

« Le commencement est, en toutes choses, ce qu'il y a de plus grand ».

Platon, *République*, II, 377a.

Introduction

1. Une méthode

Le plus difficile en voulant mener un travail universitaire sur Platon (ou sur un tout autre auteur ancien) est de savoir faire la part des choses, arriver à trouver le juste milieu dans sa propre analyse et dans sa propre démarche. Loin de nous l'idée de prétendre que nous avons trouvé ce que tous les philosophes ont raté depuis plus de deux millénaires ou que nous savons tout mieux que les autres. Si nous avons un seul mérite dans ce travail de recherche c'est, force est d'admettre, notre volonté d'éviter les lectures extrêmes et les attitudes simplistes en abordant les dialogues platoniciens. Nous n'avons pas voulu faire un énième commentaire en faisant la synthèse ou, pire encore, en se contentant d'une vulgaire paraphrase des commentaires ou des dialogues. Il n'est pas question non plus de nous montrer orgueilleux en ayant l'ultime conviction de faire parler Platon, tout Platon et rien que Platon comme si tout restait encore caché dans la lettre des dialogues et que l'on se devait, nous, de le dévoiler et de l'expliquer.

Notre façon de faire tente alors de dépasser toutes ces difficultés qui nous enfermeraient dans une lecture unilatérale stipulant que nous ne pouvons que redire tout ce qui a déjà été dit par les commentateurs ou, inversement, que nous allons révéler le Platon authentique en l'expliquant de manière directe¹. Si nous devons résumer notre méthode en un seul concept, nous pensons que *l'utilité intellectuelle* correspondrait parfaitement. Ainsi, ce qui nous intéresse n'est pas de savoir que Platon a dit ceci ou cela dans tel passage du *Phèdre* mais davantage de comprendre les raisons qui ont fait que Platon ait dit ceci ou cela dans tel passage du *Phèdre*. Ce que nous nommons alors utilité

¹ Voir Henri Joly, *Le renversement platonicien*. Logos, épistème, polis, Paris, Vrin, 1974, p. 7-8.

intellectuelle répond à la question « Pourquoi ? » et non pas à celle de « Qu'est-ce que ? ».

Pour appliquer l'utilité intellectuelle quant à un travail sur la philosophie platonicienne, nous avons jugé qu'il nous ait été impossible de ne pas faire de l'histoire dans le but de « replatoniser Platon »¹ pour reprendre les mots de Monique Dixsaut. Ne pas prendre en compte le contexte historique et politique de Platon au moment même où il forge sa pensée philosophique nous ferait perdre tout l'objectif de la philosophie : comprendre.

C'est donc dans un but très pratique que nous avons voulu mener un travail de recherche sur le philosophe qui nous semble incontournable dans l'histoire de la pensée humaine, ou du moins dans le cadre de la philosophie occidentale et arabe. C'est pour comprendre notre monde aujourd'hui qu'il est nécessaire pour nous de revoir les fondateurs². Cela fait quelques années que nous avons cette intuition en tête. Elle nous est venue de nos anciennes lectures, principalement des ouvrages de Nicolas Machiavel. En regardant ainsi l'histoire et les auteurs anciens nous ne devons pas les considérer comme fermés dans le sens où nous ne pouvons en tirer d'eux que ce qui est dit de manière textuelle. Dans l'avant-propos au livre premier du *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Nicolas Machiavel reste très ferme quant à la nécessité d'extraire le fruit de la lecture que nous faisons de l'histoire. Il dit ce qui suit en effet :

Aussi la plupart de ceux qui [lisent l'histoire] s'arrêtent-ils au seul plaisir que leur cause la variété d'événements qu'elle présente ; il ne leur vient pas seulement en pensée d'en imiter les belles actions : cette imitation leur paraît non seulement difficile, mais même impossible ; comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes eussent changé d'ordre, de mouvement et de puissance, et fussent différents de ce qu'ils étaient autrefois³.

¹ Monique Dixsaut, *Métamorphose de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 11.

² Ce travail ne va pas aborder ce point étant donné qu'il est indispensable de faire un travail de fond sur cette question et que nous n'avons ni le temps ni la capacité de le faire présentement. Nous n'avons pas moins la prétention de vouloir soutenir l'idée qui stipule que nous pouvons et devons comprendre notre monde en interrogeant Platon. Notre travail actuel peut être considéré comme le début d'une longue série de travaux à venir au sujet de la lecture des Anciens dans le but de comprendre le monde contemporain et de nous comprendre nous-mêmes sous le prisme de l'utilité intellectuelle.

³ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, avant-propos, dans *Œuvres complètes*, trad. fr. J. Giono, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 378.

C'est dans une perspective tout à fait machiavélienne que nous voulons aborder ce travail, c'est-à-dire que nous lirons Platon à travers le contexte historique et politique qui est le sien dans le but de tirer des méthodologies de compréhension afin de mieux appréhender notre monde actuel.

C'est aussi le point de vue de David Hume de manière beaucoup plus radicale. Il dit en effet :

Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le genre de vie des Grecs et des Romains ? Étudiez bien le caractère et les actions des Français et des Anglais ; vous ne pouvez pas vous tromper beaucoup si vous transférez aux premiers *la plupart* des observations que vous avez faites sur les seconds. Les hommes sont si biens les mêmes, à toutes les époques et en tous lieux, que l'histoire ne nous indique rien de nouveau ni d'étrange sur ce point¹.

Nous ne pensons pas comme David Hume qu'il suffit de calquer les sentiments des Anciens sur les Contemporains ou inversement pour comprendre et les Anciens et les Contemporains. Il y a des similitudes et des invariants dans l'histoire humaine, et ce n'est plus à établir, mais nous ne devons jamais parler dans l'absolu car les mœurs changent, le rapport à l'autorité, au divin et même au savoir change également. Quand nous disons que nous voulons interroger Platon pour nous comprendre, nous allons poser à Platon des questions qui relèvent exclusivement de son temps et observer sa réaction méthodologique et sa réponse philosophique. Il n'y aura aucune utilité intellectuelle en interrogeant Platon au sujet des problématiques exclusivement contemporaines. Comme le disait à juste titre Nicolas Machiavel dans notre citation précédente, il faudrait « imiter les belles actions » et non pas calquer les bonnes réponses pour nous débarrasser d'un effort intellectuel.

¹ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), trad. fr. A. Leroy, Paris, Garnier-Flammarion, 1983, p. 152.

2. Un problème

C'est pour cette raison que nous n'allons pas interroger Platon, par exemple, au sujet de la parité et de l'égalité hommes-femmes dans le milieu politique, car c'est un problème purement contemporain et Platon n'aura, objectivement, aucun élément de réponse et aucun outil de réflexion quant à cette problématique. Ainsi, aborder le problème de la démocratie *athénienne* dont Platon était le « *témoin*, le témoin génial et critique »¹ nous aiderait à appréhender d'une part le contexte historique et politique de la Grèce pendant l'âge classique et d'autre part la réaction platonicienne en fonction de ce contexte précis. Et c'est à partir de là que notre concept de l'utilité intellectuelle prend tout son sens. Il ne suffit pas en effet de savoir les propos de Platon et de connaître l'histoire ancienne, mais encore faut-il essayer d'en comprendre les subtilités afin de mieux vivre aujourd'hui car l'histoire se répète. La répétition ne survient pas dans l'absolu, mais relativement et il est indispensable de connaître le passé pour donner un sens au présent.

Quelles sont donc les raisons politiques et philosophiques qui ont poussé Platon à formuler l'une des critiques les plus virulentes à l'encontre de la démocratie, qui se présente comme le régime qui respecte le plus les libertés individuelles ? Qu'est-ce que la démocratie et dans quel contexte est-elle née ? Quel est le principe démocratique par excellence et que devrait être l'élément universel de l'autorité politique ? La réponse à ces questions nous permettrait sûrement de comprendre comment aujourd'hui encore des opposants à la démocratie se font entendre un peu partout dans le monde sans distinction d'ethnie ou de civilisation. Comme nous l'avons dit plus haut, cette partie du problème (qui reste la plus stimulante philosophiquement, politiquement et rationnellement) ne sera pas en mesure d'être abordée dans ce travail de recherche par manque de temps et surtout par manque de maturité philosophique. Ainsi, nous allons nous borner à aborder la première étape de notre point de vue méthodologique, à savoir interroger Platon sur le problème de la démocratie en prenant en compte l'histoire de la démocratie athénienne et l'histoire athénienne et grecque en général.

¹ François Châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 15.

3. Une solution

Notre réflexion se déploiera en quatre grands mouvements qui répondront chacun à une problématique spécifique et qui rejoindront, tous ensemble, notre problématique générale. Nous allons devoir alors justifier notre propos et notre choix d'auteur en posant d'emblée la légitimité platonicienne dans le domaine politique. Si, en effet, Platon n'est pas un homme politique, au nom de quel principe ses propos auront-ils un poids dans le domaine politique et public ? Nous aborderons ensuite brièvement l'histoire politique d'Athènes en insistant sur les éléments relatifs à la démocratie et sur les éléments dont Platon parle dans ses différents dialogues avant de tenter de les réutiliser sous le prisme platonicien et d'essayer d'expliquer clairement les raisons de la haine platonicienne vis-à-vis de la démocratie athénienne. Le dernier point que nous devons alors aborder est l'ultime caractéristique essentielle du bon gouvernant d'un point de vue platonicien et qui découle justement de la critique de la démocratie, à savoir la dimension pratique quant au savoir du philosophe-gouvernant.

Premier chapitre

-

Platon, Socrate et la politique

« Je ne prétends pas être né avec le savoir.
C'est dans ma passion pour les Anciens que je le puise avec ardeur ».

Confucius, *Les Entretiens*, VII, 19.

Section I. Un rapport à la politique

1. Le problème socratique

Dans les dialogues de Platon, Socrate est toujours décrit, à quelques exceptions près, comme le maître qui sait et comme le maître qui sait offrir son savoir, à travers notamment le jeu des questions-réponses. La figure de Socrate passionne, intrigue et interroge. On le trouve charmant et éloquent dans un tel passage puis paradoxal et ambigu dans un tel autre. La difficulté réside dans le fait que, comme tout le monde le sait, Socrate n'est connu qu'à travers les témoignages de ses contemporains et quelques doxographes étant donné qu'il n'a jamais rien écrit. La conception socratique du beau, du bien ou du juste n'est connue qu'à travers les textes de Platon et de Xénophon, par exemple. En somme, nous connaissons relativement peu de choses concernant le Socrate historique et quand bien même ses contemporains font référence à un épisode biographique, il nous semble important de lire cet épisode socratique à travers les *lunettes du contemporain* en question, Platon, en ce qui nous concerne.

En fait, la problématique du caractère historique ou fictif de Socrate dans les dialogues de Platon n'est pas notre sujet¹. Ce qui nous intéresse davantage ici est le rapport de Platon et de Socrate à la politique de leur temps. En réalité, nous voulons interroger la légitimité de Platon et de Socrate dans la critique politique (et sûrement philosophique aussi) de la démocratie athénienne. Ce qui nous semble intrigant est le fait de vouloir et de pouvoir critiquer le système établi, c'est-à-dire la démocratie, alors que Platon et Socrate n'ont jamais exercé effectivement le pouvoir politique. La vie

¹ Quand nous parlons de Socrate dans ce travail de recherche, nous faisons référence au Socrate des différents dialogues de Platon, sauf indication contraire. Cependant, pour plus d'informations sur la figure de Socrate nous renvoyons, en guise d'introduction au sujet du problème socratique, à l'excellent article de Gregory Vlastos, « Socrate », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 123-144, et également à son livre intitulé *Socrate. Ironie et philosophie morale* (1991), trad. fr. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

politique de Platon se réduit très certainement à trois voyages. Nous remarquons alors que le seul endroit où Platon aurait pu se confronter à un exercice effectif du pouvoir politique se trouve à l'extérieur de la cité d'Athènes. Nous faisons évidemment référence aux voyages du Fondateur de l'Académie à Syracuse pour s'entretenir avec Denys en 387¹, puis avec Denys II en 366 et 361². Quant au Socrate historique, la seule fonction politique qu'il n'a jamais exercé était celle d'hoplite, de soldat, puisqu'il a combattu durant la guerre du Péloponnèse, entre autres, à la bataille de Déliion³. Socrate s'était abstenu de prendre la parole dans les assemblées sauf à deux reprises pour signaler son refus de commettre un acte qu'il jugeait injuste⁴.

2. L'inexpérience comme argument politique

Le problème peut donc être résumé en ces termes : quelle est la légitimité d'un philosophe non politicien dans la production d'un savoir politique et dans la formulation d'une critique sévère du système établi ?

Comme nous l'avons vu très rapidement, le Socrate historique n'a pas exercé le pouvoir politique. Le Socrate de Platon assume tout à fait cette situation et nous remarquons que dans les différents passages des dialogues, au lieu d'être un obstacle, cette non expérience devient un argument de poids dans la légitimité politique. On peut lire alors dans *l'Apologie de Socrate* que si Socrate se détourne de la vie politique c'est par la voix du δαίμων, c'est-à-dire du *démon* socratique. C'est donc le δαίμων qui « s'oppose à ce que [Socrate se] mêle des affaires de la cité »⁵. On pourrait sûrement rapprocher ce δαίμων, pour en faire quelque chose de plus rationnel et de moins allégorique, à une sorte de conscience *morale*. On comprend alors que le refus de Socrate de se lancer dans

¹ Léon Robin, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (1935), p. 8.

² *Ibid.*, p. 11.

³ Claude Mossé, *Le procès de Socrate*, Bruxelles, Complexe, 1987, p. 65-66.

⁴ *Ibid.*, p. 85 et ss.

⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 31d.

les πολιτικά πράγματα, les affaires de la cité, est dû à cette voix intérieure qui lui déconseille cette entreprise¹. Le problème c'est que cela ne nous avance pas beaucoup et nous ne comprenons pas les raisons philosophiques et politiques de ce refus. Si l'on regarde le texte du *Gorgias*, on en apprend davantage sur l'attitude non politique de Socrate. Socrate affirme alors :

Polos, je ne suis pas homme à m'occuper des affaires de la cité. L'année dernière, quand j'ai été tiré au sort pour siéger à l'Assemblée et quand ce fut à ma tribu d'exercer la prytanie², j'ai dû faire voter les citoyens – mais tout le monde a ri, parce que je ne savais pas comment mener une procédure de vote³.

On comprend alors que Socrate avoue non plus son refus de participer aux choses politiques et publiques mais l'incapacité à mener une procédure de vote qui est le résultat d'une ignorance effective de l'exercice politique. Socrate reste alors cohérent quant à sa propre condition. Autrement dit, il ne peut pas gérer les πολιτικά πράγματα s'il ne sait pas comment mener adéquatement les choses relatives à la vie politique de la cité.

3. Socrate est le seul homme politique d'Athènes

Cependant, il subsiste toujours un problème. Si Socrate ne sait pas comment mener les affaires de la cité, comment peut-il critiquer le système établi ? En fait, on pourrait même y voir une contradiction dans l'attitude et les propos socratiques. Socrate affirme en effet qu'il est le seul véritable politique : « Je pense que je suis l'un des Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qui est vraiment l'art politique et

¹ Le δαίμων de Socrate apparaît également ailleurs que dans *l'Apologie de Socrate* en ce qui concerne les affaires de la cité. Voir Platon, *République*, VI, 496c.

² Le prytane est un membre de la *boulè* des cinq cents tiré au sort, comme le stipule la conception clisthénienne de l'isonomie, pour s'occuper de la magistrature durant trente-six jours de l'année.

³ Platon, *Gorgias*, 473e-474a. Toutes les citations de Platon se feront, sauf indication contraire, en suivant l'édition de Luc Brisson des *Œuvres complètes* de Platon publiée chez Flammarion en 2008 et revenue en 2011. Notre édition de référence est la version revue de 2011.

que, de mes contemporains, je suis le seul à faire de la politique »¹. Comment peut-on alors concilier l'ignorance socratique quant aux πολιτικά πράγματα et le fait qu'il se considère comme le seul véritable politique et le seul à s'intéresser concrètement à la πολιτική τέχνη, à l'art politique ?

Ce que dit Jean-François Pradeau concernant cette problématique nous semble tout à fait intéressant et rentre entièrement dans le projet politique platonicien. Il n'y aurait effectivement pas de contradiction quand on sait que

[c]'est au nom d'un savoir et de normes étrangers aux affaires politiques telle que la démocratie athénienne que Socrate s'interdit d'exercer ses fonctions de citoyen, et c'est en vertu de la possession d'un tel savoir et de la connaissance de telles normes qu'il s'autorise à critiquer sa cité².

Ce qu'il faudrait alors comprendre c'est le fait que Socrate se pose comme critique et uniquement comme critique vis-à-vis de la politique. Sa fonction de critique l'oblige à dénoncer, indifféremment, le système établi en vertu du bien et du juste. Là où, cependant, la remarque de Jean-François Pradeau perd de sa pertinence c'est quand il affirme que Socrate se contente de critiquer le système politique « sans jamais dire comment fonctionneraient une "bonne" assemblée et une "juste" magistrature, ou ce que serait une "vraie" constitution »³. Il nous semble que Jean-François Pradeau confond ici le Socrate historique et le Socrate fictif de Platon dont nous avons déjà parlé plus haut. En fait, le projet philosophique platonicien est exclusivement politique, et nous pensons que ce point est acquis par tous les hellénistes platonisants. Ainsi le Socrate de la *République* n'a-t-il pas pour prétention de fonder une cité juste ? Qu'il y arrive ou non, ce n'est pas notre propos. Nous voulons seulement annoncer que, contrairement à ce que pense Jean-François Pradeau, Socrate se permet de dire comment fonctionne une bonne assemblée et une juste magistrature et surtout ce que serait une vraie constitution politique.

La critique socratique est donc purement politique en ce sens que le philosophe critique les fondements et l'exercice du pouvoir du système établi, à savoir la démocratie.

¹ *Ibid.*, 521d.

² Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 14.

³ *Id.*

En d'autres termes, ce qui intéresse Socrate c'est la critique de la constitution et les modes effectifs de l'expression du pouvoir politique à l'aune des normes du bien, du beau et du juste. En somme, la légitimité de Socrate dans la critique politique réside dans le fait qu'il possède une compétence politique qui lui permet de mener une réflexion juste en ce qui concerne les constitutions.

4. La compétence politique et la démocratie

Cette *compétence* politique n'est en fait rien d'autre qu'un *savoir* politique. Cette phrase est en réalité très problématique étant donné le contexte politique du temps de Socrate et de Platon. Dans un régime de démocratie directe, comme c'est le cas à Athènes, il n'est pas concevable de poser l'existence d'une ἐπιστήμη de la πολιτική τέχνη, c'est-à-dire une science de l'art politique. Si l'on parle de science, cela voudrait dire qu'il puisse exister des inégalités quant au savoir politique. En ce sens, le plus savant en politique a plus de légitimité. Et on tomberait dans un régime politique autre que la démocratie. Or, l'étude étymologique de la démocratie exclut toute sorte d'inégalités puisque c'est au δῆμος, au peuple, dans son ensemble, à qui revient l'exercice du κράτος, du pouvoir.

Section II. L'homme et la politique

1. Protagoras et la question anthropologique

C'est ce que souligne d'ailleurs la tradition sophistique apparue dans la seconde moitié du V^e siècle, au moment même où la démocratie commençait à apparaître en Grèce. La sophistique répond alors au besoin de s'exprimer de manière éloquente devant l'Assemblée et devant la cité dans le but de convaincre et de persuader. En fait, le mouvement sophiste témoigne du fait que tout un chacun est capable d'avoir un point de vue pertinent dans la vie publique et politique. Il nous semble que Protagoras d'Abdère est l'illustration parfaite de notre propos dans le corpus platonicien¹. Il s'agit en effet du mythe de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon². Nous connaissons tous la situation. Le sophiste Protagoras tente de convaincre Socrate que l'ἀρετή, la vertu, peut s'enseigner³ et fait appel à un μῦθος, un mythe. A la naissance des espèces mortelles, les dieux ont chargé « Prométhée et Épiméthée de répartir les capacités (les δύνανται) entre chacune d'entre elles, en bon ordre, comme il convient »⁴. Les δύνανται ont alors pour rôle la compensation entre les différentes espèces mortelles pour éviter que l'une anéantisse l'autre. Ainsi, l'espèce caractérisée par une faiblesse physique aura la capacité de la vitesse pour échapper à un prédateur fort et lent par exemple. C'est donc dans le

¹ Il n'est pas question ici de se poser la question de la véracité des propos protagoréens. Nous n'avons malheureusement aucune œuvre complète des principaux sophistes si ce n'est des fragments récupérés sous forme de citations dans les écrits des autres philosophes comme Platon et Aristote, entre autres. Ainsi, la question de l'authenticité de la citation accordée par Platon à tel ou tel sophiste est pertinente mais, dans notre cas, il s'agit plus d'extraire la vision platonicienne des propos de Protagoras en ce qui concerne la légitimité politique.

² Platon, *Protagoras*, 320c-322d.

³ Les oppositions entre le philosophe et le sophiste sont très nombreuses, parmi elles il y a le célèbre fait que le philosophe ne demande pas à être payé pour ses leçons. Ils divergent en plus sur la nature de l'ἀρετή, de la vertu, et la possibilité de l'enseigner. Voir, pour la question de la capacité des sophistes à enseigner la vertu dans les dialogues de Platon, entre autres : *Protagoras*, 318a et *Euthydème*, 273d. Cf. Isocrate, *Contres les sophistes*, dans *Discours*, I, trad. fr. G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1956, [21].

⁴ Platon, *Protagoras*, 320d.

but d'une harmonisation que les dieux distribuent les δύναμαι. Cependant, « Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition : “Quand elle sera faite, dit-il, tu viendras la contrôler” »¹. Toujours est-il qu'Épiméthée est réputé pour réfléchir après avoir agi comme l'indique l'étude étymologique de son nom. Épiméthée distribue alors toutes les δύναμαι, c'est-à-dire les capacités, les facultés ou les attributs, en oubliant l'espèce humaine, laissée nue et sans défenses. Prométhée dérobe alors « le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu »². On comprend alors que c'est par ce vol de Prométhée que l'homme possède les τέχναι, les arts. Les hommes développent alors l'art de faire des chaussures, des habitations, des couvertures et des aliments. Le problème n'est pour autant pas résolu. Car la τέχνη du cordonnier ne peut pas compenser la δύναμις de la force par exemple. Les hommes

succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leurs arts d'artisans, qui constituaient une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages³.

On comprend alors que les τέχναι ne permettaient pas d'être aussi forts que les bêtes car les hommes vivent dispersés. Ce qui va les réunir c'est la πολιτική τέχνη, « l'art politique »⁴.

2. Le partage de l'art politique

Dans le mythe de Protagoras, c'est Zeus qui vient au secours de l'espèce humaine en leur offrant la πολιτική τέχνη à travers αἰδώς, que l'on pourrait traduire approximativement par le respect et la honte⁵ et δίκη, la justice. On pourrait nous

¹ *Id.*

² *Ibid.*, 321d.

³ *Ibid.*, 322b.

⁴ *Id.*

⁵ Frédérique Ildefonse propose quant à elle, à juste titre, le terme ancien de « vergogne » dans sa traduction du *Protagoras* (322c). La traduction rend effectivement compte du sens du vocable αἰδώς car il

objecter qu'il n'y a aucun rapport avec la politique et avec ce que l'on essaye d'expliquer, à savoir la prétention démocratique du sophiste d'Abdère.

Au sujet de la première objection, nous disons que αἰδώς est la condition *sine qua non* de la vie sociale, bien que ce terme soit quelque peu anachronique. Il ne faut pas comprendre ce terme comme ce que l'on entend aujourd'hui par respect ou vergogne. C'est αἰδώς effectivement qui permet de séparer l'homme de la bête, l'homme vivant en société de l'homme sauvage. L'αἰδώς réunit effectivement toute l'espèce humaine sous la qualité d'ἄνθρωπος, c'est-à-dire d'homme ou d'être humain. L'αἰδώς est ainsi ce qui permet de vivre en communauté et en société, elle est en ce sens politique.

La distribution de αἰδώς et de δίκη, pour tenter de répondre à la seconde objection, n'est en réalité pas anodine car Zeus exige à ce que αἰδώς et δίκη soient réparties « entre tous [les hommes], et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cité, si seul un petit nombre d'hommes y prennent part »¹. Autrement dit, c'est un principe de démocratie à ce que tout le δῆμος, le peuple, prenne part à la vie publique et politique. Protagoras n'exprime rien d'autre que le préjugé de son temps c'est-à-dire que l'exercice du pouvoir politique doit revenir à tous les membres de la cité et que tous en sont surtout capables. En fait, Protagoras soutient cette idée puisqu'il semble convaincu que la compréhension politique des hommes est innée (donc naturelle) car, d'après le mythe de Prométhée, dont nous avons parlé, αἰδώς et δίκη sont *données* par Zeus aux hommes et à *tous les hommes* de manière égale. Luc Brisson voit juste en disant que cette argumentation de Protagoras « exprime une conviction profonde : le système démocratique en vigueur dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles »² qui permet à tout un chacun de s'exprimer librement. Puisque αἰδώς et δίκη sont partagées par tous, alors tout un chacun peut jouer un rôle public et politique.

englobe la pudeur, la retenue et la modestie. Cette traduction sous-entend alors un sentiment de honte et de gêne quant à sa propre personne.

¹ Platon, *Protagoras*, 322d.

² Luc Brisson, « Les listes des vertus dans le *Protagoras* et la *République* », dans P. Dumont (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993, p. 84.

3. Peut-on parler de science en démocratie ?

Pour revenir à notre propos de départ, avant de faire appel à Protagoras, on peut dire que dans un système démocratique, il ne peut y avoir une *ἐπιστήμη* de la *πολιτική τέχνη*, un savoir ou une science politique, car par nature, comme l'explique Protagoras, tout un chacun est prédisposé à comprendre les rouages de la politique par le don d'*αἰδώς* et *δίκη*. Quand Platon parle d'un savoir politique, on comprend aisément qu'il prend ses distances vis-à-vis de la compréhension démocratique et populaire de l'exercice politique de son temps et relance ainsi notre analyse sur la légitimité politique. Pour Protagoras la légitimité est naturelle. Pour Platon, il semble que la légitimité est rationnelle¹ puisque l'on parle d'une *ἐπιστήμη*, une science. En ce sens, il n'y a aucune contradiction chez Socrate quand il critique le système démocratique quand bien même il n'a jamais exercé le pouvoir. Ainsi, quand Socrate affirme qu'il est le seul véritable politique, ce n'est pas dans un but rhétorique mais c'est parce qu'il fait très certainement référence à la possession de cette science politique qui lui permet d'émettre des jugements justes.

4. La science politique et la formation des citoyens

En quoi pourrait alors consister *la science politique* ? On cherche donc ce qui pourrait s'apparenter à une *ἐπιστήμη πολιτική* qui donnerait la légitimité aux politiques d'avoir un avis et d'agir dans la cité et dans les affaires publiques. Ce qu'il faut d'abord comprendre ici c'est que nous ne cherchons pas ce que nous nommons aujourd'hui *la science* ou *les sciences politiques*. Notre but à ce stade de la réflexion n'est pas d'analyser la science politique en ce sens que l'on devrait étudier les rapports de pouvoir entre les individus et entre les groupes. Il s'agit davantage de comprendre l'*ἐπιστήμη*, la science,

¹ Nous utilisons ce terme par défaut en attendant de voir si un autre terme serait plus adéquat à la conception platonicienne de la légitimité politique.

qui permettrait un agir adéquat dans le domaine de la πολιτική, de la politique. C'est ce que nous entendons en parlant d'une ἐπιστήμη πολιτική. En somme, nous essayons de comprendre ce qui pourrait expliquer le fait qu'un citoyen d'Athènes, par exemple, puisse être désigné et choisi pour s'occuper des πολιτικά πράγματα. Autrement dit, nous voulons mettre en lumière la *qualité* qui justifie auprès des citoyens de la cité que c'est un tel qui devrait s'occuper des choses politiques et des affaires publiques.

En réalité, cette préoccupation était déjà présente chez les sophistes¹. Il s'agit pour les sophistes de former des jeunes citoyens à l'art politique. Quand nous relisons attentivement le *Protagoras* de Platon, nous remarquons que le sophiste d'Abdère a la prétention de former les jeunes citoyens afin d'être de bons politiques. Protagoras affirme très explicitement : « Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles »². On comprend alors que l'enseignement de Protagoras consiste en la formation des citoyens pour les rendre excellents dans le domaine privé ou public puisque Protagoras affirme pouvoir former les jeunes à « l'art politique et de [s]'engager à faire des hommes de bons citoyens »³.

On pourrait nous objecter ici un contre-sens apparent. Protagoras, en effet, affirme pouvoir former de bons citoyens et non pas de bons politiques, comme nous essayons de le prouver. Cette objection n'a évidemment pas lieu d'être pour au moins deux raisons. La première est intrinsèque au texte du *Protagoras*. Protagoras pense effectivement pouvoir former les hommes à bien délibérer dans les affaires de la cité, autrement dit, il cherche à former des hommes qui puissent prendre des bonnes décisions dans le domaine politique. La seconde raison tient compte du contexte historique et politique de l'époque de Protagoras et de Platon. Le système politique établi

¹ Au sujet des sophistes, nous renvoyons en guise d'introduction générale et par auteur à l'œuvre de Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985. Et pour lire directement les fragments des sophistes, nous indiquons le recueil de Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*, trad. fr. J.-F. Pradeau (dir.), 2 tomes, Paris, Flammarion, 2009.

