.).- L'effet sophistique (Paris, Essais Gallimard, 1995)
- CASSIER (E.).- La philosophie des lumières (Paris, Fayard, 1970)
- CASTORIADIS (C.).- L'institution imaginaire de la société  
(Paris, Seuil Coll. Esprit, 1975)
- CAPPENERA (R.).- La Justice et la paix (Paris, Editions ouvrières, 1967)
- CHAMOUX (F.).- La civilisation grecque à l'époque archaïque et classique  
(Paris, Editions Arthaud, 1983)
- CHANTEBOUT (B.).- Droit constitutionnel et science politique  
(Paris, Armand Colin, 1988)
- CHARVIN.- Justice et politique (Paris, LGDJ, 1968)
- CHATELET (F.).- Les conceptions politiques du xx<sup>ème</sup> siècle (Paris, PUF, 1966)
  - .- La philosophie, de Platon à St Thomas ( Paris, Hachette, 1979)
  - .- Les idéologies ( Paris, Hachette, 1981)
- CHEVALIER (J.J.).- Les grandes oeuvres politiques (Paris, A. Colin, 1966)
- CICERON (G).- La République (Paris, Gallimard 1994)
- COLAS (D).- La pensée politique (Paris, Larousse, 1992)
- CONSTANT (B.).- De la liberté chez les modernes (Paris, Hachette, 1980)
- COPANS (J.).- La langue de la modernité africaine (Paris, Kartala, 1997)

- COPLESTON (F.).- Histoire de la philosophie (Paris, Casterman, 1960)
- COUSINET (R.).- L'éducation nouvelle (Paris, Editions Delachaux, 1950)
- CURIEN (G.).- La morale en politique (Paris, Plon, 1962)
- CRESSON (A.).- La philosophie antique (Paris, PUF, 1949)
  - .- Socrate, sa vie, son oeuvre (Paris, PUF, 1947)
- DA SILVA (G.).- De l'égalité à l'équité (Paris, L'Harmattan, 1995)
- D'ASTER (E.).- Histoire de la philosophie (Paris, Payot, 1952)
- DEBIDOUR (V. H.).- Les tragiques grecs . Eschyle, Sophocle . Euripide  
(Paris, Livre de poche, 1999)
- DE LA CAMPAGNE (C.) ET MAGGIORI (R.).- Philosopher . Les interrogations contemporaines  
(Paris, Fayard, 1980)
- DELEUZE (G.).- Logique du sens (Paris, Minuit, 1969)
- DETIENNE (M.).- Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque  
(Paris, Maspero, 1967)
- DERATHE ( R.).- Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps  
(Paris, Vrin, 1976)
- DEWEY (J.).- Démocratie et éducation (Paris, Armand colin, 1990)
- DESPOTOPOULOS (K.).- Essais de philosophie politique  
(Athènes, papasissis, 1978)
- DICHTER (E.).- Motivation et comportement humain (Paris, publi-union, 1972)
- DIDIER (J.).- La Question de l'homme et le fondement de la philosophie  
(Paris, Aubier Montaigne, 1964)
- DUPREEL (E.).- Les sophistes (Paris, Ed. du griffon, 1948)
- DODDS (E. R.).- Les Grecs et l'Irrationnel (Paris, Flammarion, 1977)

- DOMENACH (J. M.).- La propagande politique (Paris, PUF, 1979) Que sais-je ?
- DONNEDIERE DE VABRES (J.).- l'État (Paris; PUF, 1992) Que sais-je ?
- DROIT (R.-P).- Philosophie et Démocratie dans le monde  
(Paris, UNESCO, 1995)
- DUCASSE (P.).- Les grandes philosophies (Paris, PUF 1965)
- DUMONT (J. P.).- La philosophie antique (Paris, PUF, 1965) Que sais-je ?
- DUVERGER(M.).- Introduction à la politique (Paris, Gallimard, 1964)
  - .- Dictatures et légitimité (Paris, PUF, 1982)
- EBOUSSI BOULAGA (F.).- La démocratie du transit au Cameroun  
(Paris, L'harmattan, 1997)
- EDMOND (M. P.).- Le philosophe-roi, Platon et la politique  
(Paris, Payot, 1991)
- EHRENBERG (V.).- L'État grec (Paris, Maspero, 1976)
- ESCHYLE.- Le Prométhée enchaîné (Athènes, Ed. Zaharopoulos, 1940)
  - .- Les sept contre Thèbes (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940),  
traduction de Paul MAZON
  - .- L'Agamemnon (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954),  
traduction de Daniel LOAYZA
  - .- Les choéphores (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1957),  
traduction de Daniel LOAYZA
  - .- Les Euménides (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1957),  
traduction de Daniel LOAYZA
  - .- Les perses (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940),  
traduction de Danielle SONNIER et Boris DONNE
- EURIPIDE.- Ion (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de H. BERGRUIN et G-DUCLOS

