

## JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

### SOMMAIRE

---

Répondre à Calliclès	10
L'excellence de la pensée	13
L'hypothèse des Formes intelligibles	17
Conclusion : l'idéalisme ou l'absolu	19
<i>Textes commentés</i>	22
L'homme équilibré	22
L'immortalité de l'âme	22
La démiurgie politique	23
Le bonheur de la cité	24
La méthode dialectique	24
L'enthousiasme du poète	25
<i>Glossaire</i>	27

PLATON



## RÉPONDRE À CALLICLÈS

Le philosophe ignore les lois qui régissent la cité ; il ignore la manière dont il faut parler aux autres dans les affaires privées et publiques ; il ne sait rien des plaisirs et des désirs, et, pour tout dire d'un mot, sa connaissance des mœurs est nulle. Aussi, à chaque fois qu'il se trouve mêlé à quelque affaire publique ou privée, il fait rire de lui.

*Gorgias, 484d.*

Ce jugement sévère, qui n'a sans doute rien perdu de son actualité, est prononcé par Calliclès, le plus virulent et le plus redoutable des interlocuteurs de Socrate ; il est aussi et surtout écrit par Platon, qui a façonné ce personnage, jeune homme épris de gloire et de plaisirs, formé à l'école des sophistes, pour donner à sa propre entreprise un adversaire digne de ce nom. Le jugement de Calliclès est une manière de provocation, à laquelle chacun des dialogues platoniciens s'efforce de répondre.

Si le philosophe peut répondre à Calliclès, c'est à la condition de faire la preuve de son aptitude à atteindre ce dont on le déclare ici dépourvu : la connaissance des choses humaines, privées ou publiques, et celle de la réalité dans son ensemble. Le philosophe cessera de faire rire le jour où il parviendra à montrer qu'il possède une connaissance des choses humaines différente de celle dont s'autorisent ceux qui, à Athènes, dirigent les Athéniens ou les éduquent, et différente encore de celle que tentent de promouvoir les idéologues et les précepteurs de l'époque, ceux auxquels Platon imposera la commune identité de « sophistes ». On ne se moquera plus de lui le jour où il montrera une connaissance de la chose publique, de la cité, susceptible de faire de lui un politique compétent. On le prendra enfin au sérieux le jour où, quittant l'observation des astres à laquelle les auteurs comiques ont toujours voulu l'obliger, il saura enfin se présenter comme celui dont l'ambition est de connaître la totalité de ce qui est.

La violence de Calliclès sert bien sûr le projet platonicien. À la mesure de l'extraordinaire ambition du projet philosophique, il était nécessaire d'inventer le plus extrême dénigrement : si Calliclès dit du philosophe qu'il ne s'y connaît en rien, c'est pour mieux justifier sans doute la prétention de celui qui, chez Platon, aura pour invraisemblable désir de tout connaître et d'instituer une vie bonne. À moins peut-être que Calliclès ne soit pas seulement l'envers, le négatif du philosophe, et que ses critiques doivent être prises plus au sérieux. Peut-être dit-il le vrai en dénonçant l'ignorance de celui qui aspire au savoir sans jamais l'atteindre. Si le philosophe est bien celui qui aime le savoir, qui désire (*philei*) le savoir (*sophia*) plutôt qu'il n'est déjà un savant (un *sophos* ou encore, un *sophistês*), c'est que son rapport au savoir ne peut être conçu sur le mode d'une possession, ou d'une certitude, mais qu'il relève d'abord et davantage de la recherche, peut-être même de ce que les Grecs appelaient l'« enquête » (l'*historia*). On devrait alors chercher à distinguer la philosophie, telle que Platon la fonde dans les premières années du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, du

type de connaissance rationnelle qui, depuis plus d'un siècle, avait connu en Grèce un développement considérable, sous la forme d'une enquête cosmologique rationnelle (comment et de quoi est constitué le monde, la totalité des choses qui sont ?), d'un intérêt soutenu pour l'explication de la nature ou du vivant (de quoi sont faites les réalités naturelles, comment rendre compte de leurs mouvements et changements ?), ou encore d'une réflexion rationnelle sur les principes de la vie commune (comment et à quelles conditions les hommes doivent se gouverner les uns les autres ? Qu'est-ce qu'une cité vertueuse, juste ?). Les trois objets privilégiés de l'enquête savante et philosophique grecque, depuis le V<sup>e</sup> siècle, étaient le monde, la cité et l'homme (ou plutôt, son âme et son corps, dans des registres distincts). L'originalité de la philosophie platonicienne consiste à soutenir que non seulement une connaissance unique et commune de ces trois objets est possible, mais qu'elle est même la seule connaissance vraie de chacun d'entre eux. Ou encore, que chacun de ces objets ne pourra être connu qu'à la condition d'être lié aux autres, dans le cadre d'une explication de l'ensemble de la réalité.

La philosophie est ainsi définie : une connaissance rationnelle de l'ensemble de la réalité. Encore fallait-il l'instituer ; lui donner son genre, sa méthode et ses outils, mais lui donner aussi la puissance d'intervenir dans le débat athénien.