² Platon, *Protagoras*, 318e-319a.

³ *Id.*

est une démocratie directe. Par définition, chaque citoyen¹ est invité à participer à la vie politique de sa cité. Pour revenir donc à notre propos, quand Protagoras parle de la formation d'un bon citoyen, il ne faut pas l'exclure de la sphère politique car, comme on vient de l'expliquer, le contexte historique offre aux citoyens d'Athènes une dimension politique. Protagoras tente alors d'éduquer le citoyen dans son ensemble. Le sophiste se « présente comme un professeur de vertus, domestique et politique »², comme l'indique, à très juste titre, Luc Brisson.

Section III. Platon et la philosophie morale

1. Protagoras, la vertu et la science politique

On pourrait voir, dans ce développement au sujet de Protagoras, un lien évident entre l'ἐπιστήμη πολιτική et l'ἀρετή, c'est-à-dire entre la science politique et la vertu. L'ἀρετή, pour ne pas subir un contre-sens, doit être considérée ici selon la conception protagoréenne, c'est-à-dire qu'un homme est vertueux s'il arrive à délibérer excellemment dans les affaires privées et publiques, comme on l'a vu précédemment. En d'autres termes, l'ἀρετή est l'ἐπιστήμη πολιτική en ce sens que l'enseignement offert par Protagoras (la vertu) donne une ἐπιστήμη (un savoir, une science) concrète dans le domaine de la délibération privée et publique (la politique).

¹ Le citoyen doit tout de même être un homme, non étranger, adulte et libre — ainsi, les femmes, les étrangers, les enfants et les esclaves sont donc exclus de la citoyenneté. Voir sur ce point Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011 (1996), p. 173.

² Luc Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 126.

2. Platon, l'Idée et la science politique

Qu'en est-il alors de Platon ? D'un point de vue systémique, Platon ne peut pas soutenir Protagoras. Platon cherche effectivement à instaurer une *ἐπιστήμη*, une science, qui prétend à l'universalité. Il s'agit donc pour Platon de fonder la politique sur la connaissance de critères absolus, autrement dit les Idées. La célèbre conception relativiste de Protagoras se heurte ici à la volonté de stabilité de Platon. Deux choses viennent alors souligner une nette distinction entre Platon et Protagoras : la théorie des Idées éternelles et la conception de la vertu.

Les Idées ou les Formes relèvent du monde intelligible que Platon situe hors du monde sensible¹. Elles représentent alors les modèles ou les archétypes des choses sensibles. Bien que les Idées (*εἶδος* ou *ἰδέα*) occupent une place importante et centrale dans les dialogues, Platon ne définit jamais de manière traditionnelle ce qu'est la forme intelligible à proprement parler. Il faut, cependant, savoir que l'Idée n'est pas ce que l'on appelle en français une *idée* principalement depuis Descartes et la philosophie moderne. Il ne s'agit nullement d'une représentation ou d'un objet mental. L'*εἶδος* est en réalité indépendant de l'intellect qui le perçoit et il est en fait une réalité immuable, stable et universel. Au lieu d'une définition, à ce stade de la réflexion, nous proposons d'éclaircir cette notion en fonction de son utilité dans le corpus et dans la philosophie platonicienne. Nous y reviendrons en détail dans le troisième chapitre.

L'utilité de l'Idée est en réalité très simple. C'est un contre-argument évident contre Protagoras et le relativisme protagoréen. Elle permet à Platon de fonder la science (qu'elle soit une théorie de la connaissance, une philosophie pratique ou une esthétique)² sur un critère certain qui ne relève ni d'une *opinion*, ni d'une *tradition* et encore moins d'une *convention*. Si rien n'est fixe, c'est-à-dire si tout est fondé sur quelque chose autre qu'immuable, éternel et stable (autrement dit autre que l'Idée), alors on ne peut pas

¹ Voir Platon, *Phèdre*, 246a-249d.

² Nous faisons référence ici aux trois grandes sphères traditionnelles de la philosophie occidentale. La philosophie de la connaissance s'interroge sur la question de la vérité ; la philosophie pratique (morale et politique) s'interroge sur le bien et le bon agir ; alors que l'esthétique a le beau pour objet d'étude. Cette distinction est évidemment moins tranchée chez les Grecs car ce qui est vrai est bien, ce qui est bien est beau et ce qui est beau est vrai.

fonder la science ou même une science quelconque. La rhétorique de Protagoras ne peut pas être un critère stable aux yeux de Platon pour fonder une science politique. La rhétorique n'est pas un art *sérieux* d'après Platon car il ne s'agit de rien d'autre qu'une « flatterie »¹. En somme, la τέχνη ῥητορική ne peut pas être un critère fiable de connaissance épistémique puisqu'il s'agit d'un savoir-faire empirique dont la persuasion est le but principal. Les Idées ne cherchent pas à établir un accord mais Platon a la prétention de fonder un savoir vrai, la réalité, par le biais de ce critère absolu qu'est l'Idée. On comprend alors que Platon prend ses distances vis-à-vis du sophiste d'Abdère à cause de l'absence d'un *absolu* dans la pensée protagoréenne. Il y a ici bien plus qu'une simple critique de la sophistique. On voit davantage une critique de la *démagogie*, l'art de la conduite du δῆμος, puisque Platon s'attaque à l'instrument de la démocratie athénienne, à savoir l'art de la parole. En d'autres termes, Platon, par la théorie des Idées, écarte le relatif pour un savoir vrai, en posant un référent moral, c'est-à-dire l'εἶδος en tant qu'une ἀρχή de ἐπιστήμη philosophique.

3. Le problème de la vertu

De plus, il y a une différence considérable quant à la notion de vertu entre le philosophe et le sophiste. Avant de dire si Platon établit un lien entre la science politique et la vertu, nous avons juger nécessaire de nous attarder d'abord sur la notion de l'ἀρετή d'un point de vue purement platonicien. Chez les Grecs, de manière très générale, la vertu d'un objet, et nous disons bien *objet*, est liée à la *fonction* qu'il accomplit. Nous rejoignons alors ici l'analyse de Léon Robin puisqu'il affirme que dans « un sens très large, la vertu d'une chose ou d'un être, c'est sa propriété caractéristique, l'excellence de l'action dont est capable l'agent, soit par nature, soit par institution, soit en vertu d'un dessein prémédité »². La vertu serait donc la disposition naturelle ou la disposition par

¹ Platon, *Gorgias*, 463b.

² Léon Robin, *Platon, Op. cit.*, p. 185-186.

l'éducation à agir adéquatement en fonction de ce qui est apte à faire de manière excellente. C'est en ce sens que Socrate affirme que la vertu du juge est de reconnaître la justesse des affirmations de l'orateur et la vertu de l'orateur, quant à lui, est de dire la vérité¹. Le juge agit alors adéquatement (et de manière vertueuse) quand il reconnaît la vérité dans les allégations des orateurs et de même pour l'orateur quand il s'efforce de dire uniquement ce qui est réellement. On comprend alors que la vertu, à ce stade de la réflexion, est purement et simplement en relation avec la *fonction* comme nous l'avons dit. C'est pour cela que Léon Robin, dans notre citation précédente, parlait de « la vertu d'une chose ou d'un être » et que nous parlions de la « vertu d'un objet », car un instrument, par exemple, peut posséder une vertu, chez les Grecs, s'il remplit excellemment la fonction pour laquelle il a été conçu, contrairement à aujourd'hui où la vertu n'est réservée qu'à l'être humain.

4. Platon et le problème de la vertu

L'ἀρετή comme on vient de la définir est un exposé fonctionnel, en ce sens que l'homme – ou l'objet en général – est vertueux s'il remplit excellemment sa fonction propre. Platon ne se contente évidemment pas de cette définition sommaire de la vertu. La preuve en est que la notion d'ἀρετή est omniprésente dans les dialogues de Platon et occupe une place importante. Ainsi le dialogue de la *République* ne cherche-t-il pas à définir la justice ? Le *Ménon* n'a-t-il pas la prétention de définir la nature de la vertu ? Le courage n'est-il pas étudié dans le *Lachès* ? La piété n'est-elle pas le sujet principal dans l'*Euthyphron* ? De même, le *Charmide* n'est-il pas le dialogue traitant de la sagesse pratique ? En dehors de ces dialogues, on peut également trouver des analyses de la vertu dans le *Protagoras* ou les *Lois*. En fait, ce que nous essayons de dire ici c'est que le problème de la vertu est non pas seulement ce qui met de la distance entre une approche sophistique et une approche platonicienne de la vie morale, mais il s'agit de faire de la

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 18a.

vertu morale une vertu politique. En somme, peut-être que même Platon voit l'ἀρετή comme une ἐπιστήμη πολιτική.

Nous avons déjà affirmé précédemment que Platon s'oppose aux sophistes au sujet de la capacité à enseigner la vertu. Cela reste logique pour Protagoras puisque la vertu est innée d'après l'enseignement du mythe de Prométhée. Ainsi le sophiste pourrait-il enseigner l'ἀρετή en cultivant davantage αἰδώς et δίκη dans l'esprit de ses disciples. Mais le point qui nous semble important de mentionner ici est le fait que la vertu n'est pas à analyser uniquement d'un point anthropologique à l'instar de Protagoras. Il s'agit pour Platon de repousser les limites définitionnelles de l'ἀρετή et de l'étendre non plus à l'excellence mais à la perfection d'une action¹. On comprend alors, qu'avec Platon, l'ἀρετή n'est plus une attitude fonctionnelle et anthropologique uniquement mais il s'agit davantage d'une posture éthique et morale puisqu'il est nécessaire de se comporter d'une manière exemplaire.

Ce que Platon va rejeter sans détour est la définition de l'ἀρετή comme un conventionnalisme moral comme le préconise Protagoras, et la preuve en est dans le témoignage de Socrate dans le *Théétète*. Socrate rapporte effectivement que pour le sophiste Protagoras, la question du « juste et de l'injuste, [de] ce qui est permis par les dieux et [de] ce qui ne l'est pas » dépend uniquement de « ce que chaque cité croit et qu'elle institue comme ayant pour elle valeur de loi »². L'enseignement de Protagoras dans le domaine de la délibération dans les sphères privée et publique n'est pas un enseignement dans l'absolu, c'est-à-dire un savoir indépendant de toute condition de temps ou d'espace ; ou disons mieux, un savoir indépendant de toute culture et indépendant de tout contexte historique, géographique et politique. On comprend alors que dans une telle conception, l'ἀρετή ne saurait être rien d'autre que le suivi des lois et des coutumes de sa cité pour être (ou paraître) vertueux. Le conventionnalisme moral comme approche de l'ἀρετή paraît faible comme définition d'un point de vue platonicien. Comme le souligne assez clairement Monique Canto-Sperber, ce conventionnalisme moral ne peut être soutenu par Platon car les « vertus de justice ou de tempérance ne

¹ Voir Luc Brisson et Jean-François Pradeau, art. « Vertu », dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 152-153.

² Platon, *Théétète*, 172a.

sont pas conçues comme des qualités propres à l'âme, mais comme l'effet du consensus social et éducatif favorisant l'action de la loi »¹. C'est l'âme qui doit donc être étudiée pour expliciter la vertu selon Platon car la ψυχή est ce qui anime le corps, l'ἀρχή, le principe, du mouvement et donc de l'action humaine.

5. La question psychologique : la vertu et l'âme

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, l'ἀρετή platonicienne n'est ni exclusivement anthropologique ni absolument fonctionnelle. C'est à partir de ce principe que Platon se permet, dans la *République*, de chercher une définition de la vertu dans la cité. Ainsi, pour qu'une cité soit τελέως, c'est-à-dire parfaite ou excellente, elle doit être à la fois σοφή (sage), ἀνδρεία (courageuse), σώφρων (tempérante ou modérée) et δίκαια (juste)². On retrouve alors ces quatre vertus de la cité excellente dans les cinq vertus du *Protagoras*, à savoir : la σοφία (le savoir), la σωφροσύνη (la tempérance ou la sagesse pratique), l'ἀνδρεία (le courage), la διακαιοσύνη (la justice) et la ὁσιότης (la piété)³. Cette identification des vertus dans la cité et dans l'âme n'est pas anodine dans les écrits de Platon puisqu'il est connu de tous que le Fondateur de l'Académie ne se gênait pas pour faire une analogie entre les parties de la cité et les parties de l'âme. Ainsi, très explicitement dans les *Lois*, on peut lire que :

En effet, ce qui en l'âme éprouve de la peine et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude. Lors donc que l'âme s'oppose au savoir, à l'opinion et à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, j'appelle cela déraison. Déraison d'une cité, lorsque la multitude n'obéit pas aux magistrats et aux lois ; mais aussi déraison d'un individu dont l'âme recèle de beaux principes qui ne produisent rien de bons, mais qui au contraire sont nuisibles⁴.

¹ Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque, Op. cit.*, p. 254.

² Platon, *République*, IV, 427e.

³ Platon, *Protagoras*, 349b.

⁴ Platon, *Lois*, III, 689a-b.

On comprend alors que la déraison se trouve tout aussi bien et de la même manière dans la cité que dans l'individu. Mais ce qu'il faut retenir dans cette citation et qui nous éclaire au sujet de la définition de la vertu est évidemment l'opposition de l'âme au savoir. En réalité, les vertus dont nous avons parlé plus haut que ce soit dans la cité ou dans l'âme renvoient à une seule et même chose, c'est-à-dire à l'accomplissement de chaque partie de ce qu'elle peut faire de meilleur. Monique Canto-Sperber affirme que « l'*aretè* de l'homme peut désigner ce que l'homme fait de plus spécifique et de plus accompli »¹, mais nous pensons pouvoir être encore plus précis en disant que la vertu de l'homme peut désigner ce que chaque partie de son âme fait de plus spécifique et de plus accompli.

L'âme d'après Platon est constituée de trois parties bien distinctes. Tout d'abord, le λογιστικόν (la partie rationnelle), ensuite il y a l'ἁλόγιστόν (la partie irrationnelle) et entre les deux se trouve la partie intermédiaire, le θυμός (le cœur)². La partie rationnelle est le principe de la raison et de la sagesse qui est la plus à même de se tourner vers les Idées et les réalités intelligibles. La partie irrationnelle s'occupe des différents besoins naturels comme boire, manger et les différents désirs de l'homme³. La partie intermédiaire, le cœur, est le principe de la colère dans le sens de l'ardeur du cœur qui est « "ami de la victoire" et "ami de l'honneur" »⁴. Quel est donc le rapport avec la vertu ? En réalité, nous avons déjà vu le rapport quand nous parlions de déraison. La déraison, comme la définit Platon, c'est de ne pas se soumettre à la raison, de même, la vertu c'est de donner à chacune des trois parties de l'âme la tâche qui lui est propre, et c'est ce qui fait l'excellence et la *justice*. La justice est alors l'ultime vertu qui témoigne du caractère vertueux d'un individu car il aura réussi à *harmoniser* son âme et faire en sorte de donner le commandement à la raison, l'ardeur du cœur obéit à ce principe rationnel et le désir se soumet à la hiérarchie de l'âme⁵. Voilà donc en quoi consiste l'ἀρετή d'un homme¹.

¹ Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque, Op. cit.*, p. 257.

² Platon, *République*, IV, 439d-e.

³ Il ne faut pas comprendre ici que ce sont les besoins naturels et les désirs qui sont intrinsèquement irrationnels. L'homme sombre dans la vie irrationnelle quand il laisse ses besoins naturels et ses désirs dicter son agissement. D'ailleurs, Platon estime qu'une vie bonne est un mélange ou un mixte entre l'intellect et le plaisir, le sérieux et le distrayant. Voir Platon, *Philèbe*, 61a-64b.

⁴ Platon, *République*, IX, 581b.

⁵ *Ibid.*, IV, 441e-443e.

6. Se rendre semblable à dieu

Il ne suffit donc plus pour être vertueux – comme le soulignerait Protagoras – de se contenter d'un agissement adéquat vis-à-vis des lois et des coutumes de sa cité, mais il s'agit de coordonner son âme en vue de devenir juste ou pour reprendre la fameuse sentence du *Théétète*, qui peut être pour certains un blasphème absolu et pour d'autres un audace sans égal, à savoir la ὁμοίωσις θεῷ, le fait de « se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence »². L'homme est alors semblable à dieu quand il met en avant sa φρόνησις, son intelligence³. L'ἀρετή c'est alors harmoniser sa ψυχή, son âme, de manière si parfaite que l'on pourrait envisager un rapprochement, ou, disons mieux, une assimilation avec la justice divine. On comprend alors qu'il y a un certain effort à faire sur soi afin d'être vertueux.

L'objection légitime que l'on pourrait soulever ici est très certainement l'incohérence des propos platoniciens, à savoir qu'il n'est pas possible d'enseigner la vertu, comme le prétendent les sophistes, en affirmant parallèlement en quoi consiste la nature de l'ἀρετή et quelle est la conséquence théorique et pratique de sa réalisation. En réalité, cette objection n'est pas recevable car en aucun cas Platon propose une *leçon* pour être vertueux mais il propose un *entraînement* et une sorte de système complet pour former à la vertu. Le projet de la *République*, d'ailleurs, et plus particulièrement des livres II et III, consiste justement à commencer ce programme d'entraînement et de

¹ Et il en va d'ailleurs de même pour la vertu de la cité, puisqu'il y a une analogie très explicite entre les parties de l'âme et les groupes humains dans la cité chez Platon comme nous l'avons déjà dit. Il s'agit de donner à chaque catégorie d'hommes la tâche qui lui est propre : les philosophes doivent avoir le commandement grâce au savoir ; les gardiens doivent avoir le rôle de la conservation des lois grâce au courage et les artisans doivent produire car ils sont dans un rapport de ποίησις, c'est-à-dire de de création, de fabrication, de façonnement et de production. Pour plus d'informations à ce sujet, voir l'excellent article de Jean-François Mattéi intitulé « Vertu et politique dans la *République* de Platon », dans P. Demont (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993, p. 93-107.

² Platon, *Théétète*, 176a-b.

³ Nous avons l'habitude de rendre le sens de φρόνησις par prudence chez Aristote. Mais dans les œuvres de Platon on traduit ce terme le plus souvent par « pensée » (Voir le *Phédon*, 69a). La φρόνησις en tant qu'intelligence renferme l'aspect théorique et pratique de l'intelligence humaine. Et c'est grâce à cette φρόνησις que l'homme se rend semblable à dieu. Il faut savoir, cependant, que le νοῦς, l'intellect ou l'esprit, ne relève que de l'intelligence théorique.

formation dès l'enfance (grâce à la musique et à la gymnastique) afin que l'enfant puisse « devenir un homme de bien »¹, un homme accompli. Pour devenir ainsi un homme vertueux, il est nécessaire de se tourner complètement vers les réalités intelligibles car c'est par « le concours de l'intelligence », comme nous l'avons appris dans le *Théétète*, que l'assimilation avec un dieu est possible. Il faudrait alors effectuer par la φρόνησις, la pensée, cette conversion de l'âme et ce détachement du sensible. Cette « fuite »² vers le monde intelligible est le signe explicite de la κάθαρσις, la purification, c'est-à-dire le fait de séparer et de favoriser l'âme par rapport au corps, car les καλοὶ κάγαθοί³ sont « ceux qui ont quelque souci de leur âme et ne passent pas leur vie à façonner leur corps »⁴. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'ἀρετή ne s'enseigne pas mais elle se pratique et s'acquiert en suivant un certain programme de formation.

Cette leçon du *Phédon* vient alors compléter le programme de la *République* et expliquer en quoi consiste l'assimilation avec le divin exposée dans le *Théétète*. C'est en ayant à l'esprit ce long et pénible entraînement que l'on pourrait comprendre le fait que l'ἀρετή est une θεία μοίρα, c'est-à-dire une « faveur divine »⁵, en ce sens que l'exercice ascétique – qui a pour finalité l'orientation vers le bien – n'est pas forcément l'idéal de vie de tout le monde.

¹ Platon, *République*, III, 402a.

² Platon, *Théétète*, 176b.

³ Καλὸς κάγαθός est une locution attribuée à Solon, abrégée de καλὸς καὶ ἀγαθός – utilisée au pluriel dans notre texte – et qui veut dire littéralement « beau et bon ». Cette locution est très largement répandue dans la littérature grecque antique. Les « beaux et bons » sont les gens issus de bonnes familles et qui ont bénéficié d'une bonne éducation.

⁴ Platon, *Phédon*, 82d.

⁵ Platon, *Ménon*, 100b.

Section IV. Le fondement de la politique

1. Le savoir comme science politique

Peut-on désormais dire, pour revenir à notre propos initial, que comme pour Protagoras, Platon estime que la vertu doit-être identifiée à la science politique ?¹ Pour indiquer tout de suite l'orientation que va prendre notre développement à venir, nous disons que l'ἀρετή est une condition nécessaire mais non suffisante pour être une ἐπιστήμη πολιτική. Dans le platonisme, l'autorité politique ne réside pas dans la richesse, la famille ou l'éloquence rhétorique. La seule chose qui légitime l'autorité politique est le *savoir*.

Est-ce n'importe quel savoir ? On peut dire que la rhétorique est une forme de savoir (de σοφία), de même pour la médecine, la géométrie ou la poterie. Toutes ces disciplines, et d'autres encore, reflètent une part de σοφία, d'habileté, dans leurs domaines respectifs. Ce que nous voulons exprimer ici est l'idée suivante : de quel savoir est-il question dans le corpus platonicien qui conduit à une légitimité du pouvoir politique ?

Pour comprendre ce savoir indispensable à la vie politique, il est utile de connaître le contexte historique et politique dans lequel Platon écrit. Platon arrive, effectivement, à un moment critique dans l'histoire d'Athènes. La Grèce a connu les luttes de pouvoir, elle a été confronté aux guerres médiques contre les invasions perses, sans oublier la catastrophe de la guerre du Péloponnèse et surtout les crises politiques provoquées par les affrontements entre oligarques et démocrates à Athènes dont nous allons parler ultérieurement². Les crises, les réformes, les guerres et les violences de la période

¹ Cette identification du savoir et de la vertu est d'ailleurs d'influence socratique, en ce sens qu'il faut connaître la vertu afin d'être vertueux.

². Pour une lecture approfondie et savante de cette période de la Grèce antique, nous renvoyons à l'ouvrage très stimulant de Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971, et qui nous servira de fil conducteur tout au long du chapitre suivant.

préplatonicienne témoignent d'un besoin urgent de rénovation et de renouvellement au niveau politique. C'est donc dans un contexte troublé que Platon tente de s'imposer sur la scène philosophique et plus particulièrement dans le domaine de la philosophie politique. Le Fondateur de l'Académie en témoigne lui-même de la nécessité d'agir en utilisant la *philosophie* puisqu'aucun régime politique n'est assez adéquat pour faire régner la justice dans la cité. Platon affirme en effet :

A la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapportent aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance¹.

En réalité, cet « objet de soins extraordinaires » ne peut faire référence qu'à l'analyse et à la démarche philosophique qui aura pour but d'instaurer le meilleur régime politique pour la cité, puisque le Fondateur de l'Académie poursuit en disant : « Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie, que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que celles des particuliers »² et on comprend alors que seule la philosophie est capable de répondre positivement aux maux que la Grèce a subis au niveau politique. Ainsi, la philosophie est le moyen de la compréhension et également le moyen de la pratique effective la *πολιτική τέχνη*, de l'art politique. La suite de la *Lettre VII* nous apprend effectivement qu'il n'y a de science politique en dehors de l'approche philosophique, car

¹ Platon, *Lettre VII*, 326a. Nous signalons l'existence d'un débat quant à l'authenticité ou non de la *Lettre VII* de Platon. Nous n'avons pas la prétention de nous lancer dans une étude à ce sujet car c'est un objet bien distinct du notre et qui demande un travail de fond. D'une manière plus générale, nous ne nous interdisons pas l'utilisation des textes considérés comme douteux ou apocryphes de Platon dans ce travail si cela permet de nous renseigner davantage sur certains points en ayant tout de même à l'esprit le fait que nous manipulons des références douteuses ou apocryphes. Notre approche vis-à-vis des textes faussement attribués à Platon est la suivante : nous pensons pouvoir utiliser les textes inauthentiques dans la mesure où il y a une pertinence philosophique et surtout dans la mesure où il n'y a aucune contradiction avec le corpus platonicien authentique. Au sujet de la *Lettre VII*, nous rejoignons plutôt l'avis de Luc Brisson qui considère ce texte comme authentique (avec la *Lettre VIII*) dans son édition française des *Œuvres complètes* de Platon et que nous utilisons comme édition de référence pour la plupart des cas. Luc Brisson explique son point de vue dans un court article intitulé « La *Lettre VII* de Platon, une autobiographie ? » dans *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 15-24, allant jusqu'à dire que « La *Lettre VII* est une autobiographie, qui se présente comme une apologie » (p. 24).

² Platon, *Lettre VII*, 326a.

le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine¹

Nous remarquons dans cette citation l'introduction d'un concept clé dans la philosophie politique platonicienne, à savoir la figure du philosophe-roi. Dans la *République*, nous trouvons une sorte de paraphrase de ce passage de la *Lettre VII* :

A moins, dis-je, que les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain².

Très explicitement, Platon nous oriente sur la figure du politique en ce sens qu'il doit avoir un caractère de philosophe. Le savoir qui légitime donc l'autorité politique est le savoir philosophique. Cette affirmation n'est cependant pas sans conséquence et Socrate en est conscient puisqu'il dit que cette thèse s'écarte de l'opinion générale et de la tradition commune³. Comment est-ce que la philosophie peut-elle être la condition *sine qua non* de la bonne conduite politique ? Cette problématique a été abordée dans la corpus platonicien par l'intervention de Calliclès. Calliclès fait une critique générale de la philosophie affirmant que c'est une bonne chose de s'adonner à l'activité philosophique mais uniquement durant l'adolescence dans l'unique but de se former⁴. Autrement dit, la philosophie n'est pas un sujet sérieux mais uniquement un moyen d'éducation, pour se forger un esprit, qu'il faudrait abandonner aussitôt que l'on est avancé en âge. Et donc, par extension, celui qui veut faire et exceller dans le domaine de la politique doit impérativement s'éloigner de la philosophie, ou d'en prendre juste assez, si l'on croit les allégations de Calliclès.

¹ *Ibid.*, 326a-b.

² Platon, *République*, V, 473d-e.

³ Voir Platon, *République*, V, 473e : « C'est justement cela qui suscite en moi depuis longtemps une hésitation à parler, puisque je vois bien à quel point ce discours ira contre l'opinion ».

⁴ Pour la critique callicléenne de la philosophie, voir Platon, *Gorgias*, 484c-485e.

2. Peut-on séparer le politique et le philosophe ?

Dans l'*Euthydème*, Socrate répond à cette critique de la philosophie qui affirme que cette discipline ne vaut rien. Les personnes qui veulent séparer la philosophie et la politique

se considèrent comme absolument savants, et n'est-ce pas normal ? Ils font modérément de la philosophie, modérément de la politique, selon un raisonnement bien naturel ; car ils se disent que si l'on prend de l'une ou de l'autre juste ce qu'il faut, tout en restant à l'abri des risques et de la concurrence, c'est alors qu'on jouit des fruits de son savoir¹.

Ce que reprocherait donc Socrate à l'anonyme de l'*Euthydème* ou au Callilcès du *Gorgias* est la prétention de vouloir séparer la philosophie et la politique. Il n'est donc pas question pour Platon de prendre une part modérée de la philosophie et une part modérée de la politique, mais il s'agit davantage de prendre le tout car, pour le dire avec les mots appropriés de Dimitri El Murr, « tout philosophe authentique est également, de ce fait et par nature, un véritable politique. La justice de la cité dépend donc de l'union, en un seul ou en quelques individus, du savoir et du pouvoir »². Pour paraphraser, nous disons que le philosophe est intrinsèquement politique, dans la conception platonicienne, puisque le savoir et le pouvoir doivent se retrouver dans un individu afin de légitimer son autorité politique.

3. La politique est une science cognitive

Cette autorité politique résulte du simple fait que la politique est une ἐπιστήμη, une science. Dès les premières lignes du *Politique*, il y a une prise de position très nette quant à ce sujet. L'Étranger s'interroge sur la figure de l'homme politique et nous devons

¹ Platon, *Euthydème*, 305d-e.

² Dimitri El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, 2014, p. 10.

