

# PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA *RÉPUBLIQUE*

Œuvre totale, qui présente aussi bien une éthique et une politique qu'une ontologie et une épistémologie, la *République* est un dialogue composé de dix livres. Le premier livre en est comme le prologue : Socrate, accompagné de Glaucon, est invité à discuter dans la maison d'un riche marchand du Pirée, Céphale, et entreprend avec ce dernier, Polémarque, puis Thrasymaque, de chercher une définition de la justice. Devant l'échec de la discussion avec Thrasymaque, deux frères de Platon, Glaucon et Adimante, prennent le relais de l'entretien dialogué avec Socrate à partir du livre II, jusqu'au livre X. En définissant la justice et en décrivant la manière de la réaliser dans une cité, la *République* interroge la fonction de la philosophie dans la communauté politique. En vertu de quel savoir celui qu'on appelle « philosophe » peut-il prétendre jouer un rôle dans l'administration d'une cité ? Quels sont les objets de son savoir et quelles sont les conditions de son exercice ?

## **La *République* : une critique de la politique athénienne ?**

La *République* se présente dans ses premiers livres comme une entreprise d'édification d'une cité, la cité idéale ou *kallipolis*.

La *République* est une critique de la politique des cités contemporaines du temps de Platon, de ses lois, de ses mœurs et de sa culture. Comme le *Gorgias* où Socrate ne se prive pas de réfuter les théories morales de ses interlocuteurs qui peuvent parfois refléter la morale populaire, la *République* est un ouvrage de déconstruction des fondements d'une politique et d'une éducation injustes. Les livres II et III, qui concernent l'éducation préliminaire des futurs « gardiens » de la cité par la musique et la gymnastique, préconisent une épuration du système éducatif en vigueur, tandis que les livres VIII et IX

décrivent la dégénérescence de la cité, de la timocratie à la tyrannie, en passant par l'oligarchie et la démocratie. Le livre X enfin signe la mise au ban des poètes, tragédiens et auteurs de comédie, hors de la cité, car leurs discours corrompent jusqu'à l'âme des honnêtes hommes. Mais la *République* est également critique dans le sens où Platon y présente les fondements philosophiques de la cité et de l'âme justes, du bonheur des individus et de la communauté, de l'efficacité éducative des lois.

### **La République : une utopie ?**

La cité édifiée dans la discussion entre Socrate, Glaucon et Adimante, n'est pas une cité réelle, mais une cité « en paroles ». À plusieurs reprises dans le dialogue, Glaucon et Adimante mettent Socrate en garde contre le fait que la cité idéale ainsi décrite n'est que le fruit d'une imagination aveugle à la réalité des hommes, de leur nature, de leurs désirs et de leurs intérêts. Socrate lui-même avertit ses interlocuteurs de l'étrangeté des lois nécessaires pour produire une cité juste, sans parler du ridicule que ces mesures pourraient susciter à son époque : permettre aux femmes d'accéder au statut de gardiennes de la cité, établir une forme de communauté des biens, des femmes et des enfants chez les gardiens en abolissant littéralement toute forme de « famille » (à ce titre on parle du « communisme » de Platon) et, enfin, plus étrange encore, sélectionner et éduquer des naturels philosophes afin de les établir comme rois, ou faire en sorte que ces rois soient philosophes.

En dépit du caractère impertinent de la thèse des philosophes-rois, peut-on dire que la *République* n'est qu'une utopie dont la vocation critique prévaut, sans tenir compte de la faisabilité de ces réformes ? Sans doute la question n'est pas tant celle de réaliser une cité qui s'approcherait de cet idéal, mais bien celle de permettre au philosophe de réfléchir, de proposer et de démontrer le bien-fondé de ses propositions politiques, étant donné ce que sont les hommes et ce

que peut l'éducation. En ce sens, le *logos* de Socrate sur la cité idéale n'est pas moins réel que la justesse de sa critique des constitutions et des mœurs existantes.

### **Le philosophe peut-il vivre dans une cité ?**

On sait quel sort tragique le tribunal athénien réserva à Socrate qui, tout en se défendant de faire de la politique en un sens commun, à savoir exercer le pouvoir publiquement, se déclare dans le *Gorgias* le seul homme politique d'Athènes. Comme en témoigne l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République*, le philosophe est, plus que jamais, dans le royaume des ombres, menacé de mort. La *République* pose la question de la place du philosophe dans la cité qui cherche à imposer sa voix fondée sur un certain savoir.