### UNE PHILOSOPHIE MILITANTE

Platon naquit dans l'une des familles les plus prestigieuses et les plus puissantes d'Athènes, en 427, au moment où la cité allait connaître l'une des périodes les plus funestes de son histoire. Engagée en 431 dans une guerre contre Sparte qu'elle perdit définitivement en 404, Athènes était appauvrie et défaite lorsque Platon entreprit une étrange carrière. Là où sa noble origine, sa fortune et son éducation eussent dû faire de lui un dirigeant politique ou un savant pédagogue (un « sophiste »), Platon fit le choix d'un militantisme jusque-là inédit qu'il baptisa « philosophie », à l'imitation semble-t-il de son maître et concitoyen Socrate (469-399). Il ne s'agissait pas pour Platon de se dérober à la vie publique en lui préférant le charme de la spéculation, mais de se consacrer tout autrement à la réforme de ses concitoyens. Celui qui désire le savoir, le « philosophe » dont l'arme est le discours rationnel, choisit de faire dans ses écrits l'apologie d'une pensée qui ne céderait rien aux opinions ou aux apparences pour atteindre la connaissance de ce que sont réellement les choses. Et parmi elles, ces hommes qui vivent ensemble dans des cités. C'est cette recherche toujours collective que mettent en scène ses « dialogues », dont la fortune (et le succès) a voulu, le cas est extraordinaire chez les auteurs anciens, qu'ils aient sans doute tous été conservés. Auteur d'écrits philosophiques, Platon poursuivit toutefois quelques entreprises politiques plutôt infructueuses. Persuadé qu'il était possible de former les dirigeants d'une cité de telle sorte qu'ils puissent, devenus philosophes, améliorer à leur tour l'ensemble de leurs concitoyens, il entreprit à deux reprises



de se rendre dans la puissante Sicile pour y conseiller des despotes qui eurent vite fait d'écarter, d'emprisonner puis de chasser leur hôte. À Athènes, Platon institua plus sagement une école, l'Académie, qui allait l'être l'occasion, cette fois réussie, d'une institution civique de la philosophie.

#### L'ACADÉMIE EN 387

L'institution privée que Platon fonda avec ses proches en 387 n'était pas une simple école. Installée dans les faubourgs de la cité athénienne, l'Académie (qui devait son nom à une ancienne divinité locale, le héros *Akadēmos*) était une sorte de parc, bientôt transformé en lieu de vie commune. La propriété, entourée d'une enceinte, embrassait un vaste jardin, un sanctuaire consacré à la déesse Athéna, mais aussi un gymnase, des salles de cours (ouvertes sur les jardins) et des habitations. Platon, qui avait acheté ce domaine, y vivait, dans la compagnie sans doute d'autres enseignants et de quelques élèves. Les activités de cette communauté savante excédaient de loin le seul champ des études philosophiques ou le seul apprentissage de la doctrine de Platon : les mathématiques y tenaient un rôle déterminant (on dit ainsi qu'il fallait être « géomètre », c'est-à-dire mathématicien, pour entrer à l'Académie), mais il semble bien que la plupart des recherches scientifiques de l'époque y recevaient un accueil favorable : la philosophie naturelle (l'étude de la nature et du vivant), l'astronomie, mais aussi la psychologie, la poétique. C'est encore à l'Académie, par exemple, que le philosophe Aristote (384-322) donna ses premières leçons de rhétorique. Des scientifiques étrangers y étaient invités à dispenser leur savoir, mais aussi à y travailler, car l'Académie avait une bibliothèque d'une taille remarquable pour l'époque, et à y publier. À ces activités de recherche et d'enseignement s'ajoutaient encore des entraînements gymnastiques et des activités culturelles ou festives qui faisaient de l'Académie une véritable communauté de vie, soumise semble-t-il à des règles de conduite et à des exigences très soutenues de rigueur morale. On se demande souvent, aujourd'hui, ce que pouvait être l'exacte vocation de cette institution. Essentiellement masculine et réservée à des jeunes gens auxquels une extraction privilégiée avait déjà donné une première formation, l'Académie paraît avoir cherché à former une élite savante en marge de l'éducation grecque civique traditionnelle<sup>1</sup>. L'enseignement n'y était pas payant, comme l'était alors celui des sophistes, et les élèves peu fortunés prodiguaient à leur tour des cours privés pour gagner de quoi se consacrer exclusivement à leur propre formation.

La vocation de l'Académie fut éminemment politique. Il n'est pas exclu que le mauvais sort fait au maître de Platon (Socrate fut exécuté par ses concitoyens démocrates en 399), puis son propre et malheureux engagement militant auprès des autorités athéniennes et des princes de Sicile, lui aient inspiré ce projet d'une communauté savante destinée à prendre les affaires de la cité en main, d'incarner et de promouvoir une réforme des mœurs et de la cité. De l'incarner par la rigueur

de son propre mode de vie, et de chercher à rendre compte scientifiquement de la nature des régimes politiques, de leur valeur et de leur histoire, afin d'en opérer la réforme. Car l'époque s'y prêtait ; le gouvernement d'Athènes, l'orientation de sa politique agricole, maritime ou commerciale, faisaient l'objet de débats abondants dont l'enjeu était précisément l'institution d'une nouvelle constitution, à la mesure de l'autorité et de la puissance que la cité retrouvait dans le monde grec. Si l'Académie n'eut pas de véritable autorité politique, elle demeura toutefois pour les dirigeants athéniens une institution de prestige, dont plusieurs membres exercèrent des fonctions qu'on dirait aujourd'hui de « conseil » et dont l'existence ne fut pas contestée par les autorités avant des siècles.