« le placer parmi les gens qui possèdent une science »¹. Cornélius Castoriadis, dans son étude sur le *Politique* de Platon, semble être réticent quant à cette affirmation que non seulement la politique est une science mais l'homme politique semble être porteur d'une ἐπιστήμη, ce qui ferait de l'homme politique un savant. Si le politique possède une science, « qui le dit ? Et avec quels arguments ? On pourrait très bien dire que la politique est un savoir-faire empirique. Et c'est ce qu'il faut dire, d'ailleurs »². Tout d'abord, la politique ne peut pas être *uniquement* un savoir-faire empirique car cela réduirait la τέχνη πολιτική à la τέχνη ῥητορική, en d'autres termes, le sophiste se fera politique, ce qui n'est pas concevable d'un point de vue platonicien. D'autant plus que le texte du *Politique* est très clair à ce sujet, la politique, contre toute attente, n'est pas considérée comme une science pratique dans le texte platonicien. L'Étranger procède à une division des sciences : « Divise alors l'ensemble des sciences de la façon que voici, en donnant aux unes le nom de "pratiques" (πρακτικὴν) et aux autres celui de "purement cognitives" (γνωστικὴν) »³. On comprend donc qu'il y a deux genres pour englober l'ensemble de la science : nous avons l'ἐπιστήμη πρακτική, la science pratique, et l'ἐπιστήμη γνωστική, la science cognitive. Les deux genres doivent être distingués en prenant en compte la fin visée par le genre πρακτική et le genre γνωστική. La division dichotomique est illustrée par deux paradigmes distincts : le charpentage et l'arithmétique. Le charpentage s'apparente à l'ἐπιστήμη πρακτική car le charpentier possède un savoir théorique en vue de produire quelque chose de nouveau⁴, alors que le savoir du mathématicien ne s'occupe nullement de l'action puisque la fin visée par le genre γνωστική est de fournir une connaissance et connaître son objet car « l'arithmétique et certaines autres techniques qui lui sont apparentées [sont] séparées de la pratique [et se bornent] à fournir une connaissance »⁵. La politique ne produit rien, en comparaison avec l'art du charpentage, et ne tombe donc pas dans le domaine du pratique mais se retrouve dans le genre cognitif.

¹ Platon, *Politique*, 258b.

² Cornélius Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, Paris, Editions du Seuil, 1999, p. 57.

³ Platon, *Politique*, 258e.

⁴ *Ibid.*, 258d-e : « la technique du charpentier et celle de tout autres travailleurs manuel sont dépositaires d'une science qui, pour ainsi dire, appartient naturellement aux actions auxquelles elles apportent leurs concours afin qu'adviennent ces corps qui n'existaient pas auparavant ».

⁵ *Ibid.*, 258d.

4. L'homme royal

La démonstration que tente d'établir l'Étranger au début du *Politique* ne laisse place à aucun doute¹. Que l'argument soit complexe ou non, convaincant ou non, valide ou non, là n'est pas le problème. La progression de l'argument mène tout droit vers un avis contraire à celui de Cornélius Castoriadis car, tout d'abord, celui qui possède la science royale ou la science politique ne doit pas forcément être au pouvoir pour être qualifié de roi – en ce sens que rien ne peut empêcher un particulier d'être qualifié pleinement d'homme royal s'il possède justement cette science royale et politique. Nous annonçons en réalité ici un préjugé purement socratique à savoir l'intellectualisme politique de Socrate. La qualité de l'homme politique c'est qu'il mène une vie intellectuelle et possède une morale rationnelle. On comprend alors que le qualificatif d'homme royal ou d'homme politique ne vient pas forcément définir celui qui exerce le pouvoir dans sa cité, mais aussi « un maître d'esclaves ou encore l'administrateur d'un domaine »² car il n'y a aucune différence quant à l'autorité entre diriger un « vaste domaine » ou une « petite cité »³. Mais ce qui fait rentrer définitivement la science politique dans le genre γνωστική c'est le fait que « pour arriver à conserver son pouvoir, un roi quel qu'il soit trouve peu de secours dans la force de ses poings et de l'ensemble de son corps, au regard de ce qu'il trouve dans la pénétration et la force de son âme »⁴. En d'autres termes, le roi est dans un rapport intellectuel et non manuel dans le domaine politique. Le politique gouverne alors avec son intelligence et son savoir et non pas par sa force et sa contrainte⁵. Puisque c'est évident, comme nous dit la lettre du *Politique*⁶, que

¹ *Ibid.*, 258e-259d.

² *Ibid.*, 258e.

³ *Ibid.*, 259b.

⁴ *Ibid.*, 259c.

⁵ On se retrouve ici à l'antithèse de la vieille maxime de la politique cynique disant que la fin justifie toujours les moyens (c'est-à-dire que l'oppression justifierait par exemple la volonté de maintenir sa domination politique). La force et l'oppression ne sont pas des moyens de conservation du pouvoir politique selon Platon. Le savoir n'est donc pas uniquement la condition de la légitimité politique, comme nous l'avons déjà dit, mais c'est également et surtout le moyen de conserver son autorité. Cf. Nicolas Machiavel, *Le Prince*, dans *Œuvres complètes*, trad. fr. J. Giono, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, et plus particulièrement les chapitres 15 et 17, sur la question de la coercition en politique.

⁶ Platon, *Politique*, 259c : « Il n'en est pas moins clair que... »

le roi règne grâce à des facultés et des compétences intellectuelles, nous devons ranger la science politique dans le genre γνωστική et non pas dans le domaine de la πρακτική.

En ce sens, nous pensons que l'avis de Cornélius Castoriadis à vouloir classer la politique seulement dans le domaine du savoir-faire empirique semble entrer en contradiction directe avec la conception platonicienne de la science politique d'après le dialogue du *Politique*.

5. Le philosophe, le politique et le procès de Socrate

Contrairement au sophiste et au politique qui sont deux noms qui désignent deux genres bien distincts comme Platon l'a établi dans le *Sophiste*, il faut alors comprendre que le rapport entre le philosophe et le politique est moins tranché. Le fait que le rapport soit moins tranché n'est pas une critique ou un manquement. Cela reflète en réalité ce que nous disons plus haut, à savoir que le philosophe est par nature un politique.

Tout un chacun sait que le tournant philosophique et politique de Platon date de 399 précisément, date qui correspond à la condamnation à mort et à l'exécution de Socrate. Socrate est l'une des figures les plus énigmatiques que l'histoire de la pensée n'ait jamais connue. Comme il est admis de tous, Socrate n'a jamais rien écrit et n'a laissé aucune trace directe de sa propre philosophie ou de sa propre pensée comme nous l'avons souligné plus haut. Son influence a été si grande et si importante « qu'on a pu regrouper tous les philosophes antérieurs sous le nom de présocratiques »¹.

L'attitude de Socrate pouvait effectivement susciter des réactions contradictoires : on pourrait voir dans sa démarche une simple approche philosophique quand Socrate, par exemple, discutait en permanence avec ses amis concernant des sujets divers et variés, quand il interrogeait les gens dans les rues d'Athènes ou sur l'Agora ; on pourrait également voir dans cette même démarche, une attitude sophistique qui consistait (bien qu'il ne se faisait pas payer par ses disciples pour dispenser ses leçons et ses

¹ Edmond Lévy, *La Grèce au V^e siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Seuil, 1995, p. 284.

enseignements) à mettre ses interlocuteurs dans l'embarras pour leur prouver qu'ils ne savent rien, en réalité, et c'est ce qui lui sera reproché dans le *Ménon*¹. On ne saurait laisser de côté l'aspect politique de cette affaire Socrate en tant que philosophe. L'exécution de Socrate date de 399 comme nous l'avons dit, c'est-à-dire que le procès de Socrate a eu lieu exactement quatre ans après la restauration de la démocratie à Athènes. On pourrait voir dans ce procès une manœuvre politique orchestrée par les démocrates au pouvoir puisqu'il a formé Critias et qu'il était un proche de Charmide, qui étaient, tous deux, membres du régime tyrannique des Trente. On pourrait croire à une certaine vengeance contre la figure la plus influente de son temps, à savoir Socrate. Cette question fait encore débat entre les spécialistes. Pour certains cette affirmation, c'est-à-dire la mise à mort de Socrate comme une manœuvre politique, ne serait qu'une pure spéculation, au sens négatif du terme, pour au moins deux raisons : la première en est que le décret de l'amnistie est toujours valide, donc Socrate ne pourrait être condamné, *théoriquement*, pour les agissements de Critias et de Charmide ; la seconde, et qui serait la plus importante, c'est que ni Platon, ni Xénophon « qui ont laissé l'un et l'autre un récit de ce procès ne font (...) intervenir des raisons politiques »². Nous ne pensons pas entrer dans le détail concernant cette question car elle est secondaire dans notre propos et dans ce travail de recherche. Mais nous voulons uniquement souligner que si Socrate se voyait être accusé de corrompre la jeunesse – en la faisant douter des normes civiques avec les perpétuelles remises en question –, de délaisser les dieux de la cité d'Athènes et d'en introduire des nouveaux³, il ne faut pas pour autant oublier les porteurs de ces accusations : Méléto, Lycon et Anytos, trois démocrates qui militaient pour le maintien de la démocratie athénienne. Ainsi, nous disons simplement que la question mérite d'être posée.

¹ Voir Platon, *Ménon*, 80a-b : « Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras. Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà plein d'embarras ! (...). Car c'est vrai, je suis tout engourdi dans mon âme comme dans ma bouche, et je ne sais que te répondre ».

² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 109.

³ Edmond Lévy, *La Grèce au V^e siècle*, *Op. cit.*, p. 284.

Deuxième chapitre

-

L'avènement de la démocratie à Athènes

« Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le genre de vie des Grecs (...) ? ».

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, p. 152.

Section I. Les prémisses d'Athènes et la puissance de la cité

1. L'Athènes archaïque, Cylon et la tentative de la tyrannie

L'installation de la démocratie a toujours été en confrontation directe avec les autres régimes présents en Grèce et à Athènes comme la tyrannie et l'oligarchie. Ce qu'il faut savoir c'est que la démocratie n'a pas été acceptée en tant que régime politique à l'unanimité par les athéniens mais il y a eu des oppositions et souvent des violences inouïes. Dans ce chapitre, nous allons nous focaliser sur l'histoire politique d'Athènes et tenter de comprendre les différents événements qui ont conduit à imaginer un système politique où le κράτος, le pouvoir ou l'autorité, revient exclusivement au δῆμος, au peuple. Ainsi, nous avons jugé pertinent de nous attarder sur ce point qui peut paraître anecdotique ou sans impact réel sur ce travail afin de mieux apprécier les critiques de Socrate et de Platon en cernant l'histoire de la démocratie athénienne.

Nous savons relativement peu de chose en ce qui concerne l'Athènes archaïque si ce n'est quelques affirmations incertaines ou des récits mythologiques. En dehors du fait qu'Athènes était incontestablement présente dans le Catalogue des vaisseaux grecs dans l'*Illiade* d'Homère¹, la cité reste dans la pénombre et nous disposons de peu de références historiques. Cependant, l'histoire politique d'Athènes dès sa période de fin archaïque et le début de l'époque classique est bien connue et nous remarquons les successions de crises politiques qui témoignent d'un véritable ὕβρις, démesure, contre lequel il faut impérativement lutter pour faire régner la justice dans la πόλις, la cité. Ainsi la démocratie serait-elle le remède contre cet ὕβρις.

L'un des premiers épisodes politiques connu par l'histoire concerne un certain Cylon. L'histoire de ce jeune aristocrate est rapportée par Thucydide. Vers 630, le jeune aristocrate Cylon tente de s'emparer du pouvoir et de l'Acropole, afin d'instaurer la

¹ Voir Homère, *L'Illiade*, trad. fr. E. Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Chant II, p. 51-52.

tyrannie, à l'aide de renforts envoyés par son beau-père Théagène, le tyran de Mégare¹. L'archonte² Mégaclos a appelé le peuple à utiliser les armes et ont assiégé l'Acropole jusqu'à ce que Cylon et ses amis se soient rendus puis mis à mort sur ordre de Mégaclos. Mégaclos, cependant, a dû prendre le chemin de l'exil étant donné qu'il n'a pas tenu compte du caractère sacré de l'Acropole en commettant un sacrilège.

2. La politique de Solon face à la crise

Bien que cet épisode de Cylon soit important du fait de la volonté de renverser le pouvoir en un régime tyrannique, la véritable crise va survenir peu de temps après sous le règne de Solon. Cette crise va rassembler deux faits : le premier concerne l'état de dépendance dans lequel se trouvaient confrontés la très grande partie des paysans athéniens, à savoir les hectémores ; et le second fait concerne l'endettement et la menace de la réduction en esclavage sur la masse paysanne. Nous parlons de deux faits distincts mais il est important de voir le lien étroit qui existe entre eux sans pour autant pouvoir déterminer quel fait cause l'autre. « Devient-on hectémore par endettement, ou bien la dette résulte-t-elle de l'impossibilité de s'acquitter du fermage du sixième ? Problème presque insoluble, mais qui en tout cas débouche sur une crise qui atteint son paroxysme dans les premières années du VI^e siècle »³.

C'est donc Solon qui se charge de résoudre cette crise quand il est élu archonte en 594. Le législateur et le poète d'Athènes refuse de devenir tyran et proclamait plutôt la *σεισάχθεια* (c'est-à-dire la levée du fardeau). Cette politique de la levée du fardeau consiste en la suppression des dettes des paysans, l'interdiction de la contrainte, et le fait de faire revenir en Attique tous ceux qui ont été vendus en tant qu'esclaves. La politique

¹ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 126. Tout Thucydide sera cité à partir de *La Guerre du Péloponnèse*, trad. fr. D. Roussel, Paris, Gallimard, 2000, sauf indication contraire.

² L'archonte est le titre donné dans les cités grecques et principalement à Athènes aux magistrats suprêmes de la cité. A l'époque classique, la fonction de l'archonte est judiciaire.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971, p. 15.

de Solon est un franc succès et contribue à la libération des paysans athéniens « d'un état de dépendance dont il ne sera plus jamais question par la suite dans l'histoire d'Athènes »¹.

3. Lutte pour le pouvoir : Lycurgue, Mégaclos et Pisistrate

Les agitations reprennent cependant un peu plus tard, aux alentours de 561 quand un conflit pour le pouvoir oppose deux hommes : Lycurgue (à ne pas confondre avec l'orateur du IV^e siècle) et Mégaclos l'Alcméonide. « Lycurgue aurait représenté l'aristocratie traditionnelle (...) ; Mégaclos, un parti modéré rassemblant les gens de la côte, adonnés au commerce, et les artisans riches de la ville »². Toujours est-il qu'un troisième homme exprime également son envie et sa prétention au pouvoir et il s'agit de Pisistrate. Ce que l'on peut déjà dire au sujet de Pisistrate c'est qu'il incarne parfaitement la figure archaïque de l'homme tyrannique « qui s'inscrit dans le schéma traditionnel du tyran "démagogue" (...) qui, pour s'assurer le pouvoir, soulève contre l'aristocratie les masses paysannes appauvries qui attendent de lui quelques avantages matériels »³.

Le vrai problème que nous voulons soulever ici n'est pas l'exercice tyrannique du pouvoir de Pisistrate, car bien qu'il était contraint d'abandonner son pouvoir et de partir en exil à deux reprises, il était plutôt apprécié par les Athéniens, ainsi « sitôt débarqué, Pisistrate avait vu accourir au-devant de lui des masses de partisans venant de la ville que des campagnes, qui luttèrent à ses côtés contre l'armée de ses adversaires »⁴. Pisistrate ne semble donc pas avoir abusé de son pouvoir tyrannique ce qui a fait que la « tradition unanime a gardé le souvenir de la bienveillance du tyran » ce qui l'a conduit à « garder l'autorité dans Athènes jusqu'à sa mort »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Id.*

4. Hippias et Hipparque : héritiers du pouvoir

Nous ne voulons donc pas nous attarder sur la tyrannie de Pisistrate mais nous voulons plutôt souligner les troubles politiques qui ont vu le jour lorsque Hippias et Hipparque ont hérité du pouvoir de leur père Pisistrate à sa mort. Les débuts de l'exercice du pouvoir commun des deux frères, Hippias et Hipparque, étaient relativement tranquilles. Les troubles et les agitations commencent à revenir au-devant de la scène politique athénienne après l'assassinat d'Hipparque, le benjamin. « Au point de départ une jalousie amoureuse (...) »¹.

Si l'on croit la tradition, Hipparque, étant amoureux du bel Harmodios, n'a pas supporté de se voir repoussé par ce dernier. Le tyran Hipparque décide de se venger de cette résistance en humiliant la sœur d'Harmodios. Cet agissement d'Hipparque l'a conduit à la mort puisque Harmodios et Aristogiton, son amant, dit-on, ont préparé le meurtre du tyran. Les tyrannicides, Harmodios et Aristogiton, n'ont pas mis fin à la tyrannie bien que le culte qui leur est consacré puisse nous faire croire le contraire. Ce meurtre ne pouvait être que bénéfique pour Hippias puisqu'il n'aura plus à partager son pouvoir et c'est très certainement, d'ailleurs, « l'occasion de durcir son autorité »². Le pouvoir tyrannique d'Hippias va encore se maintenir jusqu'aux environs de 510, quand les aristocrates athéniens font appel à Cléomène, le roi de Sparte, dans le but de renverser Hippias et ainsi que son régime tyrannique. « Cette période trouble s'achève par l'établissement de la démocratie par Clisthène »³.

¹ *Ibid.*, p. 25.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 6.

5. Les réformes de Clisthène et la naissance de la démocratie

Nous avons tous déjà entendu parler de Clisthène et des réformes clisthénienes même si nous ne s'y attardons pas réellement. « Clisthène en effet remodèle le territoire de l'Attique, substituant aux quatre tribus anciennes, d'origine ionienne, dix tribus nouvelles qui regroupent les habitants d'une même portion territoriale de l'Attique »¹. La stratégie de Clisthène est donc très nette : en voulant regrouper les anciens territoires avec les nouveaux, il contribue à réduire effectivement la puissance sociale (et donc politique, par extension) de l'aristocratie. Cependant, ce remodelage n'a pas juste pour effet une réorganisation de l'espace et de la vie civique dans le seul but de réduire l'influence de l'aristocratie. En réalité « Clisthène, en créant les tribus nouvelles, intégrait plus étroitement les différentes parties de l'Attique »². La démarche clisthénienne n'est donc pas uniquement motivée par la *haine* ou la *crainte* de l'aristocratie mais le but premier semble être une volonté d'unité afin de créer une « cité-nation »³ qui serait capable de faire face aux guerres médiques, dont nous allons parler plus bas.

Cependant, ce qui reste le plus marquant dans la réforme de Clisthène c'est « l'organisation politique et militaire [qui] était élaborée à partir de la répartition des citoyens entre les dix tribus. Les membres d'une même tribu combattaient côte à côte, désignaient les 50 bouleutes qui les représentaient au sein de la nouvelle *boulè* des Cinq-Cents »⁴. Cette manœuvre politique, c'est-à-dire la création de cette nouvelle Βουλή – qui est un conseil formé de cinq cents membres tirés au sort –, témoigne du passage évident de la tyrannie à la démocratie : c'est la Βουλή qui sera l'organe principal et essentiel de la démocratie athénienne car elle aura pour rôle de tenir les séances de l'Assemblée, rédiger les décrets... etc. Ainsi, en 501/500 « un serment fut imposé aux bouleutes à leur entrée en charge, par lequel ils apparaissaient définitivement comme les gardiens de la constitution »⁵. Le serment vient donc confirmer le caractère démocratique de la Βουλή

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p.28.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 30.

car on se désigne comme « gardien de la constitution » c'est-à-dire que l'on doit être loin des désirs tyranniques, de l'exercice abusif du pouvoir et du profit personnel.

On dit très souvent cependant que Clisthène a créé la démocratie athénienne, mais, en réalité, et nous avons jugé important de le souligner, Clisthène « a créé les conditions qui allaient permettre à la démocratie de naître »¹. Clisthène a fait en sorte que tous les citoyens soient semblables, et, disons mieux, égaux, devant la loi qui est incontestablement « l'expression de la volonté du démos tout entier »². Cette *ἰσονομία*, isonomie, découle directement et naturellement de la réforme territoriale appliquée par Clisthène car « désormais un Athénien ne se désigne plus par le nom de son père mais par son dème d'origine »³, autrement dit, un Athénien ne se distingue d'un autre que par sa circonscription territoriale. Cet élan démocratique donne naissance à une loi qui met le δῆμος, le peuple, en alerte quant à l'éventualité d'une tyrannie. Il s'agit, en effet, de l'ostracisme. Cette loi d'ostracisme « prévoyait qu'une peine d'exil temporaire fixée à dix ans, frapperait quiconque apparaîtrait susceptible d'établir la tyrannie à son profit »⁴. Nous avons voulu mentionner l'existence de cette loi non pas seulement à titre indicatif mais pour souligner l'importance des réformes clisthénienes à savoir l'*ἰσονομία* – c'est-à-dire l'égalité devant la loi de la πόλις – et la lutte contre la tyrannie.

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

Section II. Athènes et la guerre

1. Les guerres médiques

« (...) le Ve siècle est une période de grandes guerres, marquée par la lutte contre les Perses, qui, au moins pour la seconde guerre médique, est aussi une lutte entre Grecs, et par la guerre du Péloponnèse, qui, de 431 à 404, embrase la majeure partie du monde grec, Sicile comprise »¹.

Les guerres médiques racontent effectivement l'histoire des tentatives d'invasion de l'empire perse sur les territoires grecs, d'abord sous le commandement de Darius puis sous la direction de son fils, Xerxès. Historiquement, c'est très stimulant d'analyser les défaites perses à Salamine, Platées et Mycale, mais ce qui nous intéresse à ce stade de la réflexion c'est l'évolution interne de la cité d'Athènes que ces guerres ont bien pu provoquer. On l'a vu précédemment, les réformes de Clisthène, qui ont abouti à l'ἰσονομία entre les citoyens, ont, théoriquement, changé le système politique athénien. Toujours est-il que durant la période des guerres médiques, ce changement politique n'était pas très visible – à une exception près. Parmi les hommes qui étaient influents et puissants dans la cité sortait le nom de Miltiade « fils de Cimon Coalémos, qui avait succédé à son oncle Miltiade l'Ancien en Chersonèse »². Nous disions que Miltiade était influent et puissant, non seulement de par sa lignée, mais car en 490 il était stratège donc investi dans la vie politique et militaire de la cité. Cependant, l'apothéose et le comble pour Miltiade n'atteignent leurs apogées qu'après l'écrasante victoire des Athéniens à Marathon face aux perses qu'il avait commandés. Cette victoire historique à Marathon était « pour Athènes un immense succès de prestige, et pour Miltiade, la gloire »³. Cette gloire reste temporaire car l'échec rencontré par le stratège d'Athènes à l'île de Paros

¹ Edmond Lévy, *La Grèce au Ve siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Seuil, 1995, p. 7.

² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

l'avait obligé à rendre des comptes et à payer une amende considérable. Cette action était menée par Xanthippos, qui était allié de la famille des Alcmeonides puisqu'il avait Agaristè pour épouse, la nièce de Clisthène. Xanthippos était jugé quelques années plus tard pour ostracisme et on peut spéculer sur l'influence des Cimonides dans cet événement¹. On comprend alors qu'

A travers cette affaire, on devine qu'en dépit des réformes de Clisthène la politique athénienne restait entre les mains des grandes familles et que, tout en respectant les formes constitutionnelles, celles-ci n'en continuaient pas moins à se déchirer en de stériles querelles².

Nous ne voyons cependant pas dans ces événements des querelles stériles comme l'affirme Claude Mossé car bien qu'un intérêt personnel est recherché dans cette anecdote que l'on vient de rappeler que ce soit de la part de Miltiade que de celle de Xanthippos, il demeure important de rappeler que cette action est purement et simplement le fruit de manœuvres politiques dans un contexte historique grave, à savoir celui des guerres médiques. Si l'on analyse alors cette période en ayant à l'esprit non pas le contexte historique (les guerres médiques) mais plutôt le contexte politique (les réformes de Clisthène) nous remarquons que le réformateur d'Athènes n'a pas su, ou n'a pas pu, donner un nouveau visage à la politique de la cité, dans l'immédiat du moins, car les « chefs des grandes familles aristocratiques, en se faisant élire stratèges, conservaient en fait la direction de la vie politique »³.

Il y a cependant un événement exceptionnel qui fait contraste avec le côté aristocratique du pouvoir athénien, et il s'agit évidemment de l'arrivée à l'archontat d'un inconnu du nom de Thémistocle qui a joué un rôle important dans la vie politique et militaire de la cité d'Athènes. Thémistocle devient archonte et utilise la découverte « en 483-482, d'un riche filon d'argent dans le Laurion, à Maronée »⁴ afin de fournir Athènes de la marine la plus grande et la plus puissante de la Grèce. Cette manœuvre à la fois stratégique, politique et militaire a permis à la cité de se munir de deux cents trières.

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 38-39.

⁴ Edmond Lévy, *La Grèce au Ve siècle*, *Op. cit.*, p. 22.

« Cette décision qui est la source aussi bien de la victoire de Salamine que de la formation de la ligue de Délos, est un tournant essentiel dans l'histoire d'Athènes »¹.

2. Périclès et la démocratie à Athènes

Même sous Périclès, les rivalités entre les familles aristocratiques athéniennes demeurent. D'un côté, nous avons Périclès, qui a Clisthène comme grand-oncle et d'un autre côté nous avons Thucydide (non pas l'historien et l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse* mais il s'agit du fils de Méléstias « qui avait épousé la fille de Cimon et repris, après la mort de son beau-père, le flambeau de la lutte contre Périclès, et qui fut ostracisé en 443 »²). Il semblerait cependant que cette rivalité porte une autre tournure que la vieille rivalité entre grandes familles aristocratiques athéniennes dont nous avons déjà parlé. Il y a certes une rivalité, mais cette nouvelle rivalité entre Périclès et Thucydide revêt un aspect politique. Rappelons que Périclès avait instauré la politique de la *misthophorie* – qui consiste à payer les charges publiques. Ainsi le stratège d'Athènes crée-t-il les conditions et les bases du fonctionnement d'un véritable régime démocratique en ce sens que cette politique ouvre les portes aux pauvres qui souhaitent s'investir dans la vie politique de la cité (sans peur de perdre une journée de travail puisqu'il y a rétribution), autrement dit on assiste à l'émergence d'un véritable gouvernement *populaire*. C'est ce que dit Périclès lui-même comme le rapporte Thucydide :

La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celle de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. (...)

¹ *Id.*

² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 45.

quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à l'État, l'obscurité de sa condition ne consiste pas pour lui un obstacle¹.

On remarque alors que les propos de Périclès élaborent une doctrine démocratique, stricto sensu, puisque tout un chacun est invité à la vie politique. On constate alors que ce n'est pas contre Périclès lui-même que Thucydide d'Alopokè s'oppose mais contre sa politique qui affaiblie le pouvoir aristocratique. De cette analyse,

il ressort que désormais la lutte a pris un caractère politique, que pour la première fois les hommes qui s'opposent ne sont pas seulement séparés par des haines familiales, plus ou moins masquées par des divergences en matières d'alliances extérieures, mais qu'ils ont une conception différente du régime politique de la cité puisque Thucydide rassemble derrière lui ceux que Plutarque appelle les *kaloi kagathoi*², les gens « bien » qui prennent enfin conscience que la démocratie porte en elle la ruine de leur traditionnelle prépondérance. (...). On conçoit que les membres des vieilles familles aristocratiques aient pris peur et se soient rassemblés *tous* derrière Thucydide d'Alopokè³.

Cette anecdote historique n'a pas juste pour rôle de nous rappeler les exploits légendaires de Périclès puisque son autorité et son influence ont dominé entièrement Athènes tant qu'il était au pouvoir, c'est-à-dire pendant plus d'un quart de siècle. Thucydide d'Alopokè, est ostracisé et cette situation a mis Périclès seul face aux décisions les plus importantes de la cité. Etant donné le rôle important joué par Périclès, on pourrait dire que le V^e siècle est incontestablement « le "siècle" de Périclès »⁴. Par cette anecdote, nous avons voulu souligner le passage net d'un point de vue politique d'un régime désordonné et tyrannique à un régime ordonné et démocratique.

¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37.

² Voir note 3, p. 33.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 46.

⁴ « Le "siècle" de Périclès » est le nom du chapitre concernant Périclès dans l'ouvrage de Claude Mossé intitulé *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne* dont nous avons déjà fait références à plusieurs reprises.

3. La paix est menacée

L'ambition de Périclès à faire d'Athènes la plus illustre et la plus puissante cité du monde grec est prouvée par les constructions architecturales dont nous avons encore la trace aujourd'hui à l'image du Parthénon, le temple d'Athéna, qui constitue la pièce maîtresse et le monument le plus célèbre des constructions antiques. Périclès décide de faire la guerre, puisqu'il fait le discours suivant : « Je persiste à penser, Athéniens, qu'il ne faut pas céder aux Péloponnésiens »¹. Selon Thucydide², si Périclès était tant déterminé à mener la guerre contre les Péloponnésiens, c'est parce que les exigences des Lacédémoniens étaient inacceptables et plus particulièrement l'ordre d'abroger le décret qui interdit aux Mégariens d'accéder aux ports d'Athènes et aux marchés de l'Attique. Ce décret était une sorte de punition contre les Mégariens car ils auraient mis en culture le terrain sacré, à savoir le terrain de la déesse Déméter d'Éleusis, et ils auraient donné refuge aux esclaves fugitifs. La paix est donc très explicitement menacée et tout un chacun le savait. Les Athéniens ne sont pas prêts à donner l'indépendance aux autres cités grecques comme le suggère les Lacédémoniens car cette action porterait atteinte directement à l'empire d'Athènes :

Les Athéniens se réunirent alors en assemblée et un débat s'ouvrit. Il était convenu qu'on discuterait en une seule fois de toutes ces questions afin d'arrêter une réponse sur l'ensemble. De nombreux orateurs prirent la parole et se prononcèrent dans un sens ou dans l'autre, les uns estimant qu'il fallait faire la guerre, les autres que le décret ne devrait pas être un obstacle à la paix et qu'il fallait l'abroger³.