- .- Médée (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Hippolyte (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1940),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Les Héraclides (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Ephigénie à Aulis (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Ephigénie en Tauride (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1956),  
traduction de traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Les Bacchantes (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1956),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Alkestis (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Les phéniciennes (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
  
- EURIPIDE.- Troades (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
- .- Cyclop (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1954),  
traduction de H. BERGRUIN et G. DUCLOS
  
- EWALD (F.).- Histoire de l'état providence et les origines de la solidarité  
(Paris, Grasset, 1986)
- .- Pouvoir, les génies invisibles de la cité  
(Paris, Livre de poche, 1988)
  
- FARANGO (F.).- La justice (Paris, Armand colin, 2002)
  
- FESTUGIERE (A. J.).- De l'essence de la tragédie grecque  
(Paris, Aubier Montaigne, 1969)

- FINLEY (M.).- Démocratie ancienne et démocratie moderne  
(Paris, Payot, 1976)
- FOLSCHEID (D).- Les grandes philosophies (Paris, PUF, 1990)
- FOYER (J. ).- Histoire de la justice (Paris, PUF, 1996 ) Que sais-je?)
- FREUND (J.).- Qu'est-ce que la politique ? (Paris, Seuil, 1965)
  - L'essence du politique (Paris, Sirey, 1965)
- FINKIELKRAUT (A.).- L'humanité perdue - Essai sur le xx<sup>ème</sup> siècle  
(Paris, Editions du Seuil, 1996)
- FRIEDRICH (C. J.).- La démocratie constitutionnelle (Paris, PUF, 1958)
- GAL (R.).- Histoire de l'éducation (Paris, PUF, 1963)
- GAUVIN (J.).- Une logique de philosophie (Paris, Esprit, 1987)
- GEREMEK (B.).- Pas de justice sans liberté (Paris, Aubier Montaigne, 1969)
- GERNIER (L.).- Anthropologie de la Grèce antique (Paris, Maspero, 1976)
- GOYARD-FABRE (S.).- Philosophie politique XVI-XX<sup>ème</sup> siècle  
(Paris, Editions cerf, 1963)
- GRACIAN (B.).- L'art de la prudence (Paris, Rivages, 1994)
- GRÖSSER (A.).- Au non de quoi ? fondement d'une morale politique  
(Paris, Editions du Seuil, 1969)
- GUERIN (P.).- L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les  
premiers philosophes grecs (Strasbourg, PUF, 1934)
- GUTHRIE (W. K. C.).- Les sophistes (Paris, Payot, 1976)
- GURVITCH (G.).- Dialectique et sociologie (Paris, Flammarion, 1962)
- GUSDORF (B.).- La parole (Paris, PUF, 1988)
- HABERMAS (J.).- Droit et démocratie (Paris, Gallimard, 1997)
  - L'Éthique de la discussion (Paris, Editions Cerf, 1992)  
traduit de l'Allemand par Mark HUNYADI