En 1845, Karl Marx rappelait à l'ordre les philosophes en les priant de ne plus se contenter d'interpréter le monde, mais de le changer<sup>2</sup>. C'est une invitation dont on peut croire qu'elle eût reçu les faveurs de Platon, quelques siècles plus tôt, au prix toutefois d'une petite nuance. Qu'il fût possible de « changer le monde » était une chose inconcevable pour un Grec, et Platon n'échappait pas à la règle. Qu'il fût nécessaire, en revanche, de changer le monde des affaires humaines afin de leur donner, dans la mesure du possible, un ordre et une perfection semblables à ceux du monde, était le projet dont Platon allait s'attacher à défendre la nécessité. Compris par un platonicien, le mot d'ordre de Marx signifierait alors que la philosophie est ce qui doit permettre de changer de rapport au monde, ce qui doit permettre aux hommes de se constituer et de se gouverner dans un autre rapport au monde, de se changer *selon le monde*. À l'époque de Platon comme plus tard à celle de Marx, la réalisation d'un tel programme supposait bien sûr une interprétation du monde (une étude scientifique de la réalité), « mais », comme le dit Marx, une interprétation fondée sur l'exigence d'une transformation pratique de la vie commune. C'est dire, en termes platoniciens, que la philosophie se devait d'instaurer une continuité entre l'enquête sur la nature et le projet proprement politique d'une réforme de la cité, qu'elle devait conjindre et peut-être même confondre la connaissance de la réalité (la science, *epistēmē*) et la transformation de la cité. L'Académie donnait à ce projet une existence institutionnelle, les *Dialogues* de Platon une existence théorique.

#### PHILOSOPHIE ET POLITIQUE

Les deux œuvres majeures de Platon, à tout le moins par leur taille, sont la *République* et les *Lois*, deux traités qui ont pour commun objet la « constitution » (*politeia*<sup>3</sup>) de la cité, c'est-à-dire son régime politique, l'organisation de ses institutions et de ses magistratures. Et quand d'autres dialogues platoniciens (le *Ménexène*, le *Politique* et le *Critias*) ont encore pour objet exclusif la cité et son gouvernement, la plupart d'entre eux ne quittent jamais le contexte des débats éthiques ou politiques athéniens, ne renoncent jamais à traiter des conditions de la vie commune la meilleure. Il est assez frappant de constater combien l'œuvre de Platon paraît ainsi

soucieuse de ne jamais dissocier l'élaboration d'une philosophie et la recherche d'une politique, comme si l'édification de la première ne pouvait être distinguée d'une réflexion sur la seconde. De ce point de vue, comme en attestent déjà l'*Euthydème* ou le *Gorgias*, puis bien sûr la *République*, Platon ne concevait pas de philosophie sans pensée politique ni de politique sans philosophie. Toutefois, lorsqu'on fait de la *République* ou des *Lois* les premières œuvres d'un genre et d'une tradition, celle de la « philosophie politique », on se trompe sans doute sur le lien que le philosophe avait conçu entre ces deux termes, ces deux pensées. Si la philosophie que Platon institue dans la *République*, en y justifiant le choix de ce genre littéraire très particulier qu'est le dialogue et en donnant à la cité un gouvernement savant, a bien pour condition une réflexion politique, il n'en demeure pas moins que le projet d'une « philosophie politique » lui est parfaitement étranger. Que la philosophie en tant que telle puisse être « politique », qu'elle puisse compter, parmi ses domaines de prédilection ou ses champs un objet particulier qui serait « la politique », n'est pas une hypothèse platonicienne. Non seulement la philosophie et la pensée politique ne sont pas une seule et même chose, mais la seconde ne peut être l'attribut de la première ; Platon n'a pas conçu une philosophie qui s'intéresserait à la politique comme à l'un de ses chapitres, une philosophie qui chercherait à « appliquer » ses axiomes ou ses principes au champ politique. Il n'a pas imaginé que la politique et la philosophie puissent devenir des prédicats l'une de l'autre, mais il a choisi plutôt de faire se rencontrer le projet philosophique et la pensée politique, de les réunir sans les confondre. Ce que tentent alors de défendre la *République* puis le *Politique* et les *Lois*, chacun à sa façon, c'est que la philosophie (comme connaissance rationnelle de la réalité) et la politique (comme pensée de l'excellence de la vie commune) sont d'une certaine manière des conditions l'une de l'autre : la philosophie requiert des conditions politiques, puisqu'elle n'est possible qu'à la condition ultime que la cité soit gouvernée de façon juste, et la politique requiert des conditions philosophiques, puisque le gouvernement de la vie commune suppose cette évaluation et ce savoir qu'est la philosophie.

Tous les dialogues platoniciens restent fidèles à cette hypothèse selon laquelle *la politique relève de la pensée*. On peut à partir d'elle restituer et comprendre les quatre principaux traits de la pensée politique de Platon. Celle-ci a d'abord une situation, un contexte, qui est celui de la critique de la démocratie athénienne, dénoncée par Platon comme un régime corrupteur, fondé sur l'ignorance et entretenu par la démagogie. Cette critique contextuelle et idéologique donne lieu à la décision de subordonner la constitution du groupe humain à ce qui en l'homme est le meilleur : le savoir. Platon décide ainsi de soumettre le gouvernement de la cité à la connaissance de la vérité. C'est cette décision qui explique ensuite que Platon lie la recherche du savoir et la réforme de la vie commune, en affirmant qu'il ne peut

y avoir de connaissance, c'est-à-dire de pensée partagée et enseignée, sans une certaine forme d'organisation politique. Ou, de la même façon, qu'il ne peut y avoir de bonne réforme politique sans pensée véritable. Platon pourra conclure enfin à la nécessité de définir l'activité technique dont l'objet sera de soigner, voire même de produire la cité excellente. Il existe une technique politique (une *tekhnè politikè*), dont l'objet est l'unité de la cité, cette unité qui fait notamment défaut à Athènes.