Les avis concernant la guerre n'étaient donc pas unanimes, si l'on croit Thucydide. Périclès, comme nous l'avons dit, était en faveur de la guerre en déclarant qu'il ne faut pas « leur être inférieurs »⁴ et la Guerre du Péloponnèse a eu lieu, effectivement. « Ainsi

¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 140.

² *Ibid.*, I, 139.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, I, 144.

fut décidée la guerre, qui allait durer plus d'un quart de siècle, et qui s'achèverait par la défaite et la ruine d'Athènes »¹.

4. La guerre du Péloponnèse

La guerre du Péloponnèse est, semble-t-il, causée par l'impérialisme et la domination grandissants d'Athènes car, comme l'affirme Thucydide : « (...) la cause la plus vraie, celle aussi qui est la moins mise en avant, se trouve selon moi dans l'expansion athénienne, qui inspira des inquiétudes aux Lacédémoniens et ainsi les contraignit à se battre »² et ils étaient inquiets de « voir s'accroître encore la puissance athénienne, à laquelle ils voyaient qu'une grande partie du monde grec se trouvait déjà soumise »³.

La cause de la guerre n'est pas anecdotique dans notre propos. Nous voulons nous concentrer sur le contexte politique athénien de l'époque – à savoir la démocratie qui engendre la guerre qui a duré près d'un quart de siècle et a vu s'affronter les cités grecques entre elles dirigées par les deux plus puissantes, à savoir Athènes et Sparte –, pour mieux apprécier les critiques et les remarques platoniciennes que l'on va aborder plus loin.

Le début de la guerre s'avère être relativement difficile pour Athènes et Périclès. Le grand stratège a pris l'initiative de mener la guerre sur mer plutôt que sur terre étant donné la supériorité maritime de la flotte athénienne et la connaissance des stratégies sur mer⁴. Cette tactique militaire a obligé les athéniens à effectuer un exode et à quitter leurs terres, mais le vrai problème, à savoir le découragement des concitoyens de Périclès, vient quand une épidémie de peste s'est installée. Le rapport de Thucydide sur ce sujet est absolument alarmant et suggère très certainement un bouleversement politique imminent :

¹ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Op. cit., p. 62.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23.

³ *Ibid.*, I, 88.

⁴ *Ibid.*, I, 143.

La situation des Athéniens, déjà accablés par l'épidémie, était encore aggravée par l'entassement des campagnards dans la ville. Les réfugiés furent particulièrement éprouvés. Faut de logement pour les accueillir, ils vivaient dans des baraquements où l'atmosphère, en cette saison de l'année, était irrespirable. Les morts et les moribonds gisaient pêle-mêle. On voyait des agonisants tituber dans les rues. Des malades à demi morts et dévorés par la soif assiégeaient les fontaines. On mourait dans les sanctuaires, où campaient les réfugiés et dont le sol était jonché de cadavres. Les gens, dépassés par l'ampleur du fléau et ne sachant ce qu'il allait advenir, en vinrent à ne plus se soucier des lois divines ou humaines. On ne respectait plus aucun usage qu'on observait avant dans les funérailles. Les familles que la mort avait frappées à plusieurs reprises manquaient des objets nécessaires aux obsèques et beaucoup eurent alors recours à des pratiques indécentes. Trouvant des bûchers dressés par d'autres, ils y déposaient avant eux les cadavres des leurs et y mettaient le feu. Ou bien sur des bûchers où des corps étaient déjà en train de brûler, ils jetaient les cadavres qu'ils avaient apportés et prenaient la fuite¹.

La guerre, comme on vient de le voir à travers cette longue citation, n'est pas le seul inconvénient auquel se sont affrontés les Athéniens. Avec cette épidémie de peste, ils ont perdu, ou disons mieux, ils ont délaissé toutes leurs coutumes et toutes leurs traditions, ils ont bafoué le respect des lois, qu'elles soient divines ou humaines, et se sont mis à accomplir des actes que l'on pourrait qualifier d'immoraux comme par exemple s'approprier les richesses des morts dans le seul but de s'enrichir ou ne plus savoir distinguer la piété de l'impiété...². Le désordre est donc flagrant et une telle situation ne pourrait pas ne pas engendrer une révolte et un soulèvement politique. L'histoire nous apprend qu'un désordre humain s'accompagne toujours d'une réorganisation politique, et dans notre situation, c'est Périclès qui en payera le prix. Ainsi, la guerre, l'épidémie et la mort ont fait naître « à Athènes (...) une sourde colère [contre Périclès] en même temps que (...) le désir de paix »³. Ce soulèvement n'a pas causé de grands problèmes à Périclès, en réalité, très certainement grâce à ses talents oratoires. Il a été tenu de rendre des comptes et à payer une amende tout en se faisant réélire comme stratège. Cette réélection sera cependant très éphémère puisqu'il succombe lui aussi à l'épidémie de peste et meurs peu de temps après. Malgré tout le désordre provoqué par cette guerre voulue par Périclès, on retiendra de ce stratège sa domination au niveau de la politique athénienne, l'établissement solide de la

¹ *Ibid.*, II, 52.

² *Ibid.*, II, 53.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 69.

démocratie et la contribution à fonder une puissance maritime convoitée par tout le monde grec¹.

5. Cléon : l'après Périclès

C'est Cléon qui a pris le pouvoir à Athènes après Périclès. Cléon, tout comme son prédécesseur, était d'avis que la guerre doit continuer jusqu'à la victoire complète en faveur des Athéniens. En réalité, cette guerre prend une tournure nouvelle en ce sens que la guerre du Péloponnèse cache une lutte politique et idéologique. « D'un côté, Athènes, vers laquelle se tournent les masses populaires de toutes les cités. De l'autre, Sparte, soutien de toutes les oligarchies »². On remarque alors que la guerre du Péloponnèse n'est pas juste causée par l'impérialisme d'Athènes mais nous pensons que c'est le régime politique porté par Athènes (la démocratie) et par Sparte (l'oligarchie) qui a fait que toutes les cités du monde grec se sont vues obliger de se prononcer en faveur de la démocratie ou en faveur de l'oligarchie.

6. Un accord de paix ?

Malgré les désastres de la guerre, un accord de paix a été signé entre les Athéniens et les Lacédémoniens. Brasidas, le roi de Sparte, arrive à assiéger Amphipolis qui était sous le commandement de Thucydide, l'historien et l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse*. Cet échec athénien n'a pas eu une conséquence majeure sur Athènes si ce n'est l'exil de Thucydide, qui en profite pour commencer la rédaction de son œuvre

¹ *Ibid.*, p. 70

² *Ibid.*, p. 72.

historique. La conséquence majeure de cette défaite c'est la volonté de Cléon à reprendre Amphipolis et qui aboutit à nouveau à une défaite athénienne. Ce qui a conduit à un accord de paix c'est que Cléon et Brasidas ont tous deux trouvé la mort durant cette dernière bataille. « Une paix fut conclue pour cinquante ans aux termes de laquelle Athéniens et Lacédémoniens se restituaient réciproquement les territoires conquis, parmi lesquels Amphipolis. Ce traité de paix était peu après doublé d'un traité d'alliance (421 av. J.-C.) »¹.

7. Entre guerre et paix

Ce traité de paix était de nature fragile car deux forces s'opposent : d'une part, les gens de la campagne pour qui la guerre pendant dix ans a été pénible et qui souhaitent alors le maintien de la paix et suivent ainsi « Nicias, fils de Nikératos, qui avait acquis dans les dernières années de la guerre une bonne réputation de stratège »², et, d'autre part, les thètes (c'est-à-dire les plus pauvres de la cité) qui voient dans la guerre « une solde régulière et des avantages matériels »³. Ce clivage politique sera alors compris et exploité par Alcibiade – connu, entre autres choses, pour avoir été le disciple de Socrate et pour avoir fait des apparitions dans les dialogues platoniciens – afin de faire son entrée dans la vie politique d'Athènes : « [n]oble, riche, beau, intelligent, il avait tous les atouts entre ses mains »⁴, mais le seul obstacle qui pouvait lui poser quelques difficultés était la politique de Nicias qui préconisait le maintien de la paix. Ainsi comme en témoigne Thucydide, en dehors du fait qu'il a été mis à l'écart des négociations à cause de sa jeunesse, Alcibiade « s'était immédiatement dressé contre la paix, affirmant qu'on ne pouvait pas compter sur les Lacédémoniens, qui n'avait selon lui mis fin aux hostilités

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

que pour être libres d'abattre les Argiens, avant d'entrer à nouveau en guerre contre les Athéniens désormais isolés »¹.

8. L'expédition de Sicile : la guerre à nouveau

« Le prétexte de la rupture du traité de paix fut l'expédition athénienne en Sicile »². La Sicile n'a jamais été un territoire d'influence athénienne mais l'intérêt d'Athènes pour la Sicile vient du fait que la grande majorité des cités de l'île était d'origine péloponnésienne et la plus importante, à savoir Syracuse, était une colonie des Corinthiens, ennemis des Athéniens³. Alcibiade utilise cette situation et ce subterfuge pour proposer une expédition en Sicile, et ce qui sera le cas. Nicias cependant fera tout son possible pour essayer de convaincre les Athéniens de ne pas céder à la politique d'Alcibiade allant jusqu'à l'attaquer personnellement contre son âge et son intérêt dans cette guerre. Thucydide rapporte alors le discours de Nicias :

Il y a quelqu'un ici qui est ravi d'avoir été désigné pour commander et qui va sans doute, pour des raisons toutes personnelles, vous presser d'envoyer cette expédition, d'autant plus qu'il est encore trop jeune pour exercer un tel commandement. Il ne cherche qu'à éblouir avec son écurie de course et compte que ce poste l'aidera à subvenir à ses prodigalités. Ne l'écoutez pas lui non plus et ne lui fournissez pas l'occasion d'ajouter du lustre à sa vie privée en mettant la cité en danger. Songez que les hommes de cette espèce portent tort à l'État tout en dissipant leur fortune personnelle et que s'agissant d'une affaire aussi importante, on ne saurait admettre que des jeunes gens décident et se précipitent dans l'action.

Pour ma part, ce n'est pas sans inquiétudes que je vois ici les amis de ce personnage rassemblés à son appel et je demande donc de mon côté l'appui des citoyens plus âgés⁴.

On remarque alors l'extraordinaire opposition de Nicias qui va jusqu'au mépris d'Alcibiade. On note que dans cette citation, Nicias, afin de décrédibiliser et de ridiculiser Alcibiade, ne prononce pas une seule fois son nom, il se contente alors de « quelqu'un

¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 43.

² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Op. cit., p. 76.

³ *Ibid.*, p. 79

⁴ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VI, 12-13.

ici », « il », « les hommes de cette espèce », « des jeunes gens », « ce personnage »... Nicias se lance alors dans un véritable jeu rhétorique où l'attaque ne s'adresse plus contre les arguments mais contre l'auteur des arguments en méprisant son adversaire, comme on vient de le voir, mais aussi en soulignant sa jeunesse donc par extension son inexpérience dans ce domaine qui est censé être un domaine sérieux, réservé alors aux personnes expérimentées et âgées qui ont un sens du discernement, c'est-à-dire qui cherchent l'intérêt de l'État et non pas uniquement l'intérêt personnel. Malgré tous ses efforts pacifistes, Nicias n'a pas pu dissuader les Athéniens de se prononcer en faveur de l'expédition en Sicile. D'après Thucydide, en effet :

Tout le monde sans distinction se passionna pour l'entreprise. Les gens âgés espéraient qu'on ferait la conquête de cette terre qu'on allait attaquer, ou du moins qu'une force aussi considérable serait à l'abri des accidents. Quant aux hommes en âge de porter des armes, ils aspiraient à voir du pays et à faire connaissance avec cette contrée lointaine, dont ils comptaient bien revenir sains et saufs. La masse des petits gens appelés à servir pensaient à l'argent qu'ils allaient dès à présent gagner et aux conquêtes futures grâce auxquelles ils pourraient devenir les salariés perpétuels de l'État. L'enthousiasme de la majorité était tel que ceux qui désapprouvaient l'entreprise, craignant de passer pour de mauvais patriotes s'ils votaient contre elle, évitaient de se manifester¹.

La flotte en direction de la Sicile quitte Athènes en juillet 415. L'erreur qui semble avoir été commise durant cette expédition était d'envoyer trois chefs avec les pleins pouvoirs pour commander et qui avaient des stratégies absolument différentes : Nicias souhaitait une expédition qui jouerait sur la prudence ; Lamachos voulait pour sa part attaquer Syracuse au plus tôt avant qu'elle puisse s'armer et se fortifier ; et enfin Alcibiade voulait, quant à lui, envahir toute la Sicile. Finalement, c'est le plan d'Alcibiade qui a été adopté puisqu'il a été rejoint par Lamachos². L'enthousiasme des Athéniens va vite tourner au désastre. L'expédition de Sicile a été un échec total à cause de la détermination des Syracusains à résister. De plus, une accusation contre Alcibiade, après des manœuvres politiques soutenues par ses ennemis à Athènes, a obligé les juges à demander à Alcibiade d'abandonner son commandement et de rentrer à Athènes pour un procès. Alcibiade a été accusé effectivement de sacrilège car son nom a été prononcé comme ayant participé à des parodies des Mystères d'Éleusis et d'avoir mutilé tous les Hermès en

¹ *Ibid.*, VI, 24.

² Edmond Lévy, *La Grèce au V^e siècle*, *Op. cit.*, p. 109.

pierre puis placés aux portes des maisons. Nous parlions de manœuvres politiques contre Alcibiade car « ses ennemis, voyant là un moyen de se débarrasser d'un homme qui les gênait, firent ordonner un supplément d'enquête »¹ qui a amené les juges à ordonner à Alcibiade l'abandon de son commandement. Cependant, au lieu de rentrer à Athènes comme il lui a été ordonné, Alcibiade préfère plutôt s'enfuir et s'exiler dans le Péloponnèse. La flotte Athénienne se retrouve alors dépourvue de celui qui a orchestré et pensé l'expédition, en plus de la résistance des Syracusains, comme on l'a souligné plus haut, Athènes sombre alors assez vite dans le chaos et le rapport de Thucydide est assez explicite :

Quant aux prisonniers des latomies, ils furent, dans les premiers temps, fort rudement traités par les Syracusains. Parqués en grand nombres au fond d'une fosse étroite, ils eurent tout d'abord à souffrir du soleil et de la chaleur suffocante qui régnait dans ce lieu qu'aucun toit n'abritait. Ce furent ensuite, au contraire, les nuits froides de l'automne et ce changement de température favorisa parmi eux l'éclosion des maladies. Le manque d'espace les obligeait à tout faire au même endroit et, de plus, les cadavres de ceux qui avaient succombé par suite de leurs blessures ou du changement de température ou pour tout autre raison, gisaient pêle-mêle. L'odeur était donc intolérable. Ils souffraient aussi de la faim et de la soif, car, pendant, huit mois, on ne leur donna comme ration qu'un *cotyle* d'eau et deux *cotyles* de blé. Enfin, de tous les tourments qu'on peut endurer dans une captivité pareille, aucun ne leur fut épargné. Soixante-dix jours durant, ils vécurent ainsi tous ensemble. Puis, on laissa là les Athéniens et le petit nombre des Siciliens et des Italiens qui s'étaient joints à l'expédition, et on vendit les autres comme esclaves. Il est difficile de préciser le nombre total des prisonniers, mais il n'y en avait pas moins de sept mille. Ce fut là l'événement de plus considérable de cette guerre et même, à mon avis, de toute l'histoire grecque, triomphe glorieux entre tous pour les vainqueurs et catastrophe sans précédent pour les vaincus, qui avaient été défaits partout et de toutes les manières et qui endurèrent des souffrances qui n'eurent jamais rien d'ordinaire. Pour eux, le désastre était vraiment complet. Armée, flotte, tout avait été anéanti et, de tous ceux qui était partis, bien peu rentrèrent chez eux. Telle fut l'expédition de Sicile².

Il est évident que cette défaite extrêmement humiliante pour Athènes va, à nouveau, produire des bouleversements au niveau politique. La démocratie ainsi que les démocrates se verront comme cibles de la révolution oligarchique. La guerre a été causée par l'hégémonie d'Athènes qu'elle devait exercer sur tout le monde grec et qui était décidée par le démos afin de mener à bien le bon fonctionnement de l'empire démocrate athénien³.

¹ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 81.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 87.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 83.

Section III. Démocratie et tyrannie : le déclin de l'Empire

1. Face à la défaite de la démocratie : la première réponse oligarchique

Il est alors logique de considérer que les maux de la guerre sont causés par la démocratie directement et par la guerre elle-même indirectement, car sans la démocratie, la guerre n'aurait pas eu lieu. Les oligarques ont alors mené un véritable coup d'Etat où la terreur régnait en maître à Athènes. Les oligarques passaient à l'action et agissaient impunément après des assassinats ou des déportations. « Ils avaient fait assassiner l'homme qui leur paraissaient alors l'orateur le plus influent, un certain Androclès, ainsi que quelques-uns des démocrates les plus en vue »¹. Le régime démocratique a perdu tout son pouvoir :

(...) l'Assemblée, ainsi que le Conseil dont les membres étaient choisis par le tirage au sort tenaient encore séance, mais on ne leur soumettait plus que les mesures qu'avaient approuvées les conspirateurs. Qui plus est, ceux qui y prenaient parole étaient du complot et les discours qu'ils prononçaient avaient été soumis au préalable à l'examen de leurs amis. Aucune opposition ne se manifestait parmi le reste des citoyens, qu'effrayait le nombre des conjurés. Lorsque quelqu'un essayait malgré tout de les contredire, on trouvait aussitôt un moyen commode de le faire mourir. Les meurtriers n'étaient pas recherchés et aucune poursuite n'était engagée contre ceux qu'on soupçonnait. Le peuple ne réagissait pas et les gens étaient tellement terrorisés qu'ils s'estimaient heureux, même en restant muets, d'échapper aux violences².

A partir de ce moment, les choses se sont passées extrêmement vite étant donné la passivité du démos d'Athènes. A Colône, une assemblée a été convoquée où Peisandros a profité pour soumettre un projet pour une nouvelle constitution : « *les misthoi*³ étaient abolis, les conditions d'accès aux magistratures modifiées, une *boulè* de 400 membres désignés par cooptation remplacerait la *boulè* des Cinq-Cents dont les membres étaient

¹ *Ibid.*, p. 85.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 66.

³ Voir *supra* : la politique de la misthophorie instaurée par Périclès, p. 52.

tirés au sort »¹. Le projet a été adopté sans difficultés et le conseil des Cinq-Cents a été dissout.

Le véritable problème n'est pas encore réglé en réalité pour les oligarques car une grande partie de la flotte était à Samos et cette flotte comptait la majorité des partisans de la démocratie, et ils n'allaient très certainement pas accepter ce changement de constitution qui vient d'avoir lieu à Athènes.

Les Quatre-Cents firent en outre partir pour Samos dix émissaires chargés de rassurer l'armée et de lui expliquer que l'oligarchie n'avait pas été établie pour faire du mal à l'État et aux citoyens, mais au contraire pour assurer le salut de la cité tout entière (...). Les émissaires (...) se mirent en route aussitôt après la prise du pouvoir par les Quatre-Cents, qui craignaient que la masse des hommes servant dans la flotte ne refusât de se soumettre au régime oligarchique, et que de là-bas ne partît un mouvement de révolte qui les emporterait eux-mêmes. Ce fut effectivement ce qui arriva².

La révolte contre le régime oligarchique athénien va voir le jour à Samos où se trouvaient les soldats les plus attachés à la démocratie. Comme le rapporte Thucydide³, les soldats se sont réunis en assemblée et ont destitués du commandement tous ceux qu'on soupçonnait d'avoir des idées oligarchiques. D'autres stratèges ont été élus à l'exemple de Thrasyboulos et Thrasylos. Et c'est, encore une fois, la puissance de la flotte qui va jouer un rôle considérable dans cette révolte car grâce à cette flotte, les démocrates peuvent contraindre les cités de l'Empire d'Athènes à leur verser de l'argent « exactement comme si leur base se trouvait à Athènes »⁴.

C'est à ce moment où a été gracié Alcibiade – et marque son retour dans la vie politique d'Athènes – car l'un des chefs de la révolte, Thrasybule, était son ami et après l'avoir entendu parler « les soldats l'élirent aussitôt stratège en surnombre et s'en remirent à lui pour toutes les affaires »⁵. Cette manœuvre semble être un franc succès puisque peu de temps après, sous le commandement d'Alcibiade, la flotte triomphe sur la flotte péloponnésienne à Abydos. C'était alors la première victoire d'Athènes depuis la reprise de la guerre. Cependant, la fin de la première révolte des oligarques aura été

¹ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 86.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 72.

³ *Ibid.*, VIII, 76.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, VIII, 82.

causée par une flotte péloponnésienne. « En effet, la situation extérieure était grave : une flotte péloponnésienne s'avançait vers Salamine et menaçait de couper les relations d'Athènes avec l'Eubée »¹. Athènes était si peu préparée à cet affrontement qu'elle a subi un véritable désastre qui a conduit à la chute des oligarques. Ainsi, un régime de transition, celui des Cinq-Mille, a été installé avant de laisser place, une nouvelle fois, à la démocratie en 410. Bien que ce pouvoir de transition soit bref, Thucydide en fait le plus grand éloge à quelques pages de la fin de *La Guerre du Péloponnèse* :

Il paraît que jamais, de mon temps du moins, les Athéniens ne furent mieux gouvernés qu'au cours des premiers temps de ce régime, qui sut combiner sagement la démocratie et l'oligarchie. C'est cela en premier lieu qui permit à la cité de surmonter la crise qu'elle traversait. On vota en outre un décret autorisant Alcibiade et plusieurs autres exilés à rentrer².

Cette réconciliation politique d'Athènes ne va pas jouer un rôle important dans la suite de la guerre du Péloponnèse, en réalité, elle ne joue aucun rôle. La rencontre décisive qui plongera Athènes dans le chaos aura lieu à Aigos-Potamoi. La flotte athénienne a été complètement détruite et la quasi-totalité des stratèges de cette bataille ont été faits prisonniers. Athènes, alors, affaiblie et en manque de moyens, se remet à la négociation avec les Lacédémoniens. Ces derniers ont exigé la destruction des Longs Murs qui protégeaient Athènes ainsi que ceux du Pirée en plus de la loyauté que devrait manifester les Athéniens à l'égard des Lacédémoniens. Face à une volonté de paix, ou un manque de moyens pour résister, les Athéniens ont accepté les conditions des Lacédémoniens et Lysandre, général spartiate, entre dans le port avec sa flotte et se met à détruire toutes les murailles. « Ainsi s'écroulait la puissance d'Athènes, au terme d'une guerre qui avait duré plus d'un quart de siècle et dont la cité sortait ruinée et bouleversée »³.

¹ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Op. cit., p. 91.

² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 97.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Op. cit., p. 96.

2. Une nouvelle crise politique : la seconde réponse oligarchique

Le chaos à Athènes ne laisse rien présager de politiquement bon et la preuve en est que cette situation de l'après guerre du Péloponnèse ressemble étrangement au chaos provoqué par l'expédition de Sicile, dont nous avons déjà parlé¹. Comme on vient de le voir, Athènes a accepté une paix avec les Lacédémoniens bien que les conditions soient désavantageuses. Cependant, ces conditions ne disent absolument rien sur le régime politique qui doit régner à Athènes, et on assiste alors à la seconde révolution oligarchique. « Parmi les partisans de l'oligarchie il y a à la fois des hommes modérés comme Thérarmène et des hommes qui veulent un changement radical du pouvoir comme Critias [l'oncle de Platon] »². Ce nouveau régime politique est celui de la tyrannie des Trente « qui sont choisis parmi les amis de Thérarmène et de Critias »³. Les Trente contraignent à l'exil ceux que l'on soupçonnait d'avoir un enclin pour la démocratie et faisait régner alors un climat de terreur. Et l'exemple le plus marquant est la mise à mort de Thérarmène par son adversaire Critias. Critias, ayant peur de l'influence que pouvait avoir Thérarmène, oblige des hommes à cerner le conseil avec des poignards puis décide « lui-même d'aller effacer Thérarmène de la liste des Trois-Mille, c'est-à-dire de ceux qui théoriquement bénéficiaient de la pleine citoyenneté (...) »⁴. Ainsi dépourvu de ses droits, Thérarmène est jugé coupable puis condamné à mort en buvant la ciguë.

3. La reconquête du pouvoir et le retour de la démocratie

Les Trente règnent alors en toute impunité en semant l'horreur dans tout Athènes. Mais la reconquête du pouvoir se fera par les démocrates exilés par le régime

¹ Voir *supra*, p. 59-61.

² Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1995), p. 204.

³ *Id.*

⁴ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 103.

tyrannique des Trentes sous le commandement de Thrasybule – qui était déjà l'un des dirigeants de la révolte des soldats à Samos en 411 contre la première révolte oligarchique. Thrasybule arrive à réunir autour de lui sept-cent partisans qui ont réussi à reprendre le Pirée après une bataille contre l'armée des Trente. Cette reprise du Pirée est d'une importance capitale car le doute commençait à se répandre parmi les Athéniens, ce qui les obligeait à se méfier désormais du régime des Trente et commencer à voir un éventuel rapprochement avec les démocrates. Le roi de Sparte, Pausanias, ayant échoué dans son entreprise de chasser Thrasybule du Pirée décide finalement de jouer le rôle de réconciliateur entre les démocrates et les Trente. Les démocrates reprennent le pouvoir à Athènes en 403 en déclarant une amnistie complète pour tous les Athéniens qui ont été en faveur du régime des Trente « à l'exception des Trente eux-mêmes »¹. On aurait pu croire que ce régime démocratique était désormais loin de toute critique. Mais, peut-être, pour la première fois, on trouve une opposition contre cette démocratie qui se développe dans les entourages intellectuels et les écoles philosophiques (et non plus des opposants politiques) qui ont vu le jour à Athènes à l'image de « l'Académie platonicienne, pépinière d'hommes politiques et de penseurs et où l'on vénérât le souvenir de celui qui avait le premier posé le problème politique dans des termes nouveaux, le philosophe Socrate »².

4. Le contexte platonicien

Nous comprenons alors que Platon arrive sur la scène philosophique et politique avec un arrière-plan, un contexte, grave en vertu de tout ce que l'on a appris au cours de ce deuxième chapitre. Bien plus : le philosophe d'Athènes est issu d'une famille riche et célèbre qui a été sujette à la division politique à cause des conséquences désastreuses de

¹ Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, *Op. cit.*, p. 204.

² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 106-107.

la guerre du Péloponnèse, dont nous avons déjà parlé longuement¹. Les historiens s'accordent à dire que Solon, le grand poète et législateur athénien, était un ancêtre de Platon de son côté maternel ; Pyrilampe, le mari de sa mère, aurait été l'ami de Préclicès et un fervent défenseur de la démocratie et sans oublier les deux oncles de Platon, Critias et Charmide, qui étaient membres des Trente, régime tyrannique insoucieux du respect des lois et de la vie humaine². Étant donné sa famille et sa citoyenneté, on s'attendrait à ce que Platon fasse incontestablement carrière dans le domaine politique au sens habituel du terme.

Cependant, l'événement de 399, c'est-à-dire la condamnation et la mort de Socrate³, va orienter le choix de Platon quant au champ qu'il devait occuper au sein de la cité. C'est cet événement qui pousse Platon à ne pas exercer une carrière politique traditionnelle mais d'opter pour une attitude politique alternative, à travers la philosophie. On pourrait parler du statut d'un critique politique ou d'un critique de la politique. Mais en réalité Platon va beaucoup plus loin qu'une simple critique car il propose des alternatives à ce qui est suggéré par le contexte politique de son époque. La théorie du philosophe-roi, par exemple, est une proposition politique platonicienne qui viendrait remplacer la démocratie ou la tyrannie pour faire régner l'ordre, la justice et le savoir. En ce sens, nous retrouvons ce que nous disions plus haut, à savoir que l'opposition politique ne se fait plus par l'exercice du pouvoir et par la défense de certaines idées démocratiques, oligarchiques ou tyranniques... mais plus par un rapport intellectuel et philosophique à l'exercice même du pouvoir politique. Platon, à la tête de l'Académie, forme des hommes politiques par la connaissance et le savoir philosophiques, comme le disait si bien Claude Mossé⁴, et on ne peut donc pas parler d'un simple statut de *critique* puisque le maître et le disciple ont en vue *l'action politique* comme but de *l'enseignement philosophique*.

¹ Voir *supra*, p. 55.

² Voir Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011 (1996), p. 800.

³ Voir *supra*, p. 40-41.

⁴ Voir Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 106-107 : « l'Académie platonicienne, pépinière d'hommes politiques et de penseurs et où l'on vénérât le souvenir de celui qui avait le premier posé le problème politique dans des termes nouveaux, le philosophe Socrate ».

L'action politique se retrouve dans tous les textes de Platon mais également dans la forme dialogique des traités platoniciens. Dans un dialogue, l'auteur met forcément dans personnages en scène, qu'ils soient réels, fictifs ou un mélange entre la réalité et la fiction. Le fait que Socrate soit considéré comme le porte-parole de Platon dans la très grande majorité des dialogues n'est pas uniquement un hommage pour son maître et un respect pour la méthode dialectique socratique passant par le jeu des questions et des réponses, mais c'est avant tout un positionnement politique. C'est Socrate est le principal personnage des dialogues platoniciens, c'est pour défendre l'honneur du maître injustement mis à mort¹. La mort de Socrate laisse un véritable soupçon sur le caractère politique du procès du philosophe et en ce sens mettre au premier plan Socrate c'est une façon de se lever contre la démocratie athénienne et de porter l'image et le souvenir de Socrate comme un signe de contestation et de critique vis-à-vis de ce régime politique.