- HEGBA (M.).- Afrique de la foi, Afrique de la raison (Paris, Karthala, 1995)
- HEIDEGGER (M.).- Question II (Paris, Gallimard, 1968)
- HOBBS (T.).- Léviathan (Paris, Sirey, 1971)
- HÖFFE (O.).- La justice politique (Paris, PUF, 1993)
- HOMERE.- L'Iliade et L'Odyssée (Paris, Gallimard, 1955) traduction  
en français de Robert HACELIÈRE et Victor BERARD
  - .- L'Iliade, chant I à VI (Paris, Hatier, 1950)
- HESIODE.- La Théogonie, Les Travaux et les jours, le bouclier  
(Paris, Les Belles Lettres, 1919) traduction de Paul MAZON
- ISOCRATE.- Aéropagitique ( Paris, Les Belles Lettres, 1942),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Antidosis ( Paris, Les Belles Lettres, 1942),  
traduction de Paul MAZON
- JACQUES (F.).- L'espace logique de l'interlocution (Paris, PUF, 1985)
- JAEGER (W.).- Paideia, la formation de l'homme grec  
(Paris, Editions Gallimard, 1964)
- JARCZYK (G.) et LABARRIERE (P.J).- Le syllogisme du pouvoir  
(Paris, Aubier, 1989)
- JASPERS (K.).- Les Grands Philosophes (Paris, 10/18, 1996)
- JOUVENEL (B.).- De la souveraineté (Paris, Hachette, 1970)
  - .- Du pouvoir - Histoire naturelle de sa croissance  
(Paris, Hachette, 1972)
- KITTO (H. D. F.).- L'ancienne tragédie grecque (Athènes, Papadimos, 1967)
- KOJEVE (A.).- Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne  
(Paris, Editions Gallimard, 1973) Tome 2
- KRIEGEL (B.).- Texte de philosophie politique classique (Paris, PUF, 1993)

- LABROUSSE (R).- Introduction à la philosophie politique  
(Paris, Rivière (M) et Cié, 1965)
- LALANDE (A).- Vocabulaire technique et critique de la philosophie  
(Paris, PUF, 1988)
- LAURENT (A).- Histoire de l'individualisme (Paris, PUF, 1993)
- LAUVAUX (P).- Les grandes démocraties contemporaines (Paris, PUF, 1990)
- LEFORT ( C ).- Essais sur la politique XIX-XX siècle  
(Paris, Editions du Seuil, 1986)
- LEITES (E.) et DENAMY (Sc.).- La passion du bonheur (Paris, Cerf, 1988)
- LEONARD (J.).- Le Bonheur chez Aristote  
(Bruxelles, palais de l'académie, 1948)
- LOCKE (J.).- Traité du gouvernement civil  
(Paris, Garnier Flammarion, 1984) traduit de l'anglais par Mazerl
- MACHIAVEL (N.).- Le prince et autres textes (Paris, Editions Gallimard, 1980)
  - .- Discours sur la première décade de titelive  
(Paris, Editions Gallimard, 1980)
- MAIRET (G.).- Les grandes oeuvres politiques. Introduction à la théorie politique (Paris, librairie générale de France, 1993)
- MALAPARTE (C.).- Technique du coup d'État  
(Paris, Grasset et Fasquelle, 1966)
- MARROU (H. I.).- Histoire de l'Education dans l'antiquité  
(Paris, Editions du Seuil, 1981)
- MARCUSE (H.).- La fin de l'utopie (Paris, Éditions du Seuil, 1968), traduit de l'Allemand par Liliane ROSKOPF et Luc WEIBEL
- MBONIMPA (M.).- Ethnicité et démocratie en Afrique - L'Homme tribal contre l'homme citoyen (Paris, L'Harmattan, 1994)

- MAIRET (H.).- Les grandes oeuvres politiques  
(Paris, librairie générale française, 1993)
- MANENT (P.).- Naissance à la politique moderne (Paris, Payot, 1977)
- MERLE (J. C.).- Justice et progrès (Paris, PUF, 1997)
- MEYER (M.).- Logique, langage et argumentation (Paris, Hachette, 1983)
- MICHEL (A.).- La parole et la beauté : Rhétorique- Esthétique dans la tradition occidentale (Paris, Albin Michel, 1994)
- MISRAHI (R.).- Existence et démocratie (Paris, PUF, 1997)
- MONGA (C.).- l'Afrique et la théorie démocratique (Paris, Centre Sahel, 1996)
- MONSTESQUIEU (E.).- De l'esprit des lois (Paris, Garnier Flammarion, 1979)
- MORIN (E.).- Introduction à la politique (Paris, Seuil, 1969)
- NIETZSCHE (F.).- La naissance de la tragédie (Paris, Gallimard, 1949),  
traduction de Génèviève BIANQUIS
- .- La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque  
(Paris, Gallimard, 1938), traduction de Génèviève BIANQUIS
- NAGEL (T.).- Egalité et Partialité (Paris, Seuil, 1994)
- NOVAK (K.).- Démocratie et bien commun (Paris, Editions du Cerf, 1991)
- NOZICK (R.).- Anarchie, État et utopie (Paris, PUF, 1988) Tome 1
- OLERON (P.).- L'Argumentation (Paris, PUF, 1987) Que sais-je ?
- OLIAKOV (L.).- Les totalitarismes du xx<sup>e</sup> siècle . Un phénomène historique dépassé ? (Paris, Fayard,1987 )
- PASCAL (B.).- Pensées (Paris, Editions Flammarion, 1976)
- PAUL (C.).- Le siècle de Périclès (Paris, PUF, 1970)
- PEPIN (J.).- Mythe et Allégorie (Paris, J.Vrin, 1958)