#### UN PROGRAMME POUR LA PHILOSOPHIE

Ainsi comprise, que ce soit comme intelligence de toutes choses ou dans son lien nécessaire à la pensée politique, la philosophie devait s'inscrire au sein du dispositif des savoirs alors constitués. Il s'agissait pour Platon de créer un genre particulier de discours et de raison<sup>4</sup>, qu'on nommera précisément « philosophie ». C'est dans la *République* que Platon institue la philosophie, et qu'il distingue cette recherche dialogique de l'enquête sur la nature à laquelle s'étaient consacrés les prédécesseurs qu'on nomme aujourd'hui « présocratiques<sup>5</sup> ».

Encore fallait-il donner à cette philosophie une figure à sa mesure, distincte de celle du « physicien » ou du sophiste. C'est bien sûr le personnage de Socrate qui incarne ce nouveau rapport au savoir, un rapport qui est à la fois de privation (« j'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou », *Apologie de Socrate*, 21b), de désir (au sens strict, philosopher veut dire « aimer le savoir ») et de communauté (si le genre du dialogue est privilégié par Platon, c'est parce qu'une connaissance, quelle qu'elle soit, est toujours apprise de quelqu'un ou découverte grâce à une rencontre). Le philosophe n'est donc pas le savant (le *sophos*), mais il est celui pour qui le savoir lui-même doit être objet de réflexion et de désir<sup>6</sup>. Avant même d'envisager connaître quoi que ce soit, Socrate est le philosophe qui pose à tous les savoirs la question de leur condition de possibilité et de leur objet. Que veut dire connaître et quand peut-on estimer connaître quoi que ce soit ? Lorsqu'un physicien parle de la nature ou du monde, lorsqu'un tragédien raconte sur une scène les combats que se livrèrent les dieux ou les héros, de quoi parlent-ils ? Comment l'objet dont ils semblent avoir une connaissance a-t-il été perçu, connu, pensé ? Ou encore, quelle est la sorte de rapport au savoir que ces hommes recherchent et mettent en œuvre ? Que cherche le physicien qui explique que les choses sont toutes constituées à partir de l'un ou plusieurs des quatre éléments primordiaux que sont l'air, la terre, le feu et l'eau ? À quoi aspire le tragédien qui raconte que les dieux sont jaloux et se querellent inlassablement ? Ces questions ont deux sens. Un sens qu'on pourrait dire « épistémologique<sup>7</sup> » : que signifie connaître un objet quelconque ? Quels sont les processus qui donnent à la pensée ses objets et quels sont-ils ? Puis un sens qu'on pourrait qualifier d'« éthique » : en vue de quoi est-ce qu'une connaissance est requise ? Quelle est la fin, le but, du connaître ? S'agit-il de simplement de



désirer connaître toutes choses, ou encore d'en connaître une plus que toute autre, ou bien encore de considérer la connaissance, quelle qu'elle soit, comme le moyen approprié afin d'atteindre une fin ? La réponse que donne Socrate à ces deux sortes de questions dans son *Apologie* reste sans doute énigmatique. Il y affirme n'être savant en aucune chose, si ce n'est peut-être dans le domaine des « affaires humaines », celui des hommes, de leurs mœurs et de leur vie commune (20d-e). Il ne s'agit toutefois pas pour Socrate de produire une sorte d'anthropologie ou de discours sur la nature humaine qui aurait par lui-même un intérêt ; bien plutôt, il s'agit de réfléchir sur les conditions de l'amélioration et de l'excellence de l'humain. La nuance est très importante. Savoir ce qu'est l'homme, un vivant composé d'un corps et d'une âme, doué de certaines facultés et soumis à certaines contraintes, est sans doute indispensable, mais dans la mesure simplement où cette connaissance peut permettre à l'homme d'accéder à une excellence qui lui fait défaut. Qu'on appelle cette excellence bonheur, plaisir, intérêt ou vertu n'importe guère ; seul importe le constat que la nature humaine est relativement indéterminée et qu'il est possible de lui procurer ce à quoi elle aspire.

La question que pose Socrate dans l'*Apologie*, « qui possède le savoir permettant à d'atteindre à l'excellence qui convient à l'homme et au citoyen ? » (20b), est celle qui commande la recherche de la *République*. Elle est ainsi traduite : sachant qu'on nomme « justice » l'excellence qui fait la valeur d'un individu, qu'est-ce au juste que la justice ? Quelle définition peut-on en donner ?

C'est ainsi, en posant la question de l'excellence, que la recherche philosophique rencontre la réflexion politique. Plus précisément, c'est à la faveur d'une comparaison, au début du livre II de la *République*, que la philosophie se donne pour objet la *constitution politique* (la *politeia*). En II, 368c sq., Socrate, qui cherche à définir la justice pour savoir ce qu'est un homme juste, compare la justice dans l'individu à la justice dans la cité, car l'âme de l'individu et la cité sont deux supports identiques, qui ne diffèrent que par la taille et sur lesquels sont inscrites *les mêmes lettres*, celles du terme « justice<sup>8</sup> ». Ainsi, ce qui est vrai pour l'âme d'un individu quelconque en matière de bien, de justice et de vérité, devra l'être pour la cité qui rassemble les âmes dans une même communauté. C'est parce que la politique doit s'autoriser d'un savoir qu'elle peut être comparée avec le sujet même de toute connaissance comme de toute compétence : l'âme. Et c'est ce qui explique deux des leçons les plus marquantes de la *République*. En premier lieu, le partage de la population de la cité excellente en trois groupes fonctionnels (les producteurs, les gardiens et les dirigeants), distingués comme le sont en même temps les trois espèces ou fonctions de l'âme (la fonction désirante, l'irascible et la rationnelle). En second lieu, le statut éminent que cette constitution réserve au savoir, en proposant qu'on assimile la possession

du savoir, acquise par ceux des citoyens qui auront suivi un long cursus d'études, et l'exercice du pouvoir.