¹ Voir Jacques Brunschwig, Geoffrey Lloyd et Pierre Pellegrin, *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011 (1996), p. 801 : « Platon n'a jamais oublié que la démocratie restaurée avait mis Socrate à mort pour avoir "introduit des divinités nouvelles et corrompu les jeunes gens" ».

Troisième chapitre

-

La critique de la démocratie

« La recherche que nous entreprenons n'a rien d'ordinaire,
elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé ».

Platon, *République*, II, 368c.

Section I. La philosophie morale et politique

1. La philosophie politique pratique

Nous comprenons de fait que Platon subit une triple pression d'ordre politique : la pression historique liée au contexte et à l'époque du philosophe, la pression familiale liée au fait que les membres de sa famille sont soit en faveur de la démocratie soit en faveur de la tyrannie (et ancrés donc dans la vie politique de la cité) et la pression de la mort de son maître liée au soupçon du caractère politique du procès de Socrate. Il est somme toute logique que le corpus platonicien soit véhiculé par une finalité de type politique. Monique Canto-Sperber affirme que Platon est « le premier [...] à faire du philosophe politique le critique des réalités ambiantes et l'avocat de leur réforme »¹. Ce n'est pas une erreur d'affirmer cela. Mais il nous semble que cette assertion est incomplète. Platon est effectivement le premier à définir en quelque sorte le statut du critique de la vie politique présente, mais il est également le premier à l'incarner. Platon n'est pas dans une posture spéculative de la vie politique, au sens négatif du terme, par son statut de philosophie politique, mais il est dans l'agir et dans une attitude active par le biais de la philosophie en général et de la philosophie politique en particulier.

Nous parlons d'agir et d'action car Platon a compris une chose fondamentale et surtout nouvelle dans le domaine anthropologique et psychologique et le domaine politique, à savoir que ce qui cause la ruine dans l'âme humaine est identique à ce qui cause la ruine dans la cité². De toute façon, comme nous l'avons déjà dit précédemment,

¹ Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 273.

² *Ibid.*, p. 277 : « Car si les caractères de la justice sont plus gros, et donc plus visibles, dans la cité que dans l'individu, ils sont toutefois de même nature : les vertus politiques, les vices aussi, passions ou désirs, sont identiques aux vertus et aux vices privés ». Voir *supra*, p. 30-31. Et voir aussi la note 1, p. 32, concernant l'analogie platonicienne entre les parties de l'âme et les groupes humains dans la cité.

le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine¹.

Ainsi l'ordre et la réforme politiques ne sont-ils pas fondés sur l'ordre et la réforme des êtres humains. C'est la philosophie qui va nous permettre de connaître le bien et le mal et c'est donc grâce à la philosophie que l'on pourra effectuer une réforme humaine en vue d'une réforme politique.

2. L'éducation et la musique

C'est dans cette optique que Platon entreprend dans la *République* un programme pour la formation de la jeunesse en vue d'une formation politique car, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, la réforme politique passe par la réforme des individus qui composent la cité. Cette formation est un programme complet, c'est-à-dire qu'il a pour but de produire des philosophes, en façonnant l'esprit et le corps². La musique³ va nourrir l'esprit et la gymnastique façonnera le corps, et nécessairement dans cet ordre car Platon affirme : « Ne commençons-nous pas d'abord à assurer cette formation par la musique plutôt que par la gymnastique ? »⁴. Il ne nous semble pas nécessaire de voir une supériorité de l'âme sur le corps ici, l'interprétation serait alors erronée. Il y a une primauté de l'âme sur le corps dans le domaine de la παιδεία, de l'éducation.

¹ Platon, *Lettre VII*, 326a.

² Platon, *République*, II, 376e : « L'art de la gymnastique existe en effet pour le corps, et l'art de la musique pour l'âme ».

³ La μουσική, la musique, ne doit pas être comprise comme étant ce que nous connaissons aujourd'hui comme musique, c'est-à-dire l'art du chant et l'art de jouer d'un instrument uniquement. La μουσική englobe, d'une manière très générale, tout ce qui se rapporte à l'art des Muses comme la poésie ou la danse par exemple. Il nous semble que la traduction de la μουσική par le terme français musique est très réductrice quant au concept grec. Aujourd'hui, le terme qui pourrait se rapprocher le plus du concept de μουσική par le sens serait le terme de « culture ». Pour plus d'informations, voir Luc Brisson et Jean-François Pradeau, art. « Musique » dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 98-99.

⁴ Platon, *République*, II, 376e.

L'interprétation de Aldo Brancacci nous semble tout à fait intéressante en justifiant cette primauté de l'âme sur le corps en faisant entrer en compte le système de la réceptivité :

La priorité de la sphère de l'âme sur la sphère physique semble reposer dans ce texte sur le fait qu'il existe une réceptivité de l'âme antérieure à la réceptivité du corps, peut-être en ce sens que celui-ci n'est réceptif que lorsqu'il est suffisamment formé pour pouvoir être modelé par la gymnastique¹.

La seconde raison de cette primauté relève d'un point de vue purement platonicien, à savoir que l'âme peut agir sur le corps afin de le rendre meilleur et non pas le contraire. Ainsi, « ce n'est pas le corps, si fiable soit-il, qui rend par sa vertu propre l'âme bonne, mais c'est au contraire l'âme bonne qui, par sa vertu, procure au corps ce qui le rendra le meilleur possible »². Cette *direction* de la formation (c'est-à-dire s'occuper d'abord de l'éducation de l'âme et ensuite viendra le moment du façonnement du corps) est tout à fait logique. Le souci de Platon dans la *République* est de former des hommes, des citoyens, aux caractères exemplaires pour produire une cité juste. La παιδεία, l'éducation, des enfants débute « dès l'enfance, et [dure] tout au long de leur vie »³, et on peut penser ainsi que les enfants sont plus disposés à recevoir une éducation de l'âme plutôt qu'une éducation physique dès le plus bas âge.

3. La musique et la politique

La musique a toujours eu une sorte de caractère *magique* dans les consciences humaines qui s'adresserait directement à l'âme. Ne dit-on pas d'ailleurs aujourd'hui que la musique à l'art d'adoucir les mœurs et de panser les chagrins ? A l'époque de Platon, y compris avant, ce préjugé sur le caractère enchanteur de la musique était déjà présent car les anciens Grecs pensaient que c'est par son chant qu'Orphée aurait séduit les

¹ Aldo Brancacci, « Musique et philosophie en *République* II-IV » dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir), *Etudes sur la République de Platon*, I, *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 91-92.

² Platon, *République*, III, 403d.

³ Platon, *République*, III, 403c.

animaux¹. Avant Platon, la musique a déjà été l'instrument d'enseignement dans les écoles philosophiques. Nous pensons à la secte pythagoricienne par exemple qui tire sa source de l'orphisme. Nous n'allons pas nous attarder sur la musique dans l'enseignement de Pythagore, car ce n'est pas notre propos, mais nous l'indiquons rapidement pour insister sur le fait que Platon n'est pas en train de révolutionner le monde de l'enseignement en choisissant la musique comme moyen d'instruction. La musique était déjà utilisée pour former et éduquer les citoyens bien avant Platon².

Si Platon n'a rien inventé concernant l'éducation par la musique, comme nous l'avons dit, il semble que le lien entre la musique et la politique soit un avis plutôt minoritaire dans la culture grecque ancienne. Platon affirme alors que « nulle part les modes de la musique ne sont ébranlés sans que ne soit ébranlées par le fait même les lois politiques les plus élevées, comme l'affirme Damon, et c'est aussi ma pensée »³. Pour le dire avec les mots très justes de Evaghélos Moutsopoulos au sujet de Damon d'Athènes mais qui s'applique aussi à Platon, puisque Platon a fait référence à Damon dans notre citation précédente de la *République* : « La musique, selon Damon, forme l'esprit en lui imprimant la notion de vertu et celle de stabilité politique ; elle concerne, par conséquent, la vie de la communauté et de l'État »⁴. En d'autres mots, la musique agit sur l'homme directement et sur l'État à travers l'homme.

¹ A titre anecdotique, nous signalons que Platon compare de manière très ironique le sophiste Protagoras à Orphée, le héros du chant, dans le *Protagoras*, 315b : « Protagoras entraîne à sa suite, de chacune des cités par lesquelles il passe, en les charmant de sa voix, tel Orphée : et charmés par sa voix, ils le suivent ».

² Pour plus d'informations au sujet de la musique comme moyen d'enseignement dans la période préplatonicienne, nous renvoyons à l'œuvre très complète de Evaghélos Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989 (1959). Consulter en priorité les pages 166 à 174.

³ Platon, *République*, VI, 424c.

⁴ Evaghélos Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Op. cit., p. 217.

4. La gymnastique

On comprend alors aisément que le bien de l'État passe incontestablement par la bonne éducation des gardiens – c'est-à-dire des futurs dirigeants de la cité – qui elle-même passe par la musique, comme on l'a vu.

Car s'ils sont bien éduqués et qu'ils deviennent des hommes mesurés, ils discerneront aisément toutes ces recommandations, de même que tout ce qu'à présent nous laissons de côté – la possession des épouses, les mariages et la procréation – et ils sauront qu'il faut en ces choses agir le plus possible en conformité avec le proverbe qui veut qu'entre amis, tout est commun¹.

La musique, selon Platon, apporte ainsi un certain ordre grâce au rythme et à l'harmonie qui « pénètrent au fond de l'âme »². Afin de former les jeunes citoyens de manière complète, il faudrait conjuguer ou combiner avec la musique (qui s'adresse à l'âme), la gymnastique (qui s'occupe de façonner le corps) car après « la musique <et la poésie>, c'est par la gymnastique qu'il faut former les jeunes gens »³.

Tout comme pour la musique, il nous semble important de préciser ce qu'il faut entendre ici par gymnastique. La gymnastique n'est pas à comprendre comment on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire principalement une forme de sport où les athlètes disputent des compétitions et des jeux olympiques. Pour Platon, il s'agit d'un certain mode de vie afin de former à la πολιτική τέχνη, l'art politique, et la πολεμική τέχνη, l'art de la guerre, dans la mesure où ces deux arts sont liés pour les anciens Grecs.

Nous trouvons dans la page de la *République* dans laquelle Platon explique l'éducation par la gymnastique la justification à nos propos⁴. Platon ne prescrit, effectivement, pas uniquement des exercices physiques pour *former* le corps. Il s'agit d'un programme complet, une sorte de *style de vie* qui mêle à la fois des exercices physiques ou sportifs (comme on peut le dire de nos jours) et un véritable régime alimentaire. L'ivresse est, en effet, interdite pour les gardiens ainsi que la luxure. Leur nourriture ne doit pas les alourdir et les endormir car en tant que « athlètes de la guerre,

¹ Platon, *République*, VI, 423e-424a.

² *Ibid.*, III, 401d.

³ *Ibid.*, 403c.

⁴ *Ibid.*, 403c-404e.

(...) [ils] doivent demeurer en alerte et développer pour leur œil et leur oreille la plus grande acuité »¹ de façon à être toujours prêt à défendre la cité.

5. La musique et la gymnastique, l'âme et le corps

Plus loin dans la *République*, Platon insiste encore sur la très nette différence qui existe entre la gymnastique en vue d'une éducation (de type platonicien) et la gymnastique dans le but d'avoir uniquement une bonne condition physique, par exemple, en vue d'une compétition entre des athlètes :

Quant aux exercices et aux efforts requis par la gymnastique, il ne s'y engagera qu'avec l'objectif d'éveiller l'ardeur morale de sa nature, plutôt que la force physique et, contrairement aux autres athlètes, il ne s'astreindra pas aux régimes et aux exercices à seule fin d'y gagner une vigueur physique².

On pourrait nous objecter ici, légitimement, la chose suivante : nous avons dit plus haut que la musique forme l'âme alors que la gymnastique façonne le corps ; cependant, ici, nous parlons de « éveiller l'ardeur morale », et cette qualité est de l'ordre de l'âme et non pas du corps. D'autant plus que Platon soutient, et nous l'avons déjà dit, que c'est l'âme qui peut agir sur le corps et non pas le contraire³.

Tout d'abord, nous disons que nous maintenons ce que nous avons dit plus haut et qui a été rappelé dans la formulation de l'objection. Il nous semble que la contradiction n'est qu'apparente. Comme nous le savons, la formation par la gymnastique vient après la formation par la musique⁴. On peut alors penser que l'âme est assez formée par la musique pour qu'elle soit réceptive à une éducation y compris par la gymnastique. En fait,

¹ *Ibid.*, 404a.

² *Ibid.*, 410b. Nous soulignons.

³ Voir *Ibid.*, 403d.

⁴ *Ibid.*, 410b : « Celui qui est formé en musique <et en poésie> ne poursuivra-t-il pas l'art de la gymnastique sur les mêmes pistes (...) ? »

pour le dire de manière plus simple : la gymnastique a en effet vocation à façonner le corps en vue de former l'âme.

La musique et la gymnastique doivent alors être combinées et utiliser ces deux arts en un juste équilibre afin de former le dirigeant parfait. Il est alors impératif, dans le texte platonicien, de ne pas se consacrer entièrement à une des deux disciplines et délaisser complètement l'autre. Car ceux « qui s'adonnent exclusivement à la gymnastique parviennent à une disposition d'une excessive *brutalité*, alors que ceux qui se consacrent uniquement à la musique <et à la poésie> deviennent plus *mous* que ce qui est bon pour eux »¹. C'est donc cette brutalité et cette mollesse qu'il faudrait canaliser dans l'âme du futur dirigeant de la cité grâce à l'éducation musical et gymnastique :

Et pourtant (...) cette brutalité tient de cet élément d'ardeur morale de leur nature, et s'il est élevé correctement, cet élément devient courageux, alors que s'il est rendu à l'excès, il devient rude et insupportable, comme on peut le prévoir. (...). Et la douceur ne caractérise-t-elle pas le naturel philosophe qui, trop relâché, devient exagérément mou, alors que s'il est bien élevé, il demeure doux et ordonné².

Étant donné que les gardiens doivent « posséder ces deux naturels »³, c'est-à-dire, le naturel philosophe et le naturel ardent, c'est une obligation de les harmoniser en vue de former le dirigeant le plus compétent pour décider dans la cité. La musique et la gymnastique prennent donc soin de l'âme en transformant, respectivement, la brutalité et la mollesse en courage et douceur. On comprend alors que ces deux arts (de la musique et de la gymnastique) ne sont pas « donnés pour l'âme et le corps, si ce n'est de manière complémentaire »⁴, le but étant d'harmoniser l'un avec l'autre et de produire un être avec une âme ordonnée et un corps préparé pour se charger de la direction de la cité.

¹ *Ibid.*, 410d. Nous soulignons.

² *Ibid.*, 410d-e.

³ *Ibid.*, 410e.

⁴ *Ibid.*, 411e.

6. L'éducation contre la démocratie

On voit alors que le projet politique platonicien n'est pas juste une simple critique de la démocratie de manière spéculative. Tout le début de la *République* peut paraître anecdotique ou complètement utopique... En réalité, le programme de l'éducation et de la formation des dirigeants n'est pas juste un programme pour la fondation d'une cité juste. L'éducation en vue d'une finalité politique est déjà une critique de la démocratie. Le préjugé populaire et grec des V^e et IV^e siècles c'est qu'il n'y a pas de formation politique dans un système démocratique puisque chaque citoyen peut s'exprimer, débattre et voter. La παιδεία platonicienne véhicule cette idée selon laquelle le gouvernement de la cité est destiné à une élite (et non pas à l'ensemble du peuple) qui a été formée à la chose politique (et non pas une compétence reçue en partage par les dieux).

C'est, nous semble-t-il, sous le prisme de l'éducation des gardiens qu'il faudrait lire la critique platonicienne de l'évolution de la démocratie athénienne dans le *Gorgias*. Dans ce passage, Périclès, Cimon, Miltiade et Thémistocle¹ sont explicitement nommés et dont nous avons longuement parlé tout au long du chapitre précédent. Socrate reproche alors à Calliclès de faire « l'éloge d'hommes qui ont nourri les Athéniens et qui les ont comblés de tout ce dont ils avaient envie »², en d'autres termes, Socrate critique le fait que les démocrates d'Athènes n'ont rien fait d'autre que tenter de contenter les envies et les demandes du δῆμος, du peuple, sans se soucier de savoir si la politique qu'ils mènent était une politique juste. Ainsi, « sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tribus, et d'autres *vanités* du même genre »³. La politique des démocrates est donc plus une politique artificielle

¹ Platon, *Gorgias*, 515d.

² *Ibid.*, 518e.

³ *Ibid.*, 519a. Nous soulignons. Le terme « vanités » tente de rendre compte du vocable grec φλυαριῶν. Il nous semble que le terme choisi par Monique Canto-Sperber ne reflète pas tout à fait le concept grec. Les φλυαριῶν pourraient davantage s'apparenter à des « niaiseries » plutôt qu'à de simples vanités. Il nous semble que le caractère absurde et sot des constructions véhiculé par le terme « niaiseries » nous rapproche de manière considérable de la critique violente de Platon contre les démocrates d'un côté et la conception platonicienne de la cité idéale de l'autre. Nous rappelons que, pour Platon, une cité commence à s'incliner vers l'excès et la luxure dès qu'elle cherche à s'agrandir et à vouloir des bienfaits autres que les

qu'une politique de fond. Une politique de *fond*, comme nous l'avons appelée, consiste en la transformation et l'amélioration des citoyens, chose que Périclès n'a pas réussi à faire, à en croire Platon : les « Athéniens sont devenus plus sauvages, ils sont devenus aussi plus injustes et plus mauvais »¹. Claude Mossé a exprimé cette idée dans des termes tout à fait appropriés : « Si Miltiade, Cimon, Thémistocle, Périclès avaient été de bons politiques, ils auraient rendu les Athéniens meilleurs. (...). Il faut donc admettre qu'ils n'étaient pas dignes de conduire la cité sur les voies de la justice »². En réalité, il est tout à fait normal que Périclès échoue dans son entreprise car il n'est pas *philosophe*³. Périclès ne pouvait pas rendre les citoyens vertueux si lui-même ignore la conception du bien, à l'instar des sophistes qui veulent enseigner la vertu sans pouvoir la définir de manière claire.

Nous disons que cette critique doit être lue à travers le programme platonicien de l'éducation des gardiens car Platon a la prétention de remonter à l'origine du mal politique. Souvent, quand une crise politique advient, l'accusation se porte toujours contre l'homme qui est en place, à la tête de l'État. Or, Platon estime que la décadence d'Athènes résulte directement des fondateurs de la démocratie car ce sont eux « les vrais responsables »⁴ en vertu de leur incapacité à améliorer les citoyens. De fait, on comprend mieux ici le projet de Platon quant à l'éducation des dirigeants. Il s'agit de s'attaquer à la source du problème, à savoir l'origine du mal politique.

quatre besoins naturels et fondamentaux, à savoir se nourrir, se loger, se chauffer et se vêtir. Voir Platon, *République*, II, 369b-376d.

¹ *Ibid.*, 516d.

² Claude Mossé, *Le procès de Socrate*, Bruxelles, Complexe, 1987, p. 83.

³ Platon reconnaît tout de même un certain *talent* chez Périclès. C'est évidemment en contemplant les astres que l'on acquiert la perfection dans sa τέχνη, son art, étant donné que l'on consacre toute son attention au monde intelligible, cet ὑψηλόνουν « élévation de pensée » (*Phèdre*, 270a) reflète alors l'abandon du sensible pour se consacrer à la spéculation sur la φύσις, la nature. La spéculation sur la φύσις revient donc à se tourner vers l'ἀρχή, l'origine, à savoir les Idées. Si Périclès a connu une telle renommée dans le domaine politique et oratoire, c'est justement parce qu'il a su combiner « ses qualités naturelles » et les « spéculations » (*Id.*). Platon explique alors les exploits de Périclès, que nous avons vu en partie dans le chapitre précédent, par le fait qu'il a côtoyé Anaxagore qui lui a transmis le réflexe des spéculations météorologiques. Cette attitude spéculative lui a valu un ὑψηλόνουν mais également le fait d'échapper à « la routine » (*Ibid.*, 270b) politique. Cependant, étant donné que Périclès n'est pas philosophe au sens stricte, il ne peut pas diriger convenablement la cité et il ne pourra pas rendre les citoyens meilleurs.

⁴ Platon, *Gorgias*, 519a.

Section II. La constitution idéale

1. La liberté

Platon voit dans la *liberté*, le « bien » de la démocratie, un aspect du mal politique. Platon ne critique évidemment pas la liberté en tant que concept mais il critique le fait que la liberté véhiculée dans le régime démocratique tend inévitablement vers l'excès et donc tend vers sa ruine, au même titre que l'excès de richesse conduit à la ruine de l'oligarchie¹.

Le Fondateur de l'Académie ne critique pas en effet la liberté au profit de la servitude des citoyens. Platon propose une politique de la *mesure* dans le sens où la constitution idéale se situe entre la tyrannie et la démocratie :

Lorsque nous avons pris en considération une certaine mesure pour chacune d'elles, pour les Perses dans le domaine de l'autoritarisme et pour les Athéniens dans le domaine de la liberté, nous nous sommes rendus compte que c'était alors une réussite ; en revanche quand chacune d'elles poussait les choses à leur paroxysme, les uns de la servitude, les autres de son contraire, ce n'était un succès ni pour les uns ni pour les autres².

On comprend de ce fait que Platon est peut-être le premier intellectuel à penser la politique en terme de *clivages*. La conception classique de la vie politique est annoncée par Thrasymaque dans les toutes premières pages de la *République*. Thrasymaque affirme en effet que « tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour tous les

¹ Platon, *République*, VIII, 562c-d : « Eh bien (...) et c'est ce que je m'apprêtais à dire, n'est-ce pas le désir insatiable de ce bien et la négligence de tout le reste qui déstabilisent cette constitution politique et la mettent en situation de recourir nécessairement à la tyrannie. (...) Quand une cité gouvernée démocratiquement et assoiffée de liberté tombe par hasard sous la coupe de mauvais échansons et s'enivre du vin pur de la liberté, dépassant les limites de la mesure, alors ceux qui sont au pouvoir, s'ils ne sont pas entièrement complaisants et ne lui accordent pas une pleine liberté, elle les met en accusation pour les châtier comme des criminels et des oligarques ».

² Platon, *Lois*, III, 701e-702a

autres régimes politiques »¹. La pensée de Thrasymaque témoigne du caractère simple, pour ne pas dire simpliste, de sa conception de la vie politique et publique. L'idée exprimée ici est que le système établi ne cherche que l'intérêt des dirigeants de la constitution en question. L'introduction d'une pensée par un clivage entre « la servitude et la liberté »² dans la pensée politique témoigne du fait que Platon ne cherche pas à instaurer une nouvelle cité, semblable à toutes les autres, basée sur l'intérêt personnel, comme le pense Thrasymaque, mais sur la *justice* et l'*intérêt de la cité*.

Cette pensée par clivage nous réconforte dans notre idée disant que Platon n'est pas juste dans une attitude spéculative, c'est-à-dire un observateur de la vie politique et qui se contente de décrire de manière *utopique* ce que serait la constitution idéale.

Si nous parlions plus haut de mesure entre la tyrannie et la démocratie c'est parce que Platon a compris qu'il fallait alléger la tyrannie perse et durcir la démocratie athénienne. C'est ce qui est exprimé littéralement dans un extrait des *Lois* : « l'Empire [perse] n'est pas dirigé comme il faut, parce que le peuple est maintenu dans un état de servitude trop grand et que les dirigeants ont un pouvoir excessif [et] une liberté absolue vis-à-vis de toute autorité ne l'emporte pas »³. Pour l'expliquer d'une manière plus judicieuse et plus précise, nous empruntons les mots de Marcel Piérart dans *Platon et la cité grecque* quand il affirme, à juste titre :

Une constitution habilement bâtie doit réaliser un subtil mélange de ces deux principes également nécessaires à la bonne conduite des États : l'autorité et la liberté. A l'appui de sa thèse, Platon apporte l'exemple de la Perse, d'une part, qui a péri de trop d'autorité, et d'Athènes, de l'autre, dont le défaut est d'avoir accordé ses faveurs exclusivement à la liberté. Méditant sur la constitution d'Athènes, il va donc essayer de lui apporter le contrepoids de l'autorité⁴.

Si l'autorité abusive et l'excès de liberté sont critiqués c'est uniquement, nous semble-t-il, par esprit d'anticipation qui est propre à Platon. On appréhende facilement, en effet, le fait que l'autorité abusive tend inévitablement vers la tyrannie et l'excès de liberté

¹ Platon, *République*, I, 338e.

² Platon, *Lois*, III, 694a.

³ *Ibid.*, 698a.

⁴ Marcel Piérart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (Bruxelles, Académie royal de Belgique, 1974), p. 470.

conduit incontestablement à l'anarchie. C'est donc pour éviter le mal de la tyrannie et de l'anarchie que Platon anticipe la critique de ses deux orientations politiques en critiquant d'ores et déjà leurs principes, à savoir l'autoritarisme et la liberté.

2. La démocratie est une théâtrocratie

On comprend alors que si la cité a un pouvoir excessif dans un système autoritaire, les citoyens seraient dans un état d'assujettissement et cela va provoquer des tensions internes et des troubles politiques pour ne pas parler de révoltes ou de rebellions¹. Il en est de même pour le régime démocratique régi par une liberté excessive. La politique et la démocratie deviennent ainsi une « théâtrocratie »² en ce sens que

[l]es gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'imprudance. En effet, cesser de craindre l'opinion d'un meilleur par effronterie, c'est là vraiment l'imprudance dépravée, résultant d'une liberté par trop audacieuse³.

Cette théâtrocratie n'est pas uniquement le fruit de l'incompétence des citoyens. C'est aussi le lieu de l'expression du πάθος, de la passion et de l'affect. C'est dans le *Gorgias* qu'on trouve cette idée. Platon stipule effectivement la chose suivante :

A l'Assemblée, si tu dis quelque chose, et si Démos d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que Démos d'Athènes veut que tu dises. En face du jeune

¹ Nous rappelons que Platon ne tente pas uniquement de faire régner la paix entre les cités grecques, mais il proscriit *stricto sensu* la guerre entre les Grecs. Voir Platon, *République*, V, 470a : « Mais que dire de la dévastation de la terre grecque par les armes et de la destruction des maisons par le feu ? » De même, Platon interdit l'ἀνδραποδιός, c'est-à-dire réduire un Grec en esclavage (*Rép.*, V, 469b)... Ces recommandations très précises concernant les discordes entre Grecs ont pour rôle de prévenir d'un éventuel retour aux horreurs provoquées par la guerre du Péloponnèse allant même à l'encontre de la justice, de la piété et du respect des morts. Le retour à un ancien droit de la guerre, qui ne respecte ni les lois divines ni les lois humaines, pourrait effectivement faire replonger la Grèce entière dans la démesure et la guerre. Cf. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 52.

² Platon, *Lois*, III, 701a.

³ *Ibid.*, 701a-b.

et beau Démos, fils de Pylampe, tu te comportes de la même façon. Car tu es incapable de t'opposer aux volontés et aux déclarations de ton bien-aimé¹.

On voit alors que parler en Assemblée dans un régime démocratique ne peut pas être *objectif*, en ce sens que l'on ne vise pas le bien et la justice dans ses propos et ses idées. Ainsi, si un ami ou un parent nous contredisait sur une affaire publique, nous changerons d'avis inévitablement pour ne pas offenser l'ami ou le parent en question. Ce que Platon condamne dans ce passage n'est pas le fait de changer d'avis, mais la *raison* du changement d'avis étant donné qu'il est motivé par un affect et un sentiment et en aucun cas l'idée de bien et de justice. Avec ce jeu de mot sur le terme *Démos*², que l'on reconnaît et que l'on rattache à l'ironie socratique, Platon annonce un problème majeur qui va occuper le domaine de la philosophie politique moderne et contemporaine, à savoir la problématique du *despotisme de la majorité* en démocratie³.

3. La mesure politique et le procès d'utopie

La critique de la démocratie n'est pas formulée car elle ne répond pas aux exigences d'une conception idéaliste et imaginaire d'un système politique. La cité

¹ Platon, *Gorgias*, 481e.

² Platon, par l'intermédiaire de Socrate, s'amuse effectivement avec le double sens en grec ancien du mot δῆμος qui renvoie soit à un nom propre, soit à un nom commun. Socrate rappelle donc à Calliclès qu'il ne pourra pas contredire, en Assemblée, Démos, fils Pylampe, son ami, tout comme il sera dans l'incapacité d'aller contre l'avis du Démos d'Athènes, le peuple.