- PERELNAN (C.).- Rhétoriques  
(Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1989)
- PERROT (G.).- Essai sur le droit public d'Athènes (Paris, Thorin, 1967)
- PINDARE.- Olympiques (Paris, Les Belles Lettres, 1922)  
traduction d'Aimé PUECH
  - .- Pythiques (Paris, Les Belles Lettres, 1922)  
traduction d'Aimé PUECH
  - .- Némèennes (Paris, Les Belles Lettres, 1923)  
traduction d'Aimé PUECH
  - .- Isthmiques (Paris, Les Belles Lettres, 1961)  
traduction d'Aimé PUECH
- POLIN (C.).- L'Esprit totalitaire (Paris, Sirey, 1977)
  - .- Ethique et politique (Paris, Sirey, 1968)
- POPPER (K.).- La société ouverte et ses ennemis (Paris, Editions du Seuil, 1979),  
traduit de l'Anglais par J. BERNARD et PH. MONOD
- PRELOT (M.) et LESCUYER (B.).- Histoire des idées politiques  
(Paris, UNESCO, 1995)
- QUILLOT (R.).- La liberté (Paris, PUF, 1993)
- REBOUL (O.).- La rhétorique (Paris, PUF, 1986) Que sais-je ? n° 2133
- RAWLS (J.).- Justice et démocratie (Paris, Seuil, 1993),  
traduit de l'Anglais par C. AUDARD P. D. LARA,  
F. PIROM et A. TCHOUDNOWSKY
- RAWLS (J.).- Théorie de la justice (Paris, Seuil, 1987), traduit de l'Anglais  
par Catherine AUDARD
  - .- Libéralisme politique (Paris, PUF, 1995), traduit de l'Anglais  
par C. AUDARD P. D. LARA, F. PIROM et A. TCHOUDNOWSKY
- REINHART (K.).- Eschyle, Euripide (Paris, Minuit, 1972)

- RIALS (A.).- L'accès à la justice (Paris, PUF, 1993)
- RICŒUR (P.).- Le Juste (Paris, Esprit, 1995)
  - .- Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique (Paris, Seuil, 1969)
- RICALENS (P.).- Morale et politique (Paris, Anthrops Economics, 1992)
- ROBERT (D.).- La justice ou le chaos (Paris, Stocks, 1996)
- ROBIN (L.).- La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (Paris, Albin Michel, 1973)
  - .- La morale antique (Paris, PUF, 1947) 2<sup>ème</sup> édition
- RODIER (G.).- Études de philosophie grecque (Paris, J. Vrin, 1969)
- ROMILLY (J.de).- La tragédie grecque (Paris, PUF, 1973)
  - .- Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès (Paris, Editions de Fallois, 1989)
  - .- Problèmes de la démocratie grecque (Paris, Hermann, 1975)
- ROSSET (C.).- L'Anti-Nature (Paris, PUF, 1986)
- ROUSSEAU (J.J.).- Du contrat social (Paris, Editions du Seuil, 1977)
- RUSS (J.).- Les théories du pouvoir (Paris, Livre de poche, 1994)
- RUYER (J.).- L'utopie et les utopies (Paris, PUF, 1950)
  - .- Les nuisances idéologiques (Paris, Calman Lévy, 1972)
- SAID (S.).- La faute tragique (Paris, Maspero, 1978)
- SANDEL (M.).- Le libéralisme et les limites de la justice (Paris, Editions du Seuil, 1999)
- SAINT-THOMAS.- L'être et l'esprit (Paris, PUF, 1971)