### L'EXCELLENCE DE LA PENSÉE

Callias, demandai-je donc, si tes deux fils se trouvaient être deux poulains ou deux veaux, nous saurions fort bien qui devrait s'en charger et qui devrait recevoir un salaire pour en faire des êtres accomplis afin d'assurer l'excellence qui leur convient ; ce serait un éleveur de chevaux ou de bestiaux. Mais, puisqu'il s'agit de deux êtres humains, qui as-tu dessein de prendre pour s'en charger ? Qui possède le savoir permettant d'atteindre à l'excellence qui convient à l'homme et au citoyen ?

*Apologie de Socrate, 20a-b.*

Dans les « premiers dialogues », Platon travaille à l'élaboration et au développement de trois concepts : celui de *technique* (*tekhnè*), celui de vertu, ou plutôt d'*excellence* (*aretè*), et celui de *science* (*epistème*<sup>9</sup>). Ce sont ces trois concepts qui permettent à la fois l'introduction et la résolution des principaux problèmes philosophiques platoniciens. L'usage qu'en font les *Dialogues* a ceci de particulier, et souvent de délicat, qu'on ne peut guère les distinguer : la technique véritable est une activité de production (maçonner par exemple) ou d'usage (jouer de la flûte) qui suppose la possession d'une science. De la même façon, c'est une science qui, en dernier ressort, peut seule conférer à l'homme toute l'excellence dont il est capable. Et enfin, c'est précisément dans la recherche et l'exercice du savoir que l'homme trouvera son aptitude et son excellence.

Forgeant chacun de ces concepts, Platon a donc non seulement entrepris de les lier, mais encore, dans certaines conditions, de les assimiler. Cela supposait bien sûr qu'il distingue ces trois concepts de ce que les termes d'excellence, de technique et de science recouvraient dans leurs usages contemporains et dans les débats alors en cours. Comme on va le voir, la critique platonicienne oppose à la morale aristocratique traditionnelle une éthique désormais fondée sur le savoir, la science, et comprise à partir de ce paradigme d'efficacité que sont les techniques.

### BIEN FAIRE LES CHOSES, BIEN SE CONDUIRE

C'est un raisonnement unique, inlassablement répété jusqu'à la *République*, qui définit conjointement ces concepts. La question que pose Platon est celle du critère d'excellence de toute activité, quelle qu'elle soit. Qu'est-ce qui fait d'un maçon un *bon* maçon, d'un dirigeant politique un *bon* dirigeant ou d'un homme un homme *bon* ? Qu'est-ce que « bien agir », comment « bien vivre », qu'est-ce qui, dans une circonstance quelconque, est le « mieux » ? Ces questions sont posées, dans les premiers dialogues, sous la forme d'entretiens dont le thème est unique et qui examinent chacun une forme commune d'excellence éthique, c'est-à-dire d'excellence dans la conduite humaine. Ainsi Socrate et ses interlocuteurs se demandent-ils ce qu'on appelle le courage et quelle est l'action qui mérite d'être désignée comme « courageuse » (*Lachès*).





Ou encore, ce qu'est la piété et quel est le comportement qui montre un rapport convenable à la divinité (*Euthyphron*). Chacun de ces dialogues est à la recherche d'un critère d'excellence qui puisse permettre, dans tel ou tel cas et selon tel ou tel genre d'action, d'apprécier la valeur des conduites. On pourrait dire qu'il s'agit d'une recherche éthique, puisque Platon examine dans ces premiers dialogues et l'un après l'autre chacun des critères que les Grecs retenaient pour évaluer des choses ou des conduites : la bonté, la beauté, la justice, le courage, l'amitié, la piété, etc. Ce sont les vertus traditionnelles de la cité athénienne qui sont passées en revue, toutes ces qualités qui font du citoyen un homme digne de son titre, toutes celles que l'éducation cherche à susciter et à promouvoir. Les entretiens platoniciens n'entreprennent pas de contester cette morale et ces valeurs en leur substituant d'autres critères de l'évaluation des conduites ; ils cherchent plutôt à les concevoir autrement, en leur donnant un nouveau fondement. La bonté, la beauté, la justice et leurs parentes sont bien les « vertus » qu'il faut défendre, mais autrement et mieux qu'elles ne l'ont été et qu'elles ne le sont à Athènes aujourd'hui. La critique platonicienne, de ce point de vue, est une critique culturelle, qui met en cause l'incapacité des gouvernants, des pédagogues et des idéologues à accomplir la fonction qui devrait être la leur : améliorer leurs concitoyens en les rendant vertueux. D'une certaine façon, le philosophe leur reproche de mal faire leur travail. Bien faire son travail, c'est fonder l'accès à la vertu sur une définition claire et compréhensible de ce qu'est une conduite excellente. Un tel fondement ne saurait être donné par la seule naissance, par le rang social ou par la richesse. Pas plus qu'il ne peut l'être sur des dispositions ou des hasards individuels qui rendraient certains spontanément bons ou justes et d'autres pas. Le seul fondement possible des critères d'évaluation des conduites est un savoir de l'excellence, à même de définir et donc d'enseigner ce qui fait que telle conduite est excellente ou non, que telle activité est bien accomplie ou non. C'est ainsi que la question éthique (que signifie être excellent ?) peut être posée en termes techniques (que signifie accomplir quelque chose excellentement ?), et trouver une réponse : faire une chose excellentement, c'est savoir ce qu'est cette chose, tel objet ou telle activité, et savoir comment il est possible de la transformer ou de l'accomplir de la meilleure façon possible. Parvenir à cette définition de l'excellence, c'est aussi libérer l'éthique de l'examen des cas particuliers ou des vertus particulières. En effet, on ne peut simplement s'en tenir à l'hypothèse que chaque fonction ou chaque activité a une excellence propre, au risque sinon de ne pouvoir définir l'excellence ou la vertu en tant que telle et de nous trouver alors confrontés à la diversité indéfinie des cas, c'est-à-dire au constat que chacun peut être bon à quelque chose. Il faut pouvoir désigner ce qui, quelle que soit l'activité considérée, est susceptible de la rendre excellente ; autrement dit, il faut découvrir la cause de toutes les excellences, la bonté qui rend possible toutes les bonnes choses. Cela, c'est ce que permet