³ Le despotisme de la majorité (ou la tyrannie de la majorité) est un problème auquel se sont confrontés tous les penseurs et les philosophes politiques qui cherchent à trouver une justification de l'adoption d'un avis plutôt qu'un autre dans le domaine public sous le règne d'un régime démocratique. Le despotisme de la majorité est une conséquence, qui peut être nuisible, de la souveraineté du peuple. Étant donné que le peuple possède le pouvoir, la majorité peut en effet opprimer la minorité y compris si c'est la minorité qui semble avoir l'avis le plus juste. Voir, par exemple, Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, partie 2, chap. 7, p. 376 : « Qu'est-ce donc une majorité prise collectivement, sinon un individu qui a des opinions et le plus souvent des intérêts contraires à un autre individu qu'on nomme la minorité ? Or, si vous admettez qu'un homme revêtu de la toute-puissance peut en abuser contre ses adversaires, pourquoi n'admettez-vous pas la même chose pour une majorité ? Les hommes, en se réunissant, ont-ils changé de caractère ? Sont-ils devenus plus patients dans les obstacles en devenant plus forts ? Pour moi je ne le saurais le croire ; et le pouvoir de tout faire, que je refuse à un seul de mes semblables, je ne l'accorderai jamais à plusieurs ».

platonicienne n'est donc plus un idéal utopique comme on peut le suggérer, voire le critiquer, mais il s'agit du juste milieu entre deux extrêmes, à savoir le pouvoir trop répressif de la tyrannie et le laxisme trop libéral de la démocratie.

Ce projet du juste milieu ou de la juste mesure dans le domaine politique n'est pas une théorie inédite dans les *Lois*, mais Platon en a déjà exposé les fondements théoriques dans les dernières lignes du *Politique*. « Là où il faut un seul chef, il faut choisir pour diriger l'homme qui possède ce double caractère »¹, à savoir le caractère modéré et le caractère fougueux. Car les premiers, les modérés, « sont des gens très circonspects, justes et conservateurs, mais à qui il manque le mordant et cet allant vif qui mène à l'action » alors que les seconds, les fougueux, « manquent davantage que les autres de justice et de circonspection, mais, lorsqu'il faut agir, ils ont plus d'allant que personne »². Ainsi la juste mesure sous-entend-elle le « mélange »³ des deux caractères car « le tissu qu'ourdit l'action politique est achevé lorsque les mœurs des hommes fougueux et des hommes modérés sont prises ensemble dans l'entrecroisement à l'angle droit de leurs fils »⁴.

Le procès que l'on a fait à Platon au sujet de l'utopie de sa vision politique nous semble ici complètement nul quand on comprend les origines de sa pensée⁵. Il n'y a rien dans les écrits ou les théories de Platon quelque chose qui laisserait comprendre que la cité idéale est vraiment *idéale* en ce sens que c'est tellement *parfait* que cela en devient irréalisable. Platon part du principe que la cité est d'ordre pratique et non pas théorique. C'est cette idée qui a fait dire à Henri Joly, et que nous trouvons tout à fait cohérent, que la « vérité de la cité, inscrite dans les principes de la *politeia* platonicienne, dément déjà le *procès d'utopie* »⁶. En dehors du fait qu'appliquer l'utopie à Platon soit un anachronisme évident, il n'y a rien dans les descriptions platoniciennes de la cité idéale quelque chose

¹ Platon, *Politique*, 311a.

² *Ibid.*, 311a-b.

³ *Ibid.*, 311a.

⁴ *Ibid.*, 311b-c.

⁵ Il y a évidemment des innovations que Platon a introduites dans son programme politique comme l'éducation des jeunes par la musique et la gymnastique, fonder l'autorité étatique sur le savoir et la philosophie tout en rassemblant dans le dirigeant le caractère modéré et fougueux... etc. Nous parlons ici du modelage de la cité en prenant ses distances avec les inconvénients de la tyrannie et les défauts de la démocratie pour produire une cité basée exclusivement sur la justice.

⁶ Henri Joly, *Le renversement platonicien*. Logos, épistème, polis, Paris, Vrin, 1974, p. 311.

qui témoignerait de *considérations idéales* comme on le comprend *aujourd'hui*. Les termes en grec ancien expriment l'idée de l'excellence¹, de supériorité dans le gouvernement², de bonté³, de beauté⁴, de meilleure constitution⁵... On comprend ainsi que Platon n'a pas en tête l'idée de fonder une cité qui est absolument parfaite, mais il cherche à voir dans les régimes politiques qu'il a analysés comment prendre les avantages et délaisser les inconvénients de chaque système afin de poser la constitution qui sera la plus à même de faire régner la justice et la paix entre tous les citoyens. De plus, la prise en compte de la nature humaine, comme on l'a dit plus haut, à savoir que la réforme politique passe par l'étude de l'homme⁶, témoigne du caractère *pratique* des spéculations politiques platoniciennes.

4. Le gouvernement des philosophes

C'est donc d'un point de vue tout aussi pratique que Platon recommande ou ordonne de confier le gouvernement aux philosophes. Cette idée du philosophe-roi ne nous semble pas être une originalité platonicienne absolue. Nous voyons effectivement une continuité entre les spéculations socratiques et les conclusions platoniciennes. Dans notre premier chapitre, nous avons particulièrement insisté sur l'idée socratique qui stipule que la philosophie est ce qui donne la compétence dans le domaine politique pour mieux apprécier les assertions de Platon concernant le philosophe-roi. Ici, on ne peut vraiment pas, à notre avis, reprocher à Platon de trahir l'idée de Socrate. Nous ne voyons qu'une continuité entre Socrate et Platon dans le domaine politique. Platon traduit pratiquement les avis théoriques de Socrate tout en restant fidèle au principe, à savoir la légitimité politique ne relève ni de la richesse, ni de la force... mais du savoir.

¹ Platon, *République*, IV, 427e : « πόλις... τελῶς ἀγαθὴ ».

² *Ibid.*, 543a : « ἡ μελλούση ἄκρως οἰκεῖν πόλις ».

³ *Ibid.*, 543c : « ἀγαθὴ πόλις ».

⁴ *Ibid.*, 543d : « καλλίῳ ἔτι ἔχων εἶπεῖν πόλιν ».

⁵ Platon, *Lois*, IV, 712a : « πολιτεία ἡ ἀρίστη ».

⁶ Voir *supra*, p. 71-72.

Grâce au savoir, le philosophe-roi pourra et fera « rapprocher le réel de la perfection »¹ dans le domaine éthique, politique et juridique². Il sera formé par la cité elle-même pour la servir ensuite. Cette dernière phrase peut être problématique, car si la cité fabrique le philosophe-roi pour elle-même « on ne voit pas très bien comment, dans une cité ordinaire, on pourra trouver, pour la première fois, un philosophe-roi »³. Cette objection n'est évidemment pas dénuée de sens, mais elle rejoint la remarque que l'on avait faite à Monique Canto-Sperber concernant le caractère non pas uniquement critique mais l'aspect actif de l'attitude de Platon⁴. Dans cette objection, on cherche alors à comprendre comment est-ce que le premier philosophe-roi a été formé. Car, effectivement, sans la cité idéale, il ne peut pas y avoir de philosophe-roi et sans philosophe-roi, il n'y aura pas d'éducation en vue de former les gardiens de la cité idéale. On se retrouve donc dans un cercle vicieux. Il est aisé de le transformer en cercle vertueux si l'on considère que Platon n'est pas dans une attitude théorique mais pratique. Platon pourrait alors être considéré comme le premier philosophe-roi⁵.

Platon a prouvé dans ses écrits qu'il avait cette science royale puisqu'il l'explique et la met en pratique en décrivant la cité idéale, en mettant en garde contre les poètes qui mentent, en cadrant le discours théologique pour ne dire que ce qui est convenable au sujet des dieux... Ceci n'est pas un travail d'un simple critique de la politique, comme le disait Monique Canto-Sperber, mais il s'agit davantage d'un praticien de la politique. Étant donné que Platon est dans le domaine de la *πραξις*, l'acte ou l'agir, politique, on ne peut plus se confronter à un cercle vicieux puisqu'il y a eu bel et bien un premier modèle de philosophe-roi.

¹ Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque, Op. cit.*, p. 284.

² Dans notre travail de recherche, nous n'avons pas jugé indispensable de différencier le domaine éthique, politique et juridique étant donné que nous travaillons sur les anciens Grecs. Voir Henri Joly, *Le renversement platonicien, Op. cit.*, p. 273 : « il faut rappeler que pour les anciens l'éthique, le politique et le juridique constituent un seul et même domaine ». Ce que nous entendons aujourd'hui comme science du bon agir (l'éthique), science de gouverner (la politique) et science de légiférer (le juridique) étaient regroupées dans une seule discipline pour les anciens, à savoir la philosophie pratique, c'est-à-dire, justement, la philosophie morale et politique.

³ Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque, Op. cit.*, p. 284.

⁴ Voir *supra*, p. 71.

⁵ Nous avons déjà expliqué plus haut qu'il n'est pas nécessaire d'exercer le pouvoir politique pour être qualifié de roi. C'est ce que nous avons appelé l'intellectualisme politique de Socrate, l'homme royal est l'homme qui possède cette science royale et politique, et peu importe s'il exerce le pouvoir ou pas. Voir *supra*, p. 39.

Il nous semble que Michel-Pierre Edmond répond indirectement à cette objection de Monique Canto-Sperber en disant que les « commentateurs attendent des dialogues de Platon qu'ils leur fassent assister à la naissance du philosophe »¹. Ainsi, il n'y a pas à chercher effectivement la première cité idéale ou le premier philosophe-roi puisque le commencement de la cité idéale est exposé dans les dialogues et puisque la première figure du philosophe-roi est représentée par Platon lui-même.

Section III. La cité et le philosophe-roi

1. L'allégorie de la caverne

Le philosophe-roi est donc le philosophe qui possède la compétence (ou la science) politique puisqu'il s'est tourné vers l'Idée du Bien². Autrement dit, le philosophe-roi est celui qui se sera débarrassé de ses chaînes pour aller en dehors de la caverne comme exposé dans le célèbre mythe de la *République*.

Reprenons tout d'abord le mythe de la caverne. Cette célèbre allégorie se trouve exposée en trois pages, au tout début du livre VII de la *République*³. Socrate imagine alors des êtres, des humains, enchaînés au fin fond d'une caverne de manière à ce que ces êtres ne puissent orienter leur regard seulement et uniquement vers le fond de cette habitation souterraine. Socrate insiste sur le fait qu'ils ont toujours vécu de cette manière et qu'ils n'ont jamais pu percevoir ce qui se passe plus haut, près de l'entrée ou même derrière eux. Ils n'ont jamais vu que des ombres projetées et ils n'ont jamais entendu que des bruits renvoyés par le mur situé au fond de la caverne. Ce que Platon suggère ici est

¹ Michel-Pierre Edmond, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris, Payot, 1991, p. 51.

² Au sujet de l'utilité de l'Idée de chez Platon, voir *supra*, p. 26-27.

³ Platon, *République*, VII, 514a-517a.

l'adhésion intuitive et générale au fait que les ombres projetées et les bruits renvoyés forment la *réalité*, au sens du vrai, pour les prisonniers de cette caverne. L'idée c'est que les prisonniers n'ont pas pu faire une autre expérience que celle des ombres et des bruits, et c'est justement ce qui fait qu'ils ne peuvent pas faire autrement que considérer ces choses (les ombres et les bruits) comme ce qu'il y a de plus réel et de plus vrai.

Platon, par la bouche de Socrate, imagine que l'un des prisonniers puisse être arraché à sa captivité afin de l'emmener à la surface. Tout d'abord, il sera gêné, voire agressé, par ce nouveau milieu dont il ne peut immédiatement faire l'expérience de la perception du fait même d'une trop forte luminosité. Le prisonnier libéré sera alors ébloui par la lumière du soleil. Disons que le prisonnier résiste à cette gêne et à cette agression et prend conscience du soleil et de toutes les choses extérieures auxquelles il n'avait pu penser quand il était dans la caverne. Cette prise de conscience relève de l'accoutumance et d'une nouvelle manière de vivre dans le monde extérieur à la caverne. Le prisonnier libéré de la caverne comprend alors mieux et voit de manière plus correcte ce qu'il percevait quand il était en captivité. A l'extérieur de la caverne, le prisonnier accède directement aux choses et non pas uniquement à leurs ombres. C'est par cette prise de conscience qu'il ne pourra jamais espérer revenir dans la caverne. Il ne sera pas en mesure de préférer ses anciennes illusions et préférera rester en dehors de la caverne. Et si le prisonnier décide de retourner dans la caverne, ce ne sera pas pour y rester mais pour tenter de libérer ses anciens compagnons de la captivité, et donc de les libérer de l'erreur et de l'illusion.

2. L'éducation et la vérité

On pourrait comprendre alors que le mythe n'offre rien d'autre à penser que ce qui est déjà dans le texte, à savoir le fait de préférer rester hors de la caverne. L'interprétation heideggérienne du mythe de la caverne apporte quelque chose de plus quant à l'interprétation traditionnelle. Ce qu'il faut avoir impérativement à l'esprit, pour éviter un contre-sens, c'est que Heidegger ne va pas contre la tradition métaphysique ou

philosophique en général. Comme le dit si bien le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, l'attitude de Heidegger vis-à-vis de la tradition est « bien loin de se situer en marge d'elle, [mais elle consiste] bel et bien [à partir] de l'histoire de la métaphysique et de ses tensions internes lorsqu'il [tente] de trouver la voie de son propre questionnement »¹. On pourrait alors dire que le mythe ne se termine pas tout à fait comme on aurait souhaité qu'il se termine, à savoir la sortie de la caverne et la jouissance de la vérité. En ce sens, Heidegger dépasse l'interprétation traditionnelle de cette allégorie. La véritable libération ne réside pas uniquement dans la simple libération des chaînes, mais il s'agit de quitter physiquement la caverne d'une part et, d'autre part, d'avoir cette prédisposition à se tourner désormais vers les Idées que suggère la παιδεία « entendue comme revirement »². Ainsi le mythe suggère-t-il un retour, un mouvement de redescente dans la caverne. Le libéré devient le libérateur et tente de sauver ses anciens camarades de l'erreur et de l'ignorance. Mais cette attitude n'est pas sans danger aucun « comme on le voit par la destinée de Socrate »³, à cause de « la vérité » commune et unique qui fait loi.

On comprend alors en quoi l'interprétation heideggérienne dépasse l'interprétation traditionnelle. Le mythe de la caverne, d'après Heidegger, « n'est pas seulement une description des séjours et conditions de l'homme dans la caverne et hors d'elle. En fait, les événements rapportés sont des passages de la caverne à la lumière du jour ou, en sens inverse de celle-ci à la caverne »⁴. Heidegger, contrairement à la tradition philosophique, met l'accent, non plus sur les séjours que véhicule l'allégorie de la caverne, mais sur les différents mouvements que l'on remarque quand on passe de la caverne à l'extérieur ou inversement de l'extérieur à l'intérieur de la caverne. Il y a alors un « changement de direction » qui se précise et devient un « comportement bien établi »⁵. C'est alors cette « nouvelle orientation, cette adaptation de l'être de l'homme

¹ Hans-Georg Gadamer, « Platon », dans *Les chemins de Heidegger*, trad. fr. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002, p. 102.

² Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité » (1942), trad. fr. A. Préau, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 448.

³ *Ibid.*, p. 449. Allusion à la condamnation à mort de Socrate.

⁴ *Ibid.*, p. 439.

⁵ *Ibid.*, p. 440.

au domaine qui lui est chaque fois assigné, constitue l'essence de ce que Platon appelle la παιδεία »¹.

Le terme de παιδεία est généralement traduit par « éducation », et nous l'avons nous-même déjà traduit par « éducation » dans ce travail, mais il s'agit de bien plus que cela. Dans les différents textes de Heidegger, nous rencontrons le terme de « formation » et cela nous semble plus proche de la définition grecque car la παιδεία renvoie à une formation globale de l'homme : à savoir le corps mais aussi l'esprit, à l'instar de l'éducation des jeunes par la musique et la gymnastique comme nous l'avons dit au début de ce chapitre. Traduire la παιδεία comme éducation (sans avoir à l'esprit le sens du concept grec) pourrait nous conduire à un contre-sens et voir dans ce terme une approche purement et simplement intellectuelle. La παιδεία reflète « un acheminement de l'homme vers un revirement de tout son être »². Cet acheminement et cet effort soulignent que la παιδεία ne se contente pas de remplir une âme de diverses connaissances. Cette παιδεία fait en sorte que l'homme s'accoutume à être en lien avec la connaissance et la vérité. Heidegger insiste sur la notion de la παιδεία non sans raison car Platon lui-même établit un lien entre la παιδεία et le mythe de la caverne. Le lien est explicitement suggéré en une phrase au début du livre VII de la *République*. Nous lisons effectivement ce qui suit : « compare notre nature, considérée sous l'angle de la παιδεία (l'éducation) et de l'ἀπαιδευσία (l'absence d'éducation) à la situation suivante »³, et cette « situation suivante » fait référence au mythe de la caverne qui débute tout de suite après. On comprend alors que la παιδεία se charge de former l'homme dans son ensemble. En d'autres termes, la παιδεία forme le καλὸς κάγαθός⁴, l'homme beau et bon, le citoyen parfait et vertueux puisqu'il est question de nature.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, 441.

³ Platon, *République*, VII, 514a.

⁴ Voir la note 3, p. 33.

3. La vision de l'être

La παιδεία nous habitue effectivement à la proximité avec l'εἶδος, l'Idée, et l'ἀλήθεια, la vérité, et nous fait comprendre que le commandement doit revenir à la partie rationnelle de l'homme. Fuir la caverne revient à s'orienter vers ce qu'il y a de plus vrai. Il s'agit en fait pour Platon de poser le *lieu*¹ de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire de la vérité. Cette ἀλήθεια est vue comme dévoilement d'après l'étude étymologique, de même l'ἀληθές fait référence à la chose non-voilée ou dévoilée. On peut dire alors que l'Idée qui se trouve, métaphoriquement, à l'extérieur de la caverne (donc dans le domaine *suprasensible* ou le monde *intelligible*), devient ἀληθές par l'accoutumance à cet environnement par le biais de la παιδεία. Afin d'atteindre l'ἀλήθεια, le prisonnier devra tourner son visage et son regard vers ce qui a plus d'être. Platon dit en effet que celui qui est « tourné davantage vers ce qui est réellement, il voit plus correctement »². Heidegger dira quant à lui que « passer d'un état à un autre, c'est regarder d'une façon plus exacte »³. Regarder donc ce qui a plus d'être revient à avoir une vision plus correcte et une vision plus exacte. Contempler l'Idée du Bien est alors indispensable dans le domaine politique d'après l'argumentation de Platon.

4. L'Idée du Bien

Qu'est-ce que l'Idée du Bien alors ? « Les idées forment le suprasensible qui est saisi par un regard non sensible (...). Et suprême dans le domaine suprasensible est cette idée qui, en tant qu'Idée de toutes les idées, demeure la cause de la consistance et de

¹ Le terme de « lieu » n'est pas considéré ici uniquement dans un contexte spatial du type « endroit » (c'est-à-dire hors de la caverne), comme pourrait nous le suggérer l'interprétation traditionnelle de l'allégorie de la caverne. Nous faisons référence plus généralement à l'essence de l'ἀλήθεια.

² Platon, *République*, VII, 515d.

³ Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », *Op. cit.*, p. 459.

l'apparition de tout ce qui est »¹, autrement dit τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, l'Idée du Bien. Généralement, quand on parle de bien, on parle de bien *moral*. Le bien n'est pas une *valeur* éthique ou morale dans notre contexte. Lire l'Idée du Bien à travers le prisme des valeurs nous ferait perdre le τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα de Platon². Pour les grecs « τὸ ἀγαθόν signifie ce qui est apte à quelque chose et qui rend apte à quelque chose »³. En ce sens, ce qui rend une Idée apte à être une Idée ne peut-être autre chose, par définition, que l'Idée des Idées autrement dit l'Idée du Bien. Ainsi, « l'Idée des Idées est ce qui rend apte purement et simplement : τὸ ἀγαθόν »⁴. Et c'est en ce sens qu'il n'y a aucune valeur morale dans l'Idée du Bien chez Platon. Dans le mythe de la caverne le soleil est l'image de τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Le soleil, en effet, rend visible toutes les choses à l'extérieur de la caverne. De même, l'Idée du Bien rend apte, pour reprendre le vocabulaire heideggérien, toutes les autres Idées à être des Idées. Pour comprendre, il faut penser cette théorie dans un ordre ontologique et surtout hiérarchique en reprenant les dires de Platon. Le Bien chez Platon est au-delà de l'οὐσία, c'est-à-dire au-delà de l'essence ou de l'être puisque le terme οὐσία est la forme substantivée du verbe εἶναι (être)⁵. Ainsi, l'essence de l'Idée du Bien est de briller⁶ et rendre visible toutes les autres Idées au même titre que c'est le soleil qui donne à la chose vue sa visibilité. Pour le dire autrement, avec les mots de Michel-Pierre Edmond, le « soleil assure aussi la fécondité, la fertilité des choses de la nature ; de même, le Bien rend vivantes, productives les idées »⁷.

¹ *Ibid.*, p. 465.

² *Ibid.*, p. 454.

³ *Ibid.*, p. 455.

⁴ *Id.*

⁵ Voir, à ce sujet, Platon, *République*, VI, 509b.

⁶ Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », *Op. cit.*, p. 453.

⁷ Michel-Pierre Edmond, *Le philosophe-roi*, *Op. cit.*, p. 57.

5. L'unité

L'éducation et les Idées (et tout particulièrement l'Idée du Bien) tendent à rendre l'homme vertueux dans le *fond* et non pas uniquement en *apparence*, comme nous l'avons dit plus haut quand nous avons abordé le conventionnalisme protagoréen¹. Le programme éducatif et philosophique de Platon est foncièrement politique car il est en soi antidémocratique. Si la démocratie est un régime politique tourné vers l'excès, le non savoir, la passion et la foule – en un mot : la théâtrocratie –, la cité idéale sera, quant à elle, la cité de la justice et de la paix. Comme on peut le lire dans les dernières lignes du *Gorgias*, « tout homme doit s'appliquer, non pas à avoir l'air d'être bon, mais plutôt de l'être vraiment, en privé comme en public »².

On comprend de ce fait que Platon ne privilégie pas les gardiens sur l'ensemble des citoyens de la cité. Les gardiens ont en effet une supériorité dans le gouvernement et non pas dans l'absolu. Cette supériorité dans le gouvernement résulte du simple fait que les gardiens sont les plus à même de diriger et de commander la cité³. Il n'y a donc pas de privilèges, au sens classique et péjoratif du terme, mais seule l'unité est visée. Si chaque citoyen occupe la place qui lui est propre alors il aura réalisé, d'un point de vue platonicien, la vertu et l'unité dans la cité et dans sa propre personne. C'est l'essence de la critique de la démocratie annoncée par l'Étranger dans le *Politique*. Puisque le pouvoir politique est divisé entre tous les citoyens dans un régime démocratique, la démocratie est alors incontestablement divisée et faible.

Pour sa part, le gouvernement de la multitude est débile en tout et sans grande puissance non plus ni pour le bien ni pour le mal, si on le compare aux autres, parce que dans ce gouvernement l'autorité est émiettée entre un grand nombre d'individus. Voilà pour quelle raison, entre tous les gouvernements qui se conforment à la légalité celui-là est le pire, tandis qu'il est le meilleur de ceux qui ne respectent pas les lois. Oui, si tous les gouvernements sont déréglés, c'est la vie en démocratie que revient la victoire⁴.

¹ Voir *supra*, p. 28-30.

² Platon, *Gorgias*, 527b.

³ La politique de Platon, du point de vue des dirigeants, est une politique médiane entre le noble et l'élite. L'hérédité est évidemment prise en compte mais il faut impérativement la sélectionner et l'éduquer. Voir Platon, *République*, III, 415a-c et VIII, 535a-b.

⁴ Platon, *Politique*, 303a-b.

L'unité n'est donc pas assurée dans un système démocratique car l'autorité est divisée. Le bonheur n'est pas non plus assuré étant donné la division engendre fatalement des tensions internes. La cité idéale tend alors à unifier l'ensemble de la cité et à faire régner la paix et le bonheur entre toutes les classes de la cité que l'on soit philosophe-roi, gardien ou artisan.

Une fois de plus, mon ami, dis-je, tu as oublié qu'il n'importe pas à la loi qu'une classe particulière de la cité atteigne le bonheur de manière distinctive, mais que la loi veut mettre en œuvre les choses de telle manière que cela se produise dans la cité tout entière, en mettant les citoyens en harmonie par la persuasion et la nécessité, et en faisant en sorte qu'ils s'offrent les uns aux autres les services dont chacun est capable de faire bénéficier la communauté. C'est la loi elle-même qui produit de tels hommes dans la cité, non pas pour que chacun se tourne vers ce qu'il souhaite, mais afin qu'elle-même mette ces hommes à son service pour réaliser le lien politique¹.

On comprend alors que la cité *produit*, au sens littéral, des êtres vertueux. Dans l'esprit de Platon, la cité idéale, sous le commandement des compétents et des plus à même de diriger la cité (les philosophes-rois) va entamer l'éducation des citoyens. Ainsi ne voit-on pas que la critique de la démocratie s'opère par le biais de l'unité. C'est dans un système politique uni que l'éducation des citoyens prendra tout son sens. Si les démocrates n'ont pas pu rendre meilleurs leurs citoyens, à l'instar de Périclès comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est peut-être pas à cause de l'incompétence personnelle de Périclès mais c'est davantage à cause du système dérégulé dans lequel Périclès et les démocrates s'étaient inscrits.

6. La réalisation de l'unité

Cette critique de la démocratie par l'unité n'est pas réellement surprenante ni même inédite dans le platonisme. Dans tout le corpus platonicien, on comprend que la préoccupation première de Platon quant à la direction politique est l'unité de la cité. Très explicitement, Socrate affirme dans la *République* :

¹ Platon, *République*, VII, 319e-320a.

Est-ce qu'alors le point de départ de notre accord ne serait-ce pas de nous demander à nous-mêmes quel est le plus grand bien que nous puissions formuler en vue de l'organisation de la cité, ce bien que le législateur doit viser quand il établit les lois, et de même quel est le plus grand mal ? Et ensuite d'examiner si ce que nous venons d'exposer à l'instant s'harmonise heureusement avec ce qui constitue pour nous la trace du bien, et ne s'harmonise pas avec celle du mal ? (...) Or, existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier ? Existe-t-il un plus grand bien ce qui en assure le lien et l'unité ?¹

Dans cette citation, on voit que Platon ne se contente pas de voir dans l'unité de la cité un objectif à atteindre pour faire régner la paix et la justice entre les citoyens. La présence de l'unité dans la cité constitue le plus grand bien, et, inversement, son absence engendre le plus grand mal. On peut spéculer sur le bien et le mal de l'unité, mais Platon lui-même apporte un éclaircissement sur ce point dans un texte plus tardif. Il nous semble que cet extrait de la *République* et cet éclaircissement des *Lois* doivent être lus ensemble. Platon fait dire alors à l'Étranger d'Athènes dans les premières pages des *Lois* :

Mais quoi ? Celui qui s'emploierait à assurer l'harmonie dans la cité, en ordonnerait-il la vie en ayant davantage en vue la guerre que cette cité mène à l'extérieur, plutôt que celle qui éclate à tout moment en son sein et qu'on appelle « guerre civile », cette guerre que, plus que tout autre, chacun souhaiterait ne jamais voir naître dans la cité qui est la sienne, et la voir disparaître le plus vite possible si elle y était née ? (...) Dans ce cas, quelle éventualité préférerait-on ? Que la paix naisse de la guerre civile, parce que les uns ont péri et que les autres ont remporté la victoire, ou bien que la cité, une fois que les réconciliation auront engendré l'amitié et la paix, se voie contrainte de porter son attention aux ennemis de l'extérieur ?².

A cette question, plutôt rhétorique nous semble-t-il, Clinias répond que le bon législateur fera en sorte de choisir cette seconde éventualité proposée par l'Étranger d'Athènes, à savoir réconcilier la cité avec elle-même en engendrant l'amitié et la paix afin de se tenir prête à affronter les ennemis extérieurs, les Barbares. Nous pensons qu'il faut lire ses deux textes ensemble car Platon fait la distinction entre le πόλεμος, la guerre au sens propre, et la στάσις, la guerre civile. Avec une distinction lexicale, Platon pose les fondements des rapports entre les Grecs et les Barbares et aussi entre les Grecs eux-mêmes. Pour reprendre les mots de Henri Joly, entre « Grecs et Barbares, la guerre est

¹ *Ibid.*, 462a-b.

² Platon, *Lois*, I, 628a-c.

normale »¹. Cette *normalité* du πόλεμος, la guerre, résulte du fait que quand « les Grecs se battent contre les Barbares, et les Barbares contre les Grecs, nous dirons qu'ils se font la guerre et qu'ils sont par nature ennemis. Cette hostilité, il faut l'appeler guerre »². Cependant, le *conflit armé* entre les Grecs ne doit ni être considéré comme *normal* ni être nommé *guerre*.

Mais quand les Grecs entreprennent contre des Grecs une action de ce genre, nous dirons qu'ils sont par nature amis, mais que dans cette situation la Grèce est malade et en proie à la dissension interne. Ce type d'hostilité, il faut le nommer dissension³.

Au lieu du πόλεμος, la guerre, c'est de la στάσις dont il faut parler, c'est-à-dire de guerre civile ou de dissension interne.