La philosophie avant Platon avait déjà, en un sens, tenté de produire un discours, sous la forme de vers ou en prose, sur ce que doivent être les fondements de la cité ainsi que sur le statut du philosophe, nouveau poète auprès d'une communauté qui parfois le moque et l'ignore, porteur d'une vision renouvelée de l'articulation entre le monde et la cité. Dans la *République*, mais également dans le *Théétète* et dans *Le Politique*, Platon emprunte le chemin de ses prédécesseurs : quel discours le philosophe peut-il tenir sur la réalité politique de la cité ? En vertu de quel savoir ? Et en quoi ce savoir que Platon appelle « philosophie » serait-il supérieur à d'autres savoirs comme l'histoire, la médecine ou les arts ? La *République* n'est pas un ouvrage où le philosophe ferait entendre, de manière autoritaire et séductrice, sa voix, comme le ferait un sophiste : s'il existait une cité où le philosophe pourrait remplir complètement sa fonction, ce serait la cité idéale. En dehors de cette cité en paroles, toute cité est une menace à la parole philosophique.

## **La République : un traité d'éducation**

Pour faire entendre sa voix, il n'existe que deux possibilités pour Platon : l'entretien dialogique, comme dans les premiers dialogues où Socrate s'entretient avec de jeunes gens parfois déjà corrompus par leur amour du pouvoir, ou bien une éducation généralisée, même si pour ceux qui ne sont pas philosophes, c'est-à-dire une majorité des citoyens, ce n'est qu'une opinion qu'on façonne et qu'on diffuse par l'intermédiaire des lois. On comprend alors le jugement de Rousseau qui dans *l'Émile* déclare : « Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez *la République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres : c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait ». Encore faut-il distinguer plusieurs types d'éducation : celle qui s'adresse aux futurs gardiens qui, au terme d'un programme éducatif long et complet, parviennent à la dialectique, seule science permettant la bonne organisation de la cité, et celle qui est destinée aux non-philosophes, ceux dont le naturel ne convient pas à l'exercice de la garde, et qui sera plus détaillée dans *les Lois*, le dernier dialogue de Platon. La *République* est bien un traité d'éducation au sens où cette dernière est présentée comme une solution : une solution à la menace des sophistes, intellectuels qui prétendaient enseigner la vertu et le pouvoir à des jeunes gens fortunés, et plus généralement une solution à une forme de mainmise inconsciente de la culture et du savoir sur l'opinion, cette force sourde, incapable de saisir ce qu'est le bien.

# PROBLÉMATIQUE PHILOSOPHIQUE

## **Les livres VI et VII de la République : des livres « centraux »**

À première lecture, les livres VI et VII sont une apologie de la philosophie, et semblent s'éloigner du projet initial politique de la *République*, si l'on considère que telle est sa vocation. Il y est question de la définition du philosophe et de son cursus éducatif, de la manière dont il prend difficilement place dans la cité, de la nature de sa connaissance, et surtout du bien dont Platon élabore trois images dont la dernière, l'allégorie de la caverne, est la plus célèbre, après celle du Soleil et de la ligne sectionnée. On pourrait croire que Platon abandonne le problème de la justice pour celui du bien, et procède à une longue digression sur la philosophie et le type de connaissance qui se rapporte au bien. Cet éloignement n'en est en réalité pas un et les livres VI et VII, loin d'être une digression, sont au contraire centraux tant par leur position que par leur objet.

Ces livres sont centraux d'abord parce qu'ils constituent le faite de l'édifice de la *République* : ce n'est qu'après avoir déterminé qui est philosophe et qui ne l'est pas que l'on pourra saisir l'essence de la justice ; il reviendra donc au philosophe-roi d'en réaliser l'image dans une cité. Il s'opère donc aux livres VI et VII un tournant dans la discussion qui permet de relire les premiers livres en mettant l'éducation traditionnelle et les représentations communes de la justice à l'épreuve d'une véritable connaissance des valeurs permettant de juger correctement ce qui se produit dans les régimes politiques. Cette connaissance, c'est la connaissance du bien, à laquelle doit tendre le futur gardien de la cité, le philosophe.

Ces livres VI et VII représentent un détour nécessaire pour saisir l'essence de la justice. Au livre IV en effet, Socrate avait indiqué à ses interlocuteurs qu'il empruntait un « chemin plus court » pour mener

à la découverte de la justice ; il suffisait alors d'examiner si la justice était la même dans l'âme individuelle et dans la cité. Les livres IV et V présentent ainsi une dialectique de la justice, en expliquant comment l'individu doit maîtriser son âme grâce à sa raison comme une cité doit placer à sa tête des sages qui permettent une délibération et une décision correcte. Mais qui sont ces sages, et comment justifier leur position dans la cité ? Les livres VI et VII constituent un « chemin plus long », plus ardu, qui consiste en l'explication des conditions sous lesquelles cette dialectique est rendue possible. Assurément, le chemin est le même que celui qu'emprunte le prisonnier libéré de la caverne, jusqu'à une connaissance qui faisait jusqu'alors défaut pour édifier la cité juste : la connaissance du bien. Ce « chemin plus long » nécessite tout d'abord de reconnaître ce qu'est un philosophe.