la compréhension technique de l'excellence, qui définit cette dernière comme un *bien faire*. D'une activité à l'autre, le fondement de l'excellence est le même : il s'agit du savoir.

Ce que permet d'établir la réflexion platonicienne sur ces activités communes que sont les techniques de production mais aussi d'usage que sont la maçonnerie, la navigation ou la médecine, c'est qu'elles ont toutes pour condition d'excellence la possession par leur agent d'un savoir adéquat à son objet. Observer ainsi comment des activités peuvent atteindre à une efficacité maximale permet, s'agissant des difficultés relatives à la conduite de l'existence et à l'organisation de la vie commune, d'identifier de la même manière les conditions d'excellence de l'éthique et de la politique. Et si l'excellence, dans tous ces domaines, consiste en la possession d'un certain savoir, c'est le savoir en tant que tel qui pourra définir l'excellence en général : *via* le modèle technique, l'excellence est définie comme science et la science comme excellence.

On pourrait, pour conclure ces premières remarques, qualifier l'éthique platonicienne d'éthique « intellectualiste », au sens fort comme au sens restreint. Au sens restreint où Platon défend très souvent l'idée que la connaissance est ce qui permet de mieux agir et de mieux vivre (en nous évitant de nous tromper, de pâtir par ignorance), mais aussi et surtout au sens fort où il soutient que la connaissance est elle-même et toujours la cause de nos conduites. En effet, lorsque Platon affirme (dans le *Protagoras* ou dans le *Gorgias*) que nul ne fait le mal volontairement, c'est pour défendre l'hypothèse que, si l'on agit en connaissance de cause, on ne peut agir qu'en vue du bien. Une telle hypothèse suppose une démonstration que les dialogues reprennent sans cesse et de toutes les manières possibles : bien agir, c'est agir *en connaissance de cause*. Bien entendu, une telle proposition n'a de sens, dans le débat éthique grec, qu'à la condition d'avoir fait la preuve, d'une façon ou d'une autre, que le bien tel que la philosophie le définit est ce bien que tous les hommes devraient estimer digne de poursuivre. Il ne suffit donc pas d'établir qu'il est plus beau ou meilleur de pratiquer la justice ou d'aspirer à l'excellence, mais il faut défendre l'universel avantage de ce bien, montrer comment, quels que soient les cas, les modes de vies ou les circonstances, le bien ainsi défini comme savoir sera *absolument* l'avantage de celui qui l'aura adopté. C'est à la condition de cette démonstration que l'éthique du savoir est défendable, mais aussi et du même coup que le mode de vie philosophique doit être choisi. Platon s'y sera donc consacré inlassablement, en ne cessant de confronter cette exigence et ce choix à ces interlocuteurs aussi variés qu'étaient alors les Athéniens, les partisans de la morale guerrière ou aristocratique traditionnelle, les sophistes et les partisans des autres écoles philosophiques. Encore fallait-il tirer les conséquences de ce différend et proposer, comme le fit Platon, une « anthropologie » à la mesure de l'éthique philosophique.