7. L'expansion de la cité

Ainsi, la paix à l'intérieur de la cité résulte de l'unité des citoyens. Et la paix à l'intérieur de la cité est la condition pour ne pas subir le joug de l'ennemi extérieur. En d'autres termes, Platon annonce ici qu'il n'est pas possible de mener deux conflits en même temps sinon la cité sera conduite à sa ruine comme c'était le cas pour la démocratie athénienne comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Si les citoyens sont divisés, ils ne seront pas en mesure de combattre l'ennemi extérieur, les Barbares. Car, ce qui a failli causer la ruine de toute la Grèce c'est le πόλεμος, la guerre, avec l'Empire Perse. Cependant, les Grecs n'étaient pas inférieurs aux Perses, mais c'est parce qu'ils étaient occupés avec la στάσις, la guerre civile, que la lutte contre les perses a été difficile.

L'unité dans la cité est donc primordiale dans la philosophie politique platonicienne et on comprend davantage la critique de la démocratie athénienne en

¹ Henri Joly, *Études platoniciennes. La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1992, p. 79.

² Platon, *République*, V, 470c.

³ *Ibid.*, 470c-d.

ayant à l'esprit l'histoire d'Athènes. Ce souci pour l'unité pousse Platon à se comporter comme un véritable *géographe* de la cité à la manière de Clisthène et des réformes qu'il avait introduites dans la cité plus d'un siècle plus tôt. C'est ainsi que Platon suggère de faire attention à l'expansion de la cité. Elle ne doit alors pas être exagérément grande au point de mettre en péril son unité.

Je pense, dis-je, à la limite suivante : que, dans son essor, la cité s'accroisse jusqu'à ce point où elle consent encore à demeurer une, et non au-delà. (...) Nous prescrirons aux gardiens une directive supplémentaire, en leur demandant de prendre garde à tous les moyens que la cité ne soit ni petite ni grande au seul regard de sa réputation, mais qu'elle constitue plutôt quelque chose d'autonome et d'unifié¹.

Cette idée peut paraître banale, voire logique, comme quelque chose allant de soi. On peut y voir un point de différence entre Platon et la démocratie. Ce qui a divisé la Grèce c'est le caractère impérialiste et la volonté de domination exprimés par les démocrates d'Athènes, si l'on croit en tout cas Thucydide². Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, c'est l'expansion d'Athènes et l'exagération dans la domination politique qui ont conduit la Grèce à la στάσις, la guerre civile, donc à sa ruine et à son exposition au danger perse.

Section IV. L'Atlantide comme critique de la démocratie

1. Le mythe de l'Atlantide

La critique de l'expansion exagérée est une des lectures politiques possibles que l'on peut faire du mythe de l'Atlantide. Le mythe de l'Atlantide est lu depuis l'Antiquité

¹ *Ibid.*, IV, 423c.

² Voir Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23.

comme une vérité historique ou, à travers Proclus, entre autres, comme un exposé cosmo-théologique¹. Cependant, la lecture politique que fait Pierre Vidal-Naquet, Luc Brisson et Jean-François Pradeau n'est pas dénuée de sens, bien au contraire. Tout d'abord, nous voulons préciser que nous nous inscrivons dans le sillage de ces trois auteurs concernant le point de vue à adopter vis-à-vis du mythe. Nous considérons alors à notre niveau que la *vérité* de l'île de l'Atlantide n'est pas à établir dans sa dimension *historique*. Si le mythe platonicien suggère une vérité quelconque, elle ne saurait être ailleurs que dans l'aspect philosophique et politique du récit atlante².

On a longtemps lu le conflit atlante comme un conflit entre les Grecs et les Barbares à cause des rapprochements que l'on pouvait faire entre l'Atlantide et l'Empire Perse à l'image des guerres médiques³. En réalité, le conflit entre l'Atlantide et Athènes est un conflit entre Athènes et elle-même. C'est ce que nous apprend Jean-François Pradeau dans son étude sur l'Atlantide en disant : « L'histoire atlantique est donc celle d'Athènes. Le conflit qu'invente Platon a pour intérêt d'opposer Athènes à elle-même »⁴.

Avant de tenter de comprendre en quoi le mythe de l'Atlantide est une critique de l'Athènes démocratique, il est utile de remettre le mythe dans son contexte.

L'Atlantide est une île qui se situe « au-delà des colonnes d'Héraclès »⁵, c'est-à-dire au-delà du détroit de Gibraltar et qui aurait été englouti dans l'océan par Zeus. L'histoire de l'île de l'Atlantide est évoquée par Platon, par la bouche de Critias, dans le *Critias* et dans les toutes premières pages du *Timée* (plus précisément des pages 17a à

¹ Pour Proclus, en effet, l'Atlantide n'est ni une vérité historique ni une fable philosophique. Il lit le début du *Timée* comme une sorte de théologie basée sur des oppositions cosmiques, une cosmogonie, en d'autres termes. Voir à ce sujet, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. fr. A. J. Festugière, 5 tomes, Paris, Vrin, 1966.

² Nous prenons le parti de ne pas nous attarder sur les nombreuses interprétations de l'Atlantide et les recherches effectuées par les spécialistes pour localiser l'île afin de ne pas nous perdre dans des considérations qui ne vont pas apporter un avantage à notre réflexion présente. Nous suggérons très fortement la lecture du livre de Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, pour l'aperçu historique, la réception et l'évolution du mythe de l'Atlantide à travers l'histoire occidentale.

³ Pierre Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études Grecques*, tome 77, fasc. 366, 1964, p. 420-444 ; repris dans *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005 (1991) (Paris, Maspero, 1981), p. 335-360, p. 434. Toutes les références et toutes les citations de cet article se feront à partir du *Chasseur noir*.

⁴ Jean-François Pradeau, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17 – 27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 76.

⁵ Platon, *Critias*, 108e.

27b). Le conflit des Athéniens avec les Atlantes est présenté comme un récit historique antérieur de « neuf mille ans »¹. Ce récit est rapporté par Solon, le poète et le législateur athénien. Il aurait entendu cette histoire d'un prêtre égyptien (à Saïs) de la déesse Neith (qui sera représentée sous les traits d'Athéna pour les Grecs). Solon aurait alors transmis ce récit de l'Atlantide à Critias l'Ancien et qui ensuite sera recueilli par Critias le Jeune (oncle de Platon et membre du régime des Trente), avant que Platon ne l'expose dans ses deux dialogues².

2. L'Atlantide et l'Athènes démocratique

Le récit de Critias est d'une précision inouïe car il nous informe des institutions, de la politique, de l'aspect et de l'histoire non pas seulement de l'île de l'Atlantide mais aussi de l'Athènes primitive. C'est en ce sens qu'il ne faut pas lire ce conflit comme un conflit entre les Grecs et les Barbares, comme on l'a dit plus haut, mais ce mythe doit être appréhendé à l'aune de l'aversion platonicienne pour la démocratie athénienne. C'est un conflit interne à l'histoire d'Athènes que nous propose Platon. L'Atlantide représente l'Athènes démocratique et démesurée alors que l'Athènes primitive symbolise l'Athènes mesurée et bien ordonnée, comme pourrait la façonner Socrate. L'Atlantide est qualifiée par l'impérialisme, la volonté de domination politique et l'expansion maritime, et on ne peut pas lire ainsi le mythe de l'Atlantide d'un point de vue politique sans avoir à l'esprit ce que dit Thucydide de l'Athènes démocratique de l'après guerres médiques :

Les Athéniens ne se sont pas battus pour libérer les Grecs, ni les Grecs pour se libérer eux-mêmes. Athènes ne cherchait à soustraire ses associés à la domination perse que pour les placer sous la

¹ *Id.*

² Voir Platon, *Timée*, 21e-23c. Pour résumer, le récit de l'Atlantide a été rapporté par Platon selon Critias le Jeune, selon Critias l'Ancien, selon Solon d'après la narration d'un prêtre égyptien. Cependant, Pierre Vidal-Naquet estime qu'il y a des difficultés chronologiques incontestables dans cette transmission. Voir Pierre Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » dans *Le chasseur noir*, *Op. cit.*, note 3, p. 335-336.

sienne, et le résultat pour les Grecs fut qu'ils échangèrent un maître contre un autre, dont l'intelligence valait bien celle du précédent, mais qui savait mieux l'utiliser pour le mal¹.

On comprend ainsi qu'Athènes, en devenant la nouvelle Perse, sombre dans la démesure et l'excès politique. L'Atlantide avait la prétention de dominer toute l'Europe et sa prétention est toujours grandissante, jusqu'à ce que Athènes arrête son invasion « insolente sur toute l'Europe et l'Asie réunies » venant de « l'océan Atlantique »². C'est en ce sens que l'Atlantide pourrait être une représentation de l'Athènes démocratique d'un point de vue politique et historique. D'un point de vue culturel et architectural, il y a des similitudes à établir également. Le texte du *Critias* nous parle en effet de temples, de demeures royales, de ports et d'arsenaux de la marine dans l'île de l'Atlantide³ que l'on peut rapprocher avec les constructions d'Athènes que Platon critique sévèrement d'ailleurs dans le *Gorgias*⁴.

3. L'Athènes primitive et la cité idéale

Si on lit davantage les caractéristiques de l'Athènes primitive, on trouvera qu'elle ressemble étrangement à la cité idéale de Platon. L'élément le plus éloquent est le fait suivant :

Voilà donc ce qu'il en était de la nature du reste de la contrée, qui par ailleurs était, comme cela se doit, cultivée par de véritables agriculteurs, c'est-à-dire par des agriculteurs qui ne faisaient rien d'autre, des agriculteurs qui aspiraient à produire quelque chose de beau, qui était naturellement doués pour cette tâche, et qui possédait la terre la meilleure, l'eau la plus abondante, et qui jouissaient, sur cette terre, des saisons les plus convenablement tempérées⁵.

¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VI, 76.

² Platon, *Timée*, 24e.

³ Voir Platon, *Critias*, 115c.

⁴ Voir Platon, *Gorgias*, 517c. Les comparaisons entre l'Atlantide et l'Athènes démocratique sont encore nombreuses et des spécialistes ont déjà exploré ce domaine. Nous n'allons pas exposer toutes les similitudes, parfois très subtiles, que Platon a laissé paraître dans ses écrits mais nous renvoyons au travail de Pierre Vidal-Naquet sur cette question. Voir Pierre Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » dans *Le chasseur noir*, *Op. cit.*, p. 357-360.

⁵ Platon, *Critias*, 111e.

On comprend ici que l'ancienne Athènes ressemble très étrangement à la cité de *République* : chacun doit effectivement faire une seule chose dans le but d'exceller dans son exécution. Ce que Socrate suggère dans la *République* en disant la chose suivante :

Le résultat est que des biens seront produits en plus grande quantités, qu'ils seront de meilleure qualité et produits plus facilement, si chacun ne s'occupe que d'une chose selon ses dispositions naturelles et au moment opportun, et qu'il lui soit loisible de ne pas s'occuper des travaux des autres¹.

En d'autres termes, c'est la définition de justice qui est annoncée ici, puisque, comme on l'a dit plus haut², ce qui est juste c'est de s'occuper de sa tâche et ne rien faire d'autre. Cette justice en tant que réduction à une seule fonction de l'Atlantide et de la cité idéale de Platon rapproche considérablement l'île et l'Athènes primitive dans le mythe de l'Atlantide.

Cette possibilité de voir une *analogie* politique et historique, et non pas une vision réelle du conflit atlante, n'est pas une interprétation uniquement des chercheurs concernant les écrits platoniciens. Mais elle nous semble clairement soutenue par Platon lui-même dans le texte du *Timée*. Critias fait alors une référence très explicite à une analogie :

Les citoyens et la cité qu'hier tu nous décrivais comme en un mythe, aujourd'hui, nous les transférerons ici dans la réalité ; nous supposerons que cette cité est l'Athènes ancienne et les citoyens auxquels tu songeais nous dirons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre. Sur tous les points, il y aura accord, et nous ne détonnerons point en disant que ce sont bien eux qui existèrent en ce temps-là³.

Cette citation prend tout son sens quand on sait que les citoyens et la cité du mythe auxquels fait référence ici Critias sont les citoyens et la cité de la *République*. Les « hier » et les « aujourd'hui » dont parle Critias dans cette citation n'est pas seulement pour se référer à un passé et un présent, mais il s'agit d'un véritable « hier » et d'un véritable

¹ Platon, *République*, II, 370c.

² La justice consiste à harmoniser son âme de façon à donner à chacune de ces parties la tâche qui lui revient naturellement ; dans la cité, la justice consiste à occuper la fonction qui lui est propre en fonction de son groupe « social ». Voir *supra*, p. 30-31.

³ Platon, *Timée*, 26c-d.

« aujourd'hui ». Nous savons effectivement que le dialogue du *Timée* se déroule le lendemain de celui de la *République*¹.

4. La fonction d'un mythe

Nous disons alors que notre propos n'est pas de s'engager sur la vérité historique du mythe de l'Atlantide. Nous nous inscrivons plutôt dans le sillage de Pierre Vidal-Naquet et de Jean-François Pradeau, entre autres, en affirmant que le récit de l'Atlantide porte une vérité certaine quant à la dimension politique et constitutionnelle d'Athènes. Le mythe offre alors une leçon politique, car n'oublions pas que le mythe est une forme alternative de philosopher.

Le terme « mythe » est le résultat d'une transcription du grec ancien μῦθος et c'est cette situation qui prévaut dans toutes les langues européennes modernes puisqu'en allemand on utilise le terme « *mythos* » en anglais « *myth* »...

C'est donc dans une recherche étymologique que l'on pourrait comprendre le sens de μῦθος. Le μῦθος signifie, dans sa forme au génitif, parole, discours, sujet de discours², et en un certain sens, le μῦθος est en lien évident avec le λόγος dans la mesure où ce concept polysémique désigne à la fois la parole, le discours, la raison... etc. Faut-il pour autant conclure que Platon ne fait aucune distinction entre le μῦθος et le λόγος ? Il va sans dire que cette remarque n'a pas lieu d'être. Le λόγος se veut comme un discours rationnel au sens philosophique et scientifique du terme. Le μῦθος quant à lui est un discours « qui n'est que vraisemblable »³, donc il n'a pas la valeur logique et argumentative du λόγος.

¹ *Ibid.*, 17b-19b. Cette partie du prologue est en effet une sorte de « rappel » du discours qu'avait tenu Socrate la veille et qu'il avait rappelé à la demande de Timée : « repasse-les en revue brièvement depuis le début, pour mieux assurer nos souvenirs » et Socrate de reprendre : « Soit ! Hier donc (...) ». (17b-c).

² Voir le dictionnaire de grec ancien proposé par Ph. Remacle sur son site internet pour le terme de μῦθος : <http://remacle.org/bloodwolf/vocabulaire/lettremu.htm>.

³ Platon, *Timée*, 30b.

Le μῦθος pourrait souffrir du fait que, selon les dires de Platon, c'est un discours invérifiable donc qui peut être assimilé à un discours faux. Platon ne s'arrête pas à cette contradiction apparente. Le μῦθος en effet véhicule un savoir qui a pour but de persuader autrui d'une manière *allégorique*. Le μῦθος est donc une manière *alternative* de philosopher. Le λόγος, discours philosophique, s'adresse à la partie rationnelle de l'homme. Le μῦθος quant à lui s'occupe de persuader l'homme en s'adressant directement à cette partie inférieure de l'âme humaine. On comprend donc que le rôle du μῦθος est la *persuasion* étant donné que convaincre relève du λόγος, du discours philosophique et rationnel. L'histoire que raconte le μῦθος ne doit pas engager la discussion sur sa vérité ou sa fausseté. Socrate dit en effet :

Et pour la composition de ces histoires dont nous parlions tout à l'heure (ἐν (...) ταῖς μυθολογίαις), quand du fait de notre ignorance des circonstances véridiques entourant les choses du passé, nous assimilons le plus possible le mensonge au réel, ne rendons-nous pas de cette manière le mensonge utile ?¹

On comprend alors que la fonction du μῦθος n'est pas d'établir une vérité absolue sur tel ou tel sujet. Il s'agit pour Platon de mettre le μῦθος au service de l'utilité, autrement dit de la persuasion philosophique. C'est cette même justification qui revient quand il s'agit de légitimer le mensonge en paroles dans le domaine de la politique. Socrate affirme en effet que c'est à « ceux qui gouvernent la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis ou à l'égard des citoyens quand il s'agit de l'intérêt (ἐπ'ὠφελίᾳ) de la cité »².

5. L'utilité du mythe

Le terme ὠφελίᾳ est traduit comme « intérêt » par Georges Leroux, dans notre édition de référence des œuvres de Platon, alors que cette notion grecque suggère plutôt

¹ Platon, *République*, II, 382c-d.

² *Ibid.*, III, 389b.

un aspect d'utilité. En ce sens il n'est pas dans l'intérêt de la cité que le dirigeant mente mais il s'agit de mentir quand il est utile pour la cité. L'ὠφελίᾱ désigne à la fois le secours, l'aide et l'assistance¹ donc il s'agit de bien plus qu'un simple intérêt. Il ne s'agit donc pas de mentir pour mentir mais de mentir pour persuader le citoyen. Ainsi parle-t-on davantage d'utilité que d'intérêt.

Notre critique vis-à-vis de la traduction de Georges Leroux s'appuie sur le texte platonicien lui-même. Dans l'extrait du *Timée* que nous avons déjà cité plus haut, il est question d'utilité. Avant de proférer son discours concernant l'origine du κόσμος, du monde, Timée affirme que c'est une « explication qui n'est que vraisemblable (κατὰ λόγον τὸν εἰκοτᾱ), il faut dire que notre monde, qui est un vivant doué d'une âme et pourvu d'un intellect, a, en vérité (τῇ ἀληθείᾱ), été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu »². Qu'est-ce que cela veut dire exactement ? Cela veut dire tout simplement que le discours vraisemblable, le μῦθος, véhicule le vrai. En fait, en qualifiant son discours d'explication vraisemblable, Timée ne se condamne pas à tenir des propos faux ou mensongers, bien au contraire, il explique un fait *en toute vérité*. Le μῦθος a donc un rôle aussi important que le λόγος, en ce sens que les deux concepts, ou disons mieux, les deux méthodes servent à faire passer un *savoir*, et surtout un *savoir vrai et utile* pour l'ensemble des citoyens de la cité. C'est pour cela que nous disons que la traduction de Georges Leroux n'est pas tout à fait pertinente puisque le μῦθος s'apparente à l'ὠφελίᾱ qui est vu davantage dans un rapport d'utilité que d'intérêt, comme on vient de le voir.

¹ Voir ὠφελίᾱ : <http://remacle.org/bloodwolf/vocabulaire/lettreomega1.htm>.

² Platon, *Timée*, 30b-c.

6. Persuader par le mythe : le préambule de la loi

On pourrait nous objecter l'aspect purement théorique de notre définition du μῦθος dans le sens où ce concept ne peut porter que sur les choses du passé¹ pour expliquer de manière relativement facile un élément présent. En fait, ce que nous avons dit de la justification du mensonge préconisée par Socrate dans le livre II de la *République* permet de répondre en partie à cette objection. Dans la même idée, nous pouvons renvoyer à la première partie du livre II des *Lois* où il est question de l'essence de la bonne éducation. Platon justifie et rend légitime le mensonge dans la mesure où le législateur, par l'utilisation des légendes, a pour but de persuader les jeunes âmes².

Pour répondre à cette objection, nous allons utiliser la notion de προοίμιον que l'on retrouve également parfois sous le terme de παραμυθία, autrement dit de *préambule*. Le préambule est avant tout une exhortation qui précède l'annonce de la loi et qui a pour but de persuader le citoyen de respecter la loi. Pour parler du προοίμιον Platon parle du « mythe qui précède la loi »³. « Chaque loi est ainsi accompagnée d'un texte dont les leçons doivent servir à éduquer au bien avant qu'elle ne vienne punir les éventuels auditeurs rétifs aux instruments de persuasion (...) »⁴. Ce préambule va donc persuader le citoyen de ne pas agir à l'encontre de la loi et en ce sens elle l'éduque. L'obéissance ne viendra alors pas du seul fait de la contrainte ou de la menace, mais elle viendra surtout du citoyen lui-même puisqu'il aura compris, par la persuasion véhiculée dans le μῦθος du προοίμιον pour quelles raisons ne faut-il pas agir contre la loi politique en question. Pour Platon, le législateur ne doit jamais utiliser « la contrainte pure »⁵ puisqu'il a « à sa disposition deux instruments pour légiférer, la persuasion et la contrainte »⁶. Le μῦθος vient alors justifier les raisons pour lesquelles le législateur édicte

¹ Les choses du passé font référence aux histoires passées transmises de génération en génération que l'on rencontre dans les différents textes platoniciens comme par exemple le mythe de l'Atlantide dont il est question dans cette partie de notre travail.

² Pour l'utilité du mensonge en politique voir plus précisément Platon, *Lois*, II, 663d-664b.

³ Platon, *Lois*, XI, 327c.

⁴ Jean-Marie Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 281.

⁵ Platon, *Lois*, IV, 722c.

⁶ *Ibid.*, 722b.

une loi. L'Étranger d'Athènes donne un exemple concernant le mariage en utilisant à la fois la persuasion et la contrainte¹. La loi affirme que l'homme doit se marier entre trente et trente-cinq ans. Le côté persuasif, donc le *μῦθος* qui précède la loi, consistera à dire que le mariage permet de participer naturellement à l'immortalité en ne tombant pas dans l'anonymat puisque l'homme laissera une trace dans ses enfants et les enfants de ses enfants. La menace sera de payer une amende si l'homme décide de ne pas se marier et privilégie le célibat.

L'analyse du *προοίμιον*, du préambule, nous fait sortir de l'objection concernant les choses du passé. Comme on vient de le voir, il s'agit d'un récit qui a pour utilité et pour finalité la *persuasion*. Le *μῦθος* alors en général a pour but de persuader au même titre que le *λόγος* tente de convaincre. Même si le *μῦθος* est un discours invérifiable en ce sens qu'il ne présente aucun caractère argumentatif au même titre que le *λόγος*, il demeure néanmoins chargé d'une *utilité* d'autant plus grande qu'il véhicule une persuasion qui se traduit comme un savoir. Étant donné que, pour Platon, il faut éduquer l'ensemble des citoyens, le *μῦθος* offre alors une façon alternative d'exposer le savoir par le biais de la persuasion à tous ceux qui ne sont pas philosophes, c'est-à-dire au plus grand nombre des êtres humains.

7. Retour sur le mythe de l'Atlantide

Le mythe de l'Atlantide n'échappe pas à la fonction du mythe en général dans le corpus platonicien. Le conflit atlante offre une leçon philosophique et politique sur les dangers de la démesure politique et de l'impérialisme de l'Athènes démocratique. L'Atlantide a été englouti sous la mer² et cette Atlantide n'est « autre qu'Athènes défaite après la grande expédition de Sicile »³. Cette destruction de l'Atlantide n'est rien d'autre

¹ *Ibid.*, 721b-e.

² Platon, *Timée*, 25b-d.

³ Jean-François Pradeau, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17 – 27) et Critias, Op. cit.*, p. 77. Voir *supra*, p. 59-61.

qu'un châtement affligé par Zeus. Les Atlantes, puisqu'ils se sont laissés tomber dans l'inconvenance et la démesure tout en se montrant injustes,

Zeus, lui qui règne en s'appuyant sur des lois, comprit, parce qu'il avait le pouvoir de connaître ce genre de choses, à quel point de dépravation en était venue une race excellente, et il voulut leur appliquer un châtement afin de les faire réfléchir et de les ramener à plus de modération¹.

On comprend alors que le savoir véhiculé dans le mythe de l'Atlantide n'est rien d'autre qu'une critique de la démocratie athénienne de manière allégorique et mythologique. On peut, de fait, dire que c'est l'Atlantide, dans le *Critias* et le *Timée*, qui vient achever la critique théorique de la démocratie formulée par Platon en offrant une critique *pratique*, c'est-à-dire en comparant effectivement la démocratie athénienne au système politique qui la qualifie le plus, à savoir l'impérialisme et la démesure. La critique prend alors un tout autre aspect ici. Platon annoncerait peut-être la fin de la démocratie (à l'image de l'Atlantide) étant donné que ce système n'est pas viable. Comme le dit alors Jean-François Pradeau, Platon « forge dans ce récit un modèle fictif destiné à représenter le déclin historique inéluctable d'une cité mal gouvernée »². La critique de Platon est effectivement loin d'être passionnelle ou idéologique, mais c'est une critique philosophique et politique avec une dimension théorique et pratique et une vision orientée sur le *destin* du régime démocratique athénien et, très certainement, du régime démocratique en général.

¹ Platon, *Critias*, 121b-c.

² Jean-François Pradeau, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17 – 27) et Critias, Op. cit.*, p. 108.

Quatrième chapitre

-

La théorie et la pratique dans le domaine politique

« Je transmets l'enseignements des Anciens, sans rien créer de nouveau,
car il me semble digne de foi et d'adhésion ».

Confucius, *Les Entretiens*, VII, 1.

Section I. Le commandement de la raison

1. La haine de la démocratie

Nous avons vu, à ce stade de la réflexion, les raisons philosophiques et politiques – qui se rejoignent souvent d’ailleurs sans grandes difficultés – de la critique de la démocratie formulée par Platon. Nous avons ensuite compris que la haine de Platon vis-à-vis de la démocratie athénienne n’est pas une haine arbitraire ou une critique idéologique. Il est alors établi que la critique platonicienne n’est pas une critique *partisane*, c’est-à-dire une critique de la démocratie en faveur de l’aristocratie, de l’oligarchie et encore moins de la tyrannie. Il s’agit davantage pour Platon de fonder un régime de gouvernement, en tant que la politique est considérée comme une science fondée sur les Idées en général et sur l’Idée du Bien en particulier.

En vertu de ce que nous avons expliqué dans les précédents chapitres, il nous semble nécessaire de continuer notre travail en prenant pour acquis le fait suivant : le gouvernement politique idéal, dans le sens de la meilleure constitution, est fondé sur le savoir épistémique, en d’autres termes, il est fondé sur la connaissance philosophique.

2. La raison et l’âme

Nous arrivons alors à un point culminant dans notre idée principale en nous basant uniquement sur ce qui semble être une évidence, pour ne pas dire un préjugé des philosophes, à savoir l’autorité de la raison. La connaissance philosophique est indispensable dans la réflexion politique de Platon, comme nous l’avons vu dans les précédents chapitres, mais au nom de quel raisonnement et en vertu de quelle

justification admettons-nous la prééminence de la raison sur l'ensemble des autres facultés humaines et donc, parallèlement, la prééminence du philosophe-roi sur l'ensemble de ses concitoyens. En réalité cette question nous plonge dans la psychologie platonicienne étant donné que la raison ne saurait être ailleurs que dans l'âme humaine. Il nous semble alors légitime de dire que la prééminence de la raison découle de la nécessité de la domination de l'âme en général et de la supériorité de l'âme sur le corps en particulier. Déjà dans le *Phédon*, nous avons des indications très explicites allant dans ce sens¹. L'âme n'est pas une harmonie par nature mais on doit s'exercer à l'harmoniser en la rendant vertueuse car la vertu consiste à ce qu'une chose remplisse excellemment la tâche qui lui est propre². Revoyons alors attentivement ce passage du *Phédon* :

- (...) Dis-moi : de tout ce qui peut exister dans un homme, y a-t-il rien qui selon toi puisse exercer l'autorité, sinon l'âme, surtout quand elle est sensée ?
- A mon avis, non.
- Le fait-elle en acquiesçant aux affections du corps, ou en s'y opposant ? Je veux dire par exemple : on a la fièvre, on a soif, l'âme tire en sens opposé, elle interdit de boire ; ou on a faim, et elle interdit de manger, et il doit exister des milliers d'autres situations où nous pouvons voir l'âme s'opposer à ce qui relève du corps. Tu ne crois pas ?
- Si, tout à fait.
- D'un autre côté, nous sommes précédemment tombés d'accord sur ce point : impossible qu'une âme – si c'est bien une harmonie – chante jamais un air opposé aux tensions, aux détentes, aux vibrations, bref à tout état affectant les éléments qui se trouvent la constituer ; elle doit plutôt suivre, sans jamais leur imposer sa direction.
- Nous étions d'accord, dit-il. D'ailleurs, que faire d'autre ?
- Bon. Mais n'est-il pas manifeste qu'en réalité elle travaille à faire le contraire ? Qu'elle impose sa direction à tous prétendus éléments constituants, qu'elle s'oppose à eux à peu près en tout, toute sa vie durant ? qu'elle les maîtrise de toutes les façons possibles : tantôt elle les discipline

¹ Nous ne nous inscrivons pas dans une lecture « développementaliste » du corpus platonicien. Nous refusons d'aborder les dialogues platoniciens comme appartenant à une période spécifique de la vie de Platon. Les dialogues seraient alors regroupés en trois périodes correspondant à trois « façons » de philosopher d'un point de vue développementaliste. Les dialogues de jeunesse sont apparentés à l'attitude socratique de Platon où il est encore sous l'influence de son maître ; les dialogues de maturité sont vus comme des dialogues constructifs et optimistes ; et, enfin, les dialogues de vieillesse seraient les dialogues critiques et pessimistes. Nous nous opposons à cette lecture simpliste du corpus platonicien tout en admettant une certaine évolution et une évolution certaine dans la pensée de Platon. Nous n'avons jamais abordé les dialogues en fonction de la *période* mais nous avons pris le parti de considérer tous les dialogues comme un corpus *unifié*. Nous lisons les dialogues comme étant une continuité et non pas des périodes quasi indépendantes l'une de l'autre, et nous rejoignons ainsi la méthode de Christopher J. Rowe. Quand nous avons rencontré et quand nous rencontrons une incompatibilité apparente entre deux dialogues appartenant à deux périodes différentes, nous abordons la difficulté en prenant en compte le contexte et le but de chacun des dialogues pour ne pas se laisser tenter par une explication de type développementaliste. Voir Christopher J. Rowe, « Mettre Socrate à mort. La position de Platon dans les derniers dialogues » dans Michel Fattal (dir.), *La Philosophie de Platon*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 299-303.