- SAVES (C.).- Pathologie de la démocratie, essai sur la perversion des idées  
(Paris, Imago, 1994)
- SCERTIORI (G.).- Théorie de la démocratie (Paris, Armand Colin, 1913),  
traduit de l'italien par Hurtig (C.)
- SIEYES (E. J.).- Qu'est-ce que le tiers-État ? (Paris, PUF, 1982),
- SORTIORI (G.).- Théorie de la démocratie (Paris, Armand Colin, 1973),
- SERVIER (J.).- Histoire de l'utopie (Paris, Gallimard, 1991),
- SCHILMITT (C.).- La notion de politique (Paris, Calmann-Levy, 1965)
- SCHIMITZ (M.) et EBUE (M.).- Démocratisation et participation populaire en  
Afrique (Ottawa, Institut Nord-Sud, 1992)
- SINGLAIR.- L'histoire de la pensée politique grecque  
(Athènes, Papisissis, 1969)
- STRAUSS (L.).- Qu'est-ce que la philosophie politique ? (Paris, PUF, 1992)
- SOPHOCLE.- L'Antigone (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Philoctète (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Electre (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Ajax (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1939),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Oedipe-roi (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955),  
traduction de Paul MAZON
  - .- Oedipe à colonne (Athènes, Editions Zaharopoulos, 1955),  
traduction de Paul MAZON
- TCHAKHOTINE (S.).- Le viol des foules par propagande politique  
(Paris, Gallimard, 1992)

- TENZEN (N.).- Philosophie politique (Paris, PUF, 1994)
- TERRAY (E.).- L'État contemporain en Afrique (Paris, L'harmattan, 1987)
- TERESTCHENKO (M.).- Enjeux de philosophie politique moderne  
(Paris, PUF, 1992)
- TERZAKIS (A. G.).- Dédicace de la muse tragique (Athènes, Philon, 1970)
- TILLICH (P.).- Amour-pouvoir et justice (Paris, PUF, 1964)
- THOMAS (L. V.).- Mort et pouvoir (Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978)
- TOUCHARD (J.).- Histoire des idées politiques (Paris, PUF, 1959)
  - Critique de la modernité (Paris, Fayard, 1994)
- TOURAINE (A.).- Qu'est-ce que la démocratie ? (Paris, Fayard, 1994)
- TRIANTAPHYLLOPOULOS (J.).- Droits grecs de l'antiquité  
(Athènes, Philon, 1976)
- TSATSOS (C.).- La philosophie sociale des anciens Grecs (Athènes, Estias, 1970)
- ULLMANN (M.).- L'État, c'est nous (Paris, Calmann-Lévy, 1994)
- UNTERSTERNER (M.).- Les Sophistes (Paris, Payot, 1976)
- VAN PARIJS (P.).- Qu'est-ce qu'une société juste ?  
(Paris, Editions du Seuil, 1997)
  - Qu'est-ce que la démocratie ? (Paris, Fayard, 1994)
- VERNANT (J. P.).- Mythe et pensée chez les Grecs (Paris, Maspéro, 1980)
- VIDAL- NAQUET (P.).- Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec (Paris, Maspéro, 1981)
- VILLEY (M.).- Philosophie du droit (Paris, Dalloz, 1978), volume 1 et 2
  - Leçons d'histoire de la philosophie du droit  
(Paris, Dalloz, 1962)

- VOILQUIN (J.).- Les penseurs Grecs avant Socrate (Paris, Flammarion, 1964)
- WEBER (M.).- Le savant et la politique (Paris, Plon, 1959)
- WEIL (E.).- Philosophie politique (Paris, Vrin, 1971)
  - .- Philosophie morale (Paris, Vrin, 1969)
- WERNER (C.).- La philosophie Grecque (Paris, Payot, 1938)
- XÉNOPHON.- Le Banquet (Paris, Gallimard, 1994), textes établis et traduits par François OLLIER

## D - DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

### 1 - DICTIONNAIRES :

- AUROUX (S.) et WEIL (Y.).- Vocabulaire des Etudes philosophiques (Paris, Hachette, 1993)
  - .- Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie (Paris, Hachette, 1975)
- FOULQUIE (P.).- Dictionnaire de la langue philosophique . Art dialectique (Paris, PUF, 1969)
- GRANT (M.) et H (J.).- Dictionnaire de la mythologie (Paris, Editions Marabout, 1975) traduit de l'Anglais par Etienne Leyris
- HUISMAN (D.).- Dictionnaires des philosophes (Paris, PUF, 1984)
- RAYMAUD (PH.) et RIALS (S.).- Dictionnaire de la philosophie politique (Paris, PUF, 1996)