## QUE SOMMES-NOUS ?

À la question que pose Socrate dans son *Apologie* (comment devenir excellents et qui peut nous le permettre ?), il n'est de réponse possible qu'à la condition préalable de savoir ce que nous sommes nous-mêmes. Cette question est sans doute celle, anthropologique, de la définition qu'il convient de donner de l'homme, de son existence et de ses aptitudes. Mais Platon ne rédige pourtant pas, pas plus que les autres philosophes anciens, d'ouvrage qui serait exclusivement consacré à la nature humaine. Plutôt qu'un objet d'enquête spécifique, cette dernière ne peut être envisagée qu'au croisement de plusieurs enquêtes distinctes, au premier rang desquelles la philosophie naturelle (lorsqu'elle traite des êtres vivants, c'est-à-dire, selon Platon, de ces corps qui ont une âme) et la psychologie. Si la véritable question éthique, s'agissant de la conduite de la vie humaine, est bien celle que pose Socrate dans le *Gorgias* : « quoi de plus beau que de savoir ce que doit être un homme, à quoi il doit se consacrer et jusqu'à quel point, quand il est vieux ou jeune ? » (488a), on ne peut y répondre qu'en prenant la mesure de ce que sont l'âme et le corps humains. Et encore cela ne suffirait-il pas. En effet, l'homme est ce vivant qui a pour particularité essentielle de faire usage d'objets, d'être technicien<sup>10</sup>. C'est ce qui le distingue de tous les autres animaux, et qui permet de définir la vie humaine comme coexistence d'une âme, d'un corps et d'objets. Une coexistence que l'*Alcibiade* décrit comme un rapport d'usage : l'âme se sert du corps et des objets comme d'instruments (128a sq.). Selon l'aptitude de l'âme à se servir de ces instruments, c'est-à-dire à les connaître et à les maîtriser, l'individu mènera telle ou telle sorte d'existence : la vie bonne consistera en un *bon usage* de ce que nous sommes. À partir de ce dispositif triple, à laquelle son œuvre reste obstinément fidèle<sup>11</sup>, Platon définit trois genres de vie distincts : la vie qui soigne et cultive les biens de l'âme, la vie qui cultive et recherche les plaisirs du corps, et enfin, celle qui s'attache à la possession et à l'usage exclusif des biens. Cette tripartition éthique, qui connaîtra une fortune considérable<sup>12</sup>, permet au philosophe de proposer une hiérarchie des modes de vie. Toutefois, privilégier comme le fait Platon la vie qui prend soin de l'âme et la rend maîtresse du corps et des biens « extérieurs », n'implique pas pour autant qu'on disqualifie ou condamne les soins et les plaisirs du corps. Loin de là. Si une hiérarchie doit être instaurée, comme elle l'est dans l'*Alcibiade*, c'est entre les différentes manières dont on peut prendre soin de notre « triple » nature. Autrement dit, il s'agit de promouvoir le mode de vie qui rendra possible le meilleur usage *conjoint* de l'âme, du corps et des biens. L'argument de Platon consiste à soutenir que s'en remettre à l'âme, et tout particulièrement à la réflexion (*phronêsis*) qui est son excellence, reste le meilleur moyen de prendre soin de notre corps comme de nos biens (là où, en revanche et par exemple, ne poursuivre que la satisfaction aveugle des besoins ou des plaisirs nous rendrait inéluctablement malades et mauvais<sup>13</sup>). Ainsi, ce sont bien les trois éléments de l'humaine nature

dont il faut se soucier, et l'excellence éthique peut être définie comme le meilleur soin (*epimeleia*) donné à l'âme, au corps et aux biens dont nous faisons usage.

La question de la technique, au même titre que la recherche psychologique, entre ainsi de plein droit dans l'enquête éthique qui prend pour objet les conduites humaines. Si l'on ne peut distinguer l'homme de ce dont il se sert, de ce qu'il met à sa disposition et de ce dont il tire partie pour vivre, on pourra donc légitimement considérer que dire d'un homme qu'il se conduit de telle ou telle manière, ou qu'il agit de telle façon, c'est dire que son âme *se sert* d'une certaine manière de son corps ou d'objets techniques. Il devient alors possible d'évaluer rationnellement l'activité en question, pour peu qu'on définisse « l'usage » en cause, à la manière dont on le fait pour n'importe quelle activité technique. Bien se servir d'un marteau et « bien se conduire » (c'est-à-dire bien se servir de son âme, de son corps et de ses biens) sont deux activités du même genre ; ce sont deux activités que l'on peut juger en vertu de normes de réussite ou d'efficacité susceptibles d'être connues et définies. La compétence qui rend possible la bonté est un certain savoir ; une activité, quelle qu'elle soit, requiert la compétence spécifique d'un technicien donné. Une compétence que, le plus souvent, Platon, impute à la faculté de réfléchir, au bon jugement (la *phronêsis*).

L'homme devenu technicien, c'est une morale qui se trouve fondée : à la condition de la possession du savoir approprié au gouvernement de nos conduites, on pourra maîtriser cette « technique qui permet de s'améliorer soi-même » (*Alcibiade*, 128e).

Reste toutefois une difficulté, dont on peut dire qu'elle est la question même de l'éthique platonicienne : comment définir l'excellence en tant que telle, que Platon nomme « bonté » ? S'agit-il d'une excellence générale, sans objet particulier (auquel cas elle ne peut être confondue avec une technique ou une compétence particulière) ? Peut-on définir l'excellence comme l'aptitude d'un homme bon à être « réfléchi » dans toutes les activités possibles ? Ou bien doit-on au contraire lui attribuer un objet spécifique ? Doit-on supposer, par exemple, que ce n'est pas le même type de réflexion qui rend courageux, tempérant ou savant ? Si l'on adopte une compréhension strictement technique de la vertu, il faut admettre l'une ou l'autre de ces deux hypothèses : soit l'excellence a un objet propre, comme n'importe quelle technique, soit elle est une aptitude générale à exceller en toutes choses. Mais cette alternative ne convient pas. Si la bonté est une excellence restreinte à une fonction ou une activité particulière, alors on ne peut concevoir d'individu qui serait entièrement excellent (on ne le serait jamais que partiellement). Il faut donc concevoir une forme de bonté qui ne soit pas strictement fonction d'une activité ou d'une situation. Mais cette seconde hypothèse, celle d'une aptitude générale à bien se conduire, fondée sur la transmission d'un certain nombre de règles ou de procédés, ne paraît guère plus satisfaisante<sup>14</sup>. Cette difficulté, que rencontrent plusieurs des



dialogues « socratiques », ne peut être résolue qu'à la condition qu'on définisse avec précision les conditions d'acquisition et les modalités du savoir.