### **Qu'est-ce qu'un « philosophe » ?**

Dès le livre II, Socrate se met en quête d'un naturel qui puisse conjointre des qualités contradictoires : celles d'un guerrier, et celle d'un homme doux, épris de vérité, qui puisse ainsi remplir la fonction qui lui est propre, à savoir garder la cité. Ce naturel est appelé « philosophe ». Qu'est-ce qu'un philosophe pour Platon ? On peut tout d'abord lui attribuer des dispositions et des aptitudes pour en faire le portrait idéal : douceur, franchise, sens de la justice et de la modération, mémoire, sens de la mesure et de la grâce... Cette liste ne saurait être exhaustive, car les qualités du philosophe se laissent aussi deviner par contraposition de ceux qui ne sont pas philosophes : l'homme du commun, mais aussi bien l'image viciée du philosophe qu'est le sophiste.

Car dans les livres VI et VII, le philosophe se définit aussi à travers le mépris, l'incompréhension, la mise à l'écart qu'il subit de la part des autres : le philosophe est un homme « à part », qui ne semble pas vivre dans le même monde, et qui est toujours menacé d'inutilité. Cette image du philosophe cerné dans l'allégorie de la caverne par

ceux qui ne le comprennent pas permet en réalité à Platon de caractériser sans doute le mieux ce qui fait du philosophe ce qu'il est : un homme amoureux de la vérité.

Ce qui fait que l'on reconnaît un philosophe, c'est qu'il ne cesse de penser, c'est-à-dire de se délier des préjugés et des opinions, de se méfier des images séduisantes des sens, pour se confier aux discours et à la raison. En d'autres termes, le philosophe est celui qui se défie des apparences pour ne chercher que ce qui est véritablement. L'opposition entre l'être et l'apparence, sans doute, tout le monde est susceptible de la comprendre, notamment lorsque chacun cherche son propre bien. En revanche, seul le philosophe la pense, et conséquemment cherche au-delà des apparences à atteindre les objets véritables de la connaissance, les formes intelligibles, lorsque tout le monde se satisfait d'images. On l'aura compris, il n'existe pas de portrait figé du philosophe : le philosophe est celui qui se définit par son activité de penser. La définition usuelle du philosophe comme « amoureux de la sagesse » ne doit pas se comprendre comme celui qui aime des contenus de pensée, mais plutôt comme celui dont la pensée continue de les interroger.

### **Qu'est-ce que savoir ?**

Si le philosophe est celui qui pense, alors que désigne exactement la « connaissance » ? Les livres VI et VII esquissent ce qu'on pourrait appeler une théorie de la connaissance en distinguant à la fois des objets distincts et des états de l'âme correspondant à ces objets, faisant intervenir différentes facultés ou puissances. Il ne s'agit plus seulement de distinguer l'être de l'apparence mais aussi, et corrélativement la connaissance de l'ignorance, le savoir de l'opinion.

Une première étape dans cette définition est de souligner le caractère « dualiste » de la pensée platonicienne : il existe, au-delà du sensible, une réalité intelligible. Cette première distinction se trouve raffinée, car le sensible peut aussi bien se donner à travers des illusions et des

images que par des perceptions sensibles, de même que la « pensée », terme générique sur lequel il faudra encore revenir, admet différents modes et usages.

Distinguer différents objets de la réalité ne suffit pourtant pas à définir la connaissance et à la différencier de l'illusion et de l'ignorance. En effet, connaître implique un acte de la pensée, une « déliaison » d'avec le sensible, pour renouer avec l'intelligible grâce au *logos* ; la connaissance est un véritable « état de l'âme » en ce sens : pour connaître, il faut s'efforcer – et l'entreprise est difficile – de se soustraire de la fascination du sensible pour procéder à d'autres liaisons qui, elles, rendent véritablement raison de l'intelligibilité du monde. La connaissance philosophique se définit alors plus aisément : c'est cette connaissance qui permet, lorsqu'on comprend que le sensible qui nous entoure n'est qu'une *image* de l'intelligible, auquel il « participe » et que l'on saisit par la pensée, de rapporter chaque chose (une réalité sensible, un mot, une valeur) à sa véritable définition intelligible, lui donnant ainsi sa consistance et établissant la vérité à son sujet.

La connaissance philosophique a donc pour objet des formes intelligibles. Pourtant, dans les livres VI et VII, il existe une forme en particulier, la forme du bien, qu'il est nécessaire de connaître si l'on veut vraiment connaître. Qu'est-ce que la forme du bien, et que recouvre-t-elle ?

### **Qu'est-ce que la forme du bien ?**

On ne trouvera dans la *République*, ni d'ailleurs dans les autres dialogues de Platon, nulle « définition » de la forme du bien. Les paradoxes à son sujet sont nombreux : il est une forme intelligible, mais cette forme est « au-delà de l'essence dans une surabondance de majesté et de puissance ». Cette forme du bien a un contenu qui paraît obscur, mais ne pas connaître ce bien, c'est se priver de la connaissance elle-même. Tout le monde peut en faire l'expérience, ou du moins d'en avoir une forme de saisie, car il est la fin de toutes nos actions et de