### 2 - ENCYCLOPEDIES UNIVERSALIS, ARTICLES France , S. A. 1993

- Socrate.- Corpus 21 - PP. 233-234
- Platon . - Corpus 18 - PP. 464-471

- Politique . - Corpus 18 - PP. 550-568
- Education.- Corpus 7 - PP. 932-953
- Droit .- Corpus 7 - PP. 690-721
- Grèce .- Corpus 10 - PP. 788-878

## TABLE DES MATIERES

<u>INTRODUCTION GÉNÉRALE</u>	1
<u>PREMIÈRE PARTIE : LES CONCEPTIONS NON PHILOSOPHIQUES DE LA JUSTICE ET LEUR CRITIQUE PAR PLATON</u>	14
<u>INTRODUCTION</u>	15
<u>CHAPITRE PREMIER : LES CONCEPTIONS POPULAIRES DE LA JUSTICE</u>	16
I - <u>Homère et Hésiode : deux figures fondatrices de la Grèce</u>	16
A - <u>Homère : Une référence culturelle ?</u>	16
B - <u>La pratique de la justice chez Hésiode</u>	26
II - <u>La théorie de la justice chez les tragiques</u>	32
A - <u>La justice dans la pensée d'Eschyle</u>	33
B - <u>L'application de la justice chez Sophocle</u>	36
C - <u>La justice selon Euripide</u>	39
III - <u>La théorie pratique de la justice chez les orateurs</u>	45
A - <u>La rhétorique : Une arme puissante</u>	45
B - <u>L'Orateur : Un justicier ?</u>	50

<u>CHAPITRE DEUXIÈME : LA CONCEPTION SOPHISTIQUE DE LA JUSTICE</u>	53
I - <u>La Justice : droit du plus fort</u>	53
II - <u>La Justice inférieure à l'injustice</u>	63
III - <u>La conception de la justice selon Thrasymaque :</u>	
<u>Quelle relation avec celle de Calliclès du Gorgias ?</u>	72
<u>CHAPITRE TROISIÈME : CRITIQUE PLATONICIENNE DE</u>	
<u>CES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE</u>	76
I - <u>Platon face aux poètes et aux tragiques</u>	76
II - <u>Platon face aux sophistes et aux orateurs</u>	86
III - <u>Analyse des procédés rhétoriques de l'argumentation critique</u>	
118	
CONCLUSION	142
<u>DEUXIÈME PARTIE : FONDEMENT DE LA JUSTICE SELON PLATON</u>	143
<u>INTRODUCTION</u>	144
<u>CHAPITRE PREMIER : LA JUSTICE DANS LA CITE</u>	145
I - <u>Genèse de la cité</u>	145
II - <u>Structure de la cité</u>	161
III - <u>Vers une éducation de la cité</u>	174
<u>CHAPITRE DEUXIÈME : LA JUSTICE DANS L'INDIVIDU</u>	204
I- <u>La composition de l'âme</u>	204
II - <u>La fonction de l'âme</u>	
209	
III - <u>Vers une éducation de l'individu</u>	
221	
<u>CONCLUSION</u>	252

<u>TROISIÈME PARTIE : BONHEUR DU JUSTE</u>	253
<u>INTRODUCTION</u>	254
<u>CHAPITRE PREMIER : LA DOCTRINE DE LA RETRIBUTION</u>	255
I - <u>Les récompenses de la justice</u>	255
II - <u>Discours sur les privilèges du juste : Une profession de Foi ?</u>	262
<u>CHAPITRE DEUXIÈME : LA DESTINEE DES ÂMES APRES LA MORT</u>	269
I - <u><i>Le cheminement des âmes justes</i></u>	269
II - <u><i>Le choix d'une nouvelle condition de vie</i></u>	277
<u>CONCLUSION</u>	280
<u>QUATRIEME PARTIE : ANALYSE DES SITUATIONS POLITIQUES ET MORALES CONTEMPORAINES A PARTIR DE LA RELATION DE LA RÉPUBLIQUE ET DU GORGIAS DE PLATON</u>	281
<u>INTRODUCTION</u>	282
<u>CHAPITRE PREMIER : LA QUESTION DU POUVOIR</u>	283
<u>CHAPITRE DEUXIÈME : LA QUESTION DE L'EDUCATION</u>	292
<u>CONCLUSION</u>	304
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE</u>	305
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	314
<u>TABLE DES MATIERES</u>	346