#### L'IGNORANCE, L'OPINION ET LE SAVOIR

Les discussions éthiques et politiques ne pourront qu'échouer, au profit de la mésestimation et du conflit, tant que les critères d'excellence n'auront pas été définis et enseignés. Ou encore, comme le dit Socrate dans *L'Alcibiade* (112e sq.), tant que les concitoyens ne pourront avoir en partage une même connaissance de ce que sont la bonté, la beauté, la justice et les autres critères d'évaluation des conduites tant qu'ils ne pourront, par exemple, s'entendre aussi bien sur ce qui est juste qu'ils le peuvent sur le résultat de l'addition de 2 et 2. Si les Athéniens ne s'entendent pas sur ce qui est juste ou non, ce n'est pas que la définition de la justice est impossible, ou bien qu'elle est liée aux circonstances particulières des actions envisagées, mais c'est simplement qu'on a affaire à un objet autrement plus compliqué que ne l'est une addition. De ce point de vue, l'étude des conduites humaines n'échappe aucunement à l'investigation scientifique, comme le défendent déjà certains des contemporains de Platon, mais elle exige au contraire l'élaboration d'un savoir scientifique à la mesure de la complexité de son objet<sup>15</sup>.

Cette exigence suppose une enquête épistémologique susceptible d'expliquer ce qu'est la connaissance, quelles en sont les différents modes et les objets. Platon distinguera trois principaux modes de connaissance, depuis l'ignorance pure et simple jusqu'à la connaissance (dite « science ») de ce qu'est l'objet considéré, en passant par cette perception intermédiaire à laquelle il réserve le nom d'« opinion<sup>16</sup> ». Ce qui distingue les différents modes de connaissance, ce sont avant tout leurs objets, selon qu'il s'agit des corps extérieurs qui font impression sur notre corps et sur nos organes sensoriels (et qu'on appelle de ce fait des « choses sensibles »), ou bien d'objets qui n'ont pas d'existence sensible mais qui sont toutefois conçus par le raisonnement (qu'on appelle alors des objets de pensée ou des objets « intelligibles », on va le voir). L'opinion a pour objet des choses sensibles, à propos desquelles elle formule des jugements. La question qui se pose alors immédiatement, et dont on voit combien elle est importante pour la recherche de ce que peut être l'excellence des conduites, est celle de savoir à quelle condition une opinion est vraie ou fautive, c'est-à-dire à quelle condition un jugement sur une chose sensible peut effectivement affirmer ce qu'est cette chose ou s'y tromper. Comme y insiste Socrate à la toute fin du livre V de la *République* (476e-480a), l'opinion est un mode de pensée, un jugement, qui occupe la place intermédiaire entre la connaissance proprement dite, dont l'objet est la réalité, et l'ignorance pure et simple, dont l'objet n'est rien. L'opinion est la faculté par laquelle on se prononce sur une chose sensible, en jugeant qu'elle est telle ou telle. Dans la mesure où ce jugement est tributaire de la

perception sensible qu'on a de l'objet, de la manière dont il apparaît, il peut aussi bien être vrai que faux.

Le seul fait qu'il puisse y avoir des jugements faux (c'est la question dont Platon traite notamment dans le *Sophiste*, 232a sq.) laisse entendre que l'on ne dira jamais rien de la connaissance si l'on reste pris au piège de l'alternative selon laquelle il n'y aurait qu'un mode de pensée, la connaissance vraie, quand le reste ne serait qu'ignorance. Il faut poser d'autres modes de perception, affirme Platon, et soutenir que la principale difficulté, pour une théorie de la connaissance, reste celle de l'erreur ; comment se fait-il qu'on puisse prendre une chose pour une autre ? Comment se fait-il qu'on puisse croire ou s'imaginer qu'une chose existe quand elle n'a pourtant aucune existence ? Autrement dit, quel est le mode d'existence de l'objet faux ? Comment, demandera le *Sophiste*, peut exister cet objet faux (une illusion d'optique par exemple) qui pourtant n'a pas d'existence ? Ces difficultés ne peuvent être résolues qu'à la double condition qu'on puisse se prononcer sur le statut de la réalité et sur la connaissance qui en est possible.

#### LE SENSIBLE, APRÈS HÉRACLITE

Dans la présentation qu'il donne, au début de sa *Métaphysique*, de ce que furent les doctrines de ses prédécesseurs philosophes ou « physiologues » (ceux qui enquêtent et écrivent sur la nature, la *phúsis*), Aristote retrace ainsi ce que furent l'itinéraire et les influences philosophiques de Platon :

Après les philosophes dont nous venons de parler (il s'agissait des Pythagoriciens), survint la théorie de Platon, en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École Italique. Dès sa jeunesse, Platon étant devenu d'abord l'ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeura par la suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la nature dans son ensemble, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel, et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon accepta son enseignement, mais sa formation première l'amena à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les choses sensibles : il est impossible, en effet, croyait-il, que la définition commune existe dans aucun des objets sensibles individuels, de ceux du moins qui sont en perpétuel changement<sup>17</sup>.

Tout l'intérêt de ce témoignage d'Aristote est d'insister sur l'importance décisive qu'eut sur Platon ce qu'on pourrait appeler le « problème Héraclite ». Si nous ne sommes guère renseignés sur ce que fut la doctrine d'Héraclite<sup>18</sup>, nous savons au moins qu'elle reposait sur l'hypothèse, Aristote la rappelle ici, que « toutes choses sont en mouvement », en écoulement perpétuel, de telle sorte qu'il est impossible d'attribuer à quoi que ce soit une forme de stabilité ou de fixité : « Héraclite dit, n'est-ce pas ? que tout passe et rien ne demeure ; et, comparant les choses au courant d'un fleuve, il ajoute qu'on ne saurait entrer deux fois dans le même fleuve » (*Cratyle*, 402a). Suivant ainsi Héraclite, on ne peut