² Voir *supra*, p. 30-31.

plus durement, et non sans souffrance – c’est le cas de la gymnastique et de la médecine –, tantôt elle s’y prend plus doucement, elle use de menaces ou de rappels à l’ordre ; mais quand elle s’adresse aux appétits, aux colères, aux peurs, c’est comme si un dialogue s’établissait entre deux différentes. Homère, dans l’*Odyssée*, a représenté la chose à peu près ainsi, quand il fait dire à Ulysse :

« Se frappant la poitrine, il apostrophait son cœur lui disant,

« Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chienne ».

Crois-tu qu’en composant ces vers il concevait l’âme comme une harmonie ? comme étant de nature à se laisser conduire par les affections du corps, et non pas à les conduire, à les maîtriser ?

En fait, comme une chose qui serait par sa nature bien trop divine pour n’être qu’une harmonie ?

– Par Zeus, Socrate, c’est bien là mon avis.

– Donc, excellent jeune homme, cela ne nous convient en aucune façon d’affirmer qu’une âme est une harmonie ; ou alors, semble-t-il, nous ne serons d’accord ni avec Homère poète divin, ni avec nous-mêmes ?¹

Ce long passage du dialogue du *Phédon* nous apprend au moins deux choses. Premièrement, l’âme n’est pas une harmonie par *nature*, c’est-à-dire qu’elle n’est pas *une*. D’un point de vue ontologique, l’âme humaine est une, autrement dit, elle est une quant à sa substance, cependant nous disons qu’elle n’est pas une du point de vue de ses parties. Nous avons déjà expliqué plus haut que l’âme est sujette à des conflits internes (entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle). Le but étant d’harmoniser son âme afin d’atteindre la vertu, elle n’est alors pas une harmonie par nature. En réalité Platon critique la conception monadique de l’âme humaine que va élaborer Descartes et la majorité des philosophes à partir de la modernité. La seconde chose que l’on apprend de ce passage du *Phédon* c’est qu’en plus des dissensions internes et la structure tripartite de l’âme (qui seront abordées au livre IV de la *République*), il existe un autre conflit qui oppose l’âme au corps. Ce dualisme ontologique est lu sous le prisme d’autorité, de commandement et de direction (qui sont d’ailleurs des concepts purement politiques).

C’est alors à l’âme que reviennent l’autorité et le commandement de l’être et non pas au corps car c’est en elle que se trouve la raison ; et dans l’âme elle-même c’est au *voûç*, à l’intellect, que revient le commandement car c’est le principe de l’intelligence et de la raison.

¹ Platon, *Phédon*, 94b-95a.

3. L'unité de l'homme

En expliquant le rôle de la raison, nous avons anticipé et répondu à une éventuelle objection : si l'homme est dual ontologiquement et si son âme est trine psychologiquement et métaphysiquement, qu'est-ce qui permet l'unité ? Il nous semble alors que la raison transcende les deux parties de l'homme et les trois parties de l'âme. La raison permet d'harmoniser l'âme et le corps et l'âme avec l'âme elle-même. La raison est à la source de l'harmonisation qui engendre la justice, ultime vertu, dans l'âme et dans la cité. Par le principe de la célèbre analogie psycho-politique de l'âme et de la cité, nous pouvons dire, avec Georges Leroux, que « de la même manière que la cité ne possède pas de principe externe, sauf à invoquer le modèle intelligible de la justice que contemple le philosophe, de la même manière l'âme est unifiée par elle-même dans le principe interne de sa justice propre, de son harmonie »¹.

4. La hiérarchisation et l'imitation en politique

La raison harmonise et se consacre à la science, au savoir universel, à la contemplation des Idées... autrement dit à la philosophie, et c'est l'élément le plus important et le plus déterminant dans le domaine politique si l'on suit la logique platonicienne. En réalité, nous ne faisons que paraphraser les propos de Platon dans le *Politique* quand il établit la hiérarchie des différents gouvernements politiques. Textuellement, nous lisons ce qui suit :

Quant à toutes les constitutions que nous évoquons, il faut déclarer qu'elles ne sont pas des constitutions légitimes, et qu'elles ne sont même pas de véritables constitutions, mais qu'elles en

¹ Gorges Leroux, « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, Paris, Vrin, 2005, p. 142.

sont des *imitations* : celles dont nous disons qu'elles ont de bonnes lois l'imitent pour le meilleur, les autres pour le pire¹.

La critique des constitutions politiques est tributaire de la cité idéale gouvernée par la raison et par la loi sous le commandement du philosophe-roi. Ainsi la royauté, l'aristocratie, la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie ne sont-elles que des imitations de la cité idéale, seul véritable régime étant donné que tout le reste ne sont que des imitations. Cette imitation des constitutions est lue à travers l'imitation des lois. Comme le dit, à juste titre, Étienne Helmer : « La loi est en effet considérée comme le fondement traditionnel d'un bon gouvernement, car elle est supposée servir de garde-fou contre les dérives tyranniques et la rupture de l'égalité »². Il va alors sans dire que l'obéissance aux lois de la cité idéale est le moindre mal tandis que la transgression engendre les excès, en d'autres termes il vaudrait mieux, pour le bien de la cité et des citoyens, imiter et suivre la loi de la cité idéale autant que faire se peut.

5. La théorie : un problème politique

Le problème que l'on pourrait rencontrer dans le *Politique* c'est le caractère exclusivement théorique de la hiérarchisation des régimes politiques. Le seul passage qui pourrait souligner le côté pratique de la classification des gouvernements est le fait d'envisager de rendre les citoyens meilleurs³. Dans le domaine proprement politique en tout cas, la justification pratique semble absente dans ce dialogue. Nous le précisons car la hiérarchisation théorique aboutit à une argumentation pratique quant aux fondements de la politique légitime, à savoir la science politique dont nous avons longuement parlé tout au long du premier chapitre. Le côté théorique n'est pas un manquement de Platon

¹ Platon, *Politique*, 293e. Nous soulignons.

² Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, *Op. cit.*, p. 152.

³ Voir Platon, *Politique*, 297b : « pour ainsi arriver à assurer leur sauvegarde et à les rendre meilleurs, autant que possible ».

puisque'il est entièrement assumé. La politique dans le *Politique* est un prétexte pour la dialectique. « Or, qu'en est-il maintenant de notre recherche concernant le politique ? Est-ce par intérêt pour le politique lui-même que nous l'avons lancée ou plutôt pour devenir meilleurs dialecticiens dans tous les domaines ? »¹ La finalité du *Politique* n'est alors pas proprement politique donc elle ne saurait être pratique. Stanley Rosen nous réconforte alors dans notre idée selon laquelle le « but de l'Étranger est d'offrir un entraînement technique à la dialectique, non d'effectuer une révolution dans l'âme de ses auditeurs. De ce point de vue, le *Politique*, pourrait-on dire, est un livre plus théorique que la *République* »².

Section II. La pratique et la politique

1. La célèbre analogie de l'âme et la cité

La *République*, nous nous sommes attardés sur ce sujet dans le chapitre précédent, met un accent évident entre la politique gouvernementale et l'éducation des citoyens par le fait que ce sont les hommes qui forment les cités³ donc le bon fonctionnement politique résulte de la bonne conduite des hommes. L'analyse politique passerait d'abord par une enquête anthropologique, psychologique et éthique. De plus, cette affirmation est soutenue par la très célèbre analogie de l'âme et de la cité dont

¹ *Ibid.*, 285d.

² Stanley Rosen, *Le Politique de Platon. Tisser la cité* (2003), trad. fr. É. Helmer, Paris, Vrin, 2004, p. 32-33.

³ Voir Platon, *République*, 435e-436a. Dans ce passage, Platon applique et attribue explicitement des attitudes à des groupes humains : l'ardeur pour Thrace, Scythie et la région du Nord ; l'amour de la connaissance pour la région athénienne ; l'amour de la richesse pour la Phénicie et l'Égypte.

nous avons parlé plus haut¹. Les trois parties de l'âme sont identifiables – et identifiés – aux trois classes des hommes dans la cité selon la conception platonicienne.

Le problème que l'on peut rencontrer ici après l'analyse de cette analogie, c'est l'utilisation abusive, ou du moins inappropriée, du terme « analogie » par les commentateurs de Platon. Platon lui-même n'a pas utilisé le terme ἀναλογία en faisant le lien entre les trois parties de l'âme et les trois parties constitutives de la cité. Très pertinemment, Étienne Helmer semble être l'un des seuls commentateurs à ne pas lire cette « analogie » comme une analogie au sens propre mais comme une « ressemblance »² car comme on peut le lire dans la *République* : « Tu affirmes qu'une cité comme celle que tu venais de décrire constituait pour toi une cité excellente, de même que l'homme qui lui ressemble »³. Quelques lignes plus bas, on apprend qu'il « existe quatre espèces dignes d'être discutées pour en faire voir les défauts, de même que les espèces d'hommes qui leur ressemblent »⁴. Nous n'allons pas cataloguer tous les passages où Platon exprime l'analogie de l'âme et de la cité sous les traits d'une ressemblance, nous voulons uniquement indiquer que le terme ἀναλογία, analogie, n'apparaît pas dans le corpus platonicien, en tout cas pour exprimer une analogie, *stricto sensu*, entre l'âme humaine et le gouvernement politique⁵.

2. Qu'est-ce qu'une analogie ?

Ainsi, si Platon n'a pas fait apparaître le terme ἀναλογία, analogie, dans ce cas, on dit que ce n'est sûrement pas un quelconque manquement méthodologique. L'ἀναλογία dans ce contexte, pourra conduire à des difficultés et à des incompréhensions.

¹ Voir *supra*, p. 30-31 et la note 1 p. 32.

² Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, *Op. cit.*, p. 158.

³ Platon, *République*, VII, 534c-d.

⁴ *Ibid.*, 544a.

⁵ Pour les autres passages où il est question de ressemblance, voir, par exemple, *ibid.*, 544d-e, *ibid.*, 544e et *ibid.*, IX, 577c.

Grammaticalement, une analogie n'est pas une comparaison. Une analogie est un rapport d'identité entre, au moins, deux réalités différentes¹. La position des termes importe peu dans une analogie car l'égalité reste toujours la même. Nous nous trouvons donc dans une approche mathématique et Platon utilise le sens mathématique quand il aborde l'ἀναλογία, comme c'est le cas dans le *Timée*².

3. Un rapport de ressemblance : une méthodologie

Nous suivons alors de l'avis d'Étienne Helmer en disant que, dans cette *analogie* entre l'âme et la cité, « Platon n'utilise pas ici une analogie mathématique, mais une analogie (...) "pratique" »³. Tout est alors une question de direction et de causalité. La majorité des commentateurs estiment que l'analogie entre les trois parties de l'âme et les trois parties de la cité (comprise mathématiquement) permet à Platon d'établir une relation entre les affects humains et les gouvernements politiques. Mais nous pensons plutôt le contraire. La ressemblance ne stipule pas l'analogie. De plus, et surtout, cette analogie n'est pas une prémisse mais c'est la conclusion d'un raisonnement dialectique et philosophique issue d'une ressemblance entre l'âme et la cité. « Se ressembler, pour la cité et pour l'homme, ce n'est pas d'abord avoir une même organisation tripartite superposable terme à terme, mais pouvoir être sujet à des affects commun »⁴. En d'autres termes l'analogie n'est pas une analogie d'un point de vue mathématique mais ce n'est rien d'autre qu'un rapport de ressemblance.

L'erreur réside alors dans la direction dont on peut ou on veut lire l'analogie. Ce ne serait pas la ressemblance (comprise comme une *analogie* de type mathématique) qui va permettre à Platon de superposer les trois parties de l'âme sur les trois parties de la

¹ A=B est une comparaison. La forme d'une analogie se présente plutôt de la manière suivante : A/B=B/C=C/D..., ce qui nous donne mathématiquement 1/2=2/4=4/8... et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

² Voir Platon, *Timée*, 31c et 56c.

³ Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, Op. cit., p. 159.

⁴ Id.

cité, mais c'est justement parce qu'il y a des *ressemblances* quant aux affects entre l' me et la cité, voire entre l'homme et la cité, qu'on déduit un *rapprochement méthodologique* de type psychologico-politique ou anthropologico-politique.

4. La pratique : la solution platonicienne

La lecture de l'analogie en fonction de la direction, comme on vient de l'expliquer, n'est pas en réalité un jeu sophistique ou une simple constatation philosophique. La direction engendre alors des conséquences politiques et philosophiques certaines. Si nous considérons que cette analogie est une réelle analogie mathématique en tant que prémisse d'un raisonnement philosophique, nous ne ferons rien d'autre que calquer, plus ou moins efficacement, les affects de l' me sur ceux de la cité. Nous ne serons alors que dans une analyse théorique qui comporte beaucoup de failles étant donné que cette analogie ne saurait jamais avoir les vertus d'une analogie mathématique. Cependant, nous sommes dans une attitude pratique et critique quand nous considérons cette prétendue analogie comme une ressemblance comprise comme un rapprochement méthodologique entre l'homme et la cité. Cela sous-entend que cette ressemblance est le résultat d'une démarche pratique et une analyse critique qui consistaient en l'observation et l'étude à la fois de l'homme et de la cité. On pourrait alors dire que c'est en raison de dimensions pratiques que la lecture analogique est volontairement critiqu e et  cart e dans notre travail.

5. La hiérarchisation dans la *République*

La *République*, et plus particulièrement le livre VIII, nous offre une explication plus détaillée et plus approfondie de la hiérarchisation des régimes politiques abordée théoriquement dans le *Politique*. Le régime idéal est à l'origine ou au principe de la

hiérarchisation, et il y a ceci de commun à la *République* et au *Politique*. Les lignes de partages entre ces deux dialogues résident cependant dans la dimension pratique en matière politique. C'est donc l'aspect pratique qui prend la forme d'un critère de vérité dans le domaine politique dans la *République*. Pour le dire autrement, avec les mots d'Étienne Helmer, quand on aborde un discours politique, « l'épreuve pratique de la vérité est donc une exigence liée au statut même de son caractère normatif »¹. Ainsi une philosophie politique purement théorique est-elle une contradiction dans les termes.

Dans le livre VIII et au début du livre IX, Platon passe en revue les quatre formes de gouvernements défectueux (timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie) et les cinq types de caractères correspondant à l'ensemble des régimes politiques : aristocratique, timocratique, oligarchique, démocratique et tyrannique. En ce qui concerne l'aristocratie et l'homme aristocratique, Socrate en a déjà parlé plus tôt, dans les dernières lignes du livre IV de la *République*² et il soutiendra même que cette constitution est la seule qui est « bonne et droite »³, et qu'ainsi « les autres formes [de gouvernement] sont mauvaises et défectueuses, qu'il s'agisse de l'administration des cités aussi bien que de l'organisation du caractère pour l'âme des individus, et ces formes déficientes sont de quatre espèces »⁴. On comprend alors que Socrate, dans le livre VIII, reprend le point de discussion laissé en suspens au livre IV, après les digressions des livres V, VI et VII.

Il n'est pas question ici de passer en revue les quatre régimes défectueux, les caractères qui leur correspondent et d'expliquer comment les uns procèdent des autres. Nous jugeons qu'un simple travail de résumé ne saurait être utile au développement que nous voulons mener à ce stade de la réflexion. Notre idée de travail sera la même que lorsque nous avons abordé plus haut la hiérarchisation des régimes politiques dans le *Politique*. Nous n'allons donc pas faire un catalogue mais nous allons plutôt chercher à expliquer cette hiérarchisation en prenant en compte cette norme politique que nous voulons mettre en avant dans ce chapitre, à savoir l'aspect pratique du discours politique platonicien.

¹ *Ibid.*, p. 164.

² Voir Platon, *République*, IV, 445d-e.

³ *Ibid.*, V, 449a.

⁴ *Id.*

6. Remonter vers la cité idéale

Il y a une différence flagrante entre le *Politique* et la *République* quant à la hiérarchisation des constitutions. Nous avons vu dans le *Politique* que la constitution idéale se détériore et se transforme en d'autres mauvais régimes en fonction du suivi plus ou moins rigoureux des lois de la cité idéale, basée exclusivement sur le savoir. Au livre VIII de la *République*, il n'est plus question de présenter la cité idéale comme un *modèle*, c'est-à-dire une fabrication *théorique* qui permettra à la justice de régner dans la cité¹. C'est dans ce livre VIII que l'on découvre enfin que la cité idéale n'est pas un modèle mais « un lointain ancêtre »² de toutes les mauvaises constitutions qui sont observables et observés par Platon³. Le but n'est donc plus de fonder une cité idéale théoriquement et *en paroles* mais il s'agit de remonter jusqu'à l'ἀρχή, l'origine, de la vie politique par la dimension pratique de la réflexion politique.

7. Les critères pratiques d'une philosophie politique

En partant de la cité idéale pour étudier toutes les métamorphoses possibles engendrant les régimes connus et corrompus, Platon dépasse la critique d'une philosophie politique théorique (comme il l'a laissé entendre au début de la *République*) pour mettre sa réflexion à l'épreuve pratique. En d'autres termes, en *remontant* vers l'ἀρχή, l'origine, politique, Platon accompagne sa réflexion politique de considérations

¹ *Ibid.*, II, 369c : « Eh bien, allons, dis-je, construisons en paroles notre cité, en commençant par ses débuts et ce sont nos besoins, semble-t-il, qui en construiront le fondement ».

² Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, *Op. cit.*, p. 164.

³ Cette idée du livre VIII de la *République* rejoint et apporte un argument supplémentaire à notre propos du chapitre précédent. Après une lecture politique du mythe de l'Atlantide, nous avons soutenu que le conflit que l'on a vu traditionnellement comme étant un conflit entre Grecs et Barbares ne serait en réalité qu'un conflit interne à Athènes entre l'Athènes primitive (qui, comme nous l'avons vu, présente les traits et les caractéristiques de la cité idéale de la *République* de Platon) et l'Athènes démocratique (représentée par l'Atlantide en raison de son impérialisme militaire, sa puissance maritime et sa démesure politique en règle générale).

pratiques. Tout d'abord Platon prend en compte la *ressemblance* entre les hommes et les cités d'un côté et le rapport entre le gouvernant et le gouverné de l'autre. Le premier critère pratique permet de nommer le régime à partir de la valeur dominante en faisant un rapprochement méthodologique entre le désir auquel les citoyens obéissent et le type de gouvernement engendré. Ainsi, par exemple, si l'amour des richesses matérielles ou l'ivresse irraisonnée de la liberté était la norme pour les citoyens d'une cité, le gouvernement ne saurait être autre que l'oligarchie ou la démocratie. Et cette ressemblance est lue à travers le second critère pratique, à savoir le rapport entre le gouvernant et le gouverné. Pour rester sur l'exemple de l'oligarchie et de la démocratie, le rapport est très net puisque dans le premier cas, le rapport est celui de l'affrontement entre la classe dominante composée essentiellement des riches de la cité et la classe dominée, autrement dit, le reste des citoyens, les pauvres. Dans le deuxième cas, celui de la démocratie, le rapport a été longuement étudié dans les précédents chapitres de ce travail, et il s'agit évidemment d'une confusion manifeste des hiérarchies, autrement dit, c'est le règne de la théâtrocratie¹, en ce sens que puisque tout le monde se pense compétent en matière politique, tout un chacun se permet de s'exprimer librement au point où personne ne peut faire la distinction entre le gouvernant et le gouverné.

On comprend donc que cette nouvelle hiérarchisation des régimes dans la *République* présente le caractère complexe de l'étude politique, et on ne saurait s'arrêter à une analyse théorique sans rencontrer des problèmes méthodologiques et des incohérences logiques. Le changement des régimes et la transformation des caractères des hommes n'est pas une « hypothèse d'une nécessité aveugle et totalement réfractaire [mais] une détermination rationnelle »² et on pourrait même pousser la réflexion de Étienne Helmer encore plus loin en disant que c'est aussi et surtout une détermination pratique et historique, comme on a essayé de le montrer dans notre travail.

Cette dimension pratique exclut la prétendue analogie de type mathématique de l'âme et de la cité. Le gouvernement et les hommes se ressemblent effectivement car ce sont les hommes qui font et qui composent la cité, cependant, en fonction du rapport

¹ Voir *supra*, p. 82-83.

² Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, *Op. cit.*, p. 166.

entre les gouvernants et le gouvernés, on assiste fatalement à un changement de constitution en faveur d'un tel ou tel régime¹. Ainsi, les rapports politiques entre gouvernants et gouvernés passent « progressivement du consentement et de l'amitié à la contrainte et à la servitude »². On comprend de ce fait que la hiérarchisation des systèmes politiques n'est pas un raisonnement théorique mais elle prend en compte la relation pratique entre le dirigeant et le dirigé dans la mesure où le rapport de consentement et d'amitié ne peut s'apparenter qu'à un système juste et harmonieux, à savoir l'aristocratie ou la royauté comprise comme étant la cité idéale platonicienne. De même, un rapport de contrainte et de servitude ne peut être qu'un système corrompu et injuste à l'instar de la tyrannie.

Section III. Le philosophe et la philosophie

1. Le savoir, l'expérience et l'excellence

Nous comprenons alors que la pertinence politique des discours philosophiques de Platon puise ses sources dans les considérations pratiques de la vie publique. Nous devons désormais nous pencher sur un dernier problème. Si la légitimité politique de Platon passe par la compréhension et la considération de la dimension pratique de la chose publique, alors l'ultime justification quant à l'efficacité du gouvernement du philosophe-roi serait le fait que ce dernier soit ancré – non seulement dans le savoir philosophique et politique – mais surtout dans l'aspect pratique de l'exercice politique et

¹ Voir Platon, *République*, VIII, 545d : « Toute constitution politique se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément ».

² Étienne Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », dans M. Dixsaut et A. Larivée (dir.), *Études sur la République de Platon. De la justice*, I, *Op. cit.*, p. 163.

public. En d'autres termes, comme laisse le suggérer les premières lignes du livre VI de la *République*, il faut désormais montrer que c'est aux philosophes à qui revient légitimement le droit de gouverner car non seulement ils possèdent le savoir mais possèdent aussi « l'expérience [et qu'ils ne sont] inférieurs [aux autres] en aucun genre de mérite »¹, autrement dit le philosophe-roi possède à la fois le savoir, l'expérience et l'excellence.

2. La philosophie

Avant de parler du philosophe, pardons d'abord de son art. Qu'est-ce que la philosophie ? Étymologiquement, le terme philosophie est composé à partir du verbe φιλεῖν, aimer, et de σοφία, terme polysémique qui peut désigner à la fois la sagesse, le savoir, l'habileté... La philosophie ne serait alors rien d'autre que l'amour de la sagesse et du savoir. Ce que stipule alors la définition étymologique c'est que le philosophe n'est pas un σοφός, un savant, mais c'est quelqu'un qui aspire et désire le savoir². Celui qui a déjà atteint la σοφία n'est plus enclin à la rechercher. En d'autres termes, la philosophie est un mode de vie où son aspect déterminant n'est rien d'autre que la recherche du savoir et de la sagesse. Ce mode de vie porte le caractère de bonté (car le mauvais n'en a que faire de la sagesse) et de non-ignorance quant à sa propre ignorance (car pour aspirer à la sagesse et au savoir, il faudrait être conscient de son ignorance)³. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre l'importance de la philosophie ou comme le dit Platon « le bienfait

¹ Platon, *République*, VI, 484d.

² Voir Platon, *Lysis*, 218a : « nous pouvons également affirmer que ceux qui sont déjà savants, dieux ou hommes, ne cherchent plus le savoir, et que ne le recherchent pas non plus ceux qui sont à ce point ignorants qu'ils en sont mauvais, car il n'y a personne d'ignorant et de mauvais qui aspire au savoir ».

³ Il va sans dire que cette affirmation nous rappelle la célèbre maxime socratique « ἔν οἶδα ὅτι οὐδέν οἶδα ». Ce qui fait de Socrate le plus sage des hommes, ce n'est évidemment pas son savoir mais bel et bien son savoir quant à son ignorance disant que la seule chose que Socrate connaît c'est son ignorance. Voir Platon, *Apologie de Socrate*, 21b et, de manière plus nuancée, *Ménon*, 80d.

le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux »¹.

C'est donc grâce à la philosophie que l'homme découvre non seulement sa condition d'homme mortel mais surtout le fait qu'un homme ne peut qu'aspirer à la sagesse. Platon affirme alors textuellement la chose suivante : « L'appeler "sage", Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler "philosophe" ou lui donner un nom de ce genre, voilà qui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton »². Seul dieu est donc sage et il y a très certainement un lien à établir ici avec le « γνῶθι σεαυτόν » attribué traditionnellement à Socrate. La philosophie permet alors l'application du « Connais-toi toi-même » socratique qui apparaît à plusieurs endroits dans les dialogues de Platon³. Se connaître soi-même c'est se rendre compte de sa condition d'homme, autrement dit, savoir que l'homme n'est pas un dieu, et il n'est pas sage par nature. Le philosophe, en comprenant le « γνῶθι σεαυτόν », il prend conscience de son ignorance et aspire au savoir et à la sagesse. On voit alors que la philosophie est une affaire strictement humaine et relève exclusivement des mortels, car les dieux sont d'ores et déjà sages et ne cherchent donc pas à l'être ou à le devenir. Platon affirme :

Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage pour le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s' imagine pas être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas pouvoir être pourvu⁴.

Ainsi, la philosophie permet la réalisation du « γνῶθι σεαυτόν » car elle permet à l'homme, qui opte en faveur de ce mode de vie, de se voir à sa propre condition, à savoir le fait d'être « à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance »⁵. On dit qu'il est à « mi-chemin » car l'homme de la philosophie n'est pas sage, comme un dieu, mais aspire et désire la sagesse tout en ayant conscience de son ignorance. En définitive, la philosophie

¹ Platon, *Timée*, 47a-b.

² Platon, *Phèdre*, 278d.

³ Voir Platon, *Charmide*, 165a ; *Phèdre*, 229e ; *Protagoras*, 343b ; *Philèbe*, 48c ; *Alcibiade*, 124b.

⁴ Platon, *Banquet*, 204a.

⁵ *Ibid.*, 203e.

permet de se connaître soi-même dans le but de réaliser la ὁμοίωσις θεῷ, dans nous avons déjà parlé dans le premier chapitre, le fait de « se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence »¹ en comprenant et en acceptant sa propre nature humaine et mortelle. C'est en ce sens que le philosophe n'est pas un homme sage ou savant, mais un seulement un homme qui désire la sagesse et le savoir.

3. La sophistique

Cette définition platonicienne de la philosophie est une prise de position (de Platon) contre les sophistes qui, eux, se présentent d'emblée comme des σοφοί, des sages et des savants. En d'autres termes, le philosophe n'est pas un sophiste. En dehors de la prétention sophistique à la sagesse et au savoir, il faut noter la différence considérable quant au domaine d'étude de l'un et de l'autre. Grossièrement, nous pensons pouvoir résumer cette divergence comme suit : la philosophie cherche à *savoir ce qui est réellement et véritablement* alors que la sophistique se borne à *tenter de convaincre au sujet de ce qui paraît ou de ce qui semble être*. C'est la raison pour laquelle tous les traités platoniciens sont écrits sous la forme dialogique. La dialogue, en effet, est ce qui véhicule le moyen de connaître ce qui est réellement et véritablement, à savoir la διαλεκτική, la dialectique.

¹ Platon, *Théétète*, 176a-b. Voir *supra*, p. 32-33.

4. Le dialogue chez Platon

Avant de nous attarder sur la dialectique, il nous semble pertinent de dire quelques mots au sujet de la forme dialogique des traités platoniciens. Un dialogue ordinaire, de manière générale, vise le *consensus* entre des individus. C'est une activité ouverte, imprévisible et surtout créative. En ce sens, un dialogue écrit reste un écrit étant donné que le dialogue oral est un processus temporel. Le dialogue ordinaire met en scène au moins deux personnes que l'on peut identifier à un locuteur et un allocutaire. Un échange humain ne laisse alors aucune place à des processus mécaniques car la production, liée à l'échange dialogique, autrement dit l'interaction, est issue de la collaboration conjointe des interlocuteurs. Un dialogue écrit reste un écrit, comme nous l'avons dit, et c'est tout l'intérêt de notre problème : quel est le but précis de cette forme d'écriture, d'autant plus que la majorité des antéplatoniciens écrivaient des traités soit en prose soit en vers ? La forme dialogique des traités platoniciens indique la volonté d'atteindre *conjointement* une solution à un problème donné et identifié lors d'un processus d'échange d'idées entre les protagonistes. L'objectif du dialogue est de trouver une réponse et de combler une ignorance.

Le point important ici est l'idée de chercher une solution de manière conjointe.

Si le dialogue, par sa composition, se distingue du manuel, il en diffère avant tout par son but. Le manuel du type courant se propose de transmettre une somme de connaissances, d'instruire le lecteur ; le dialogue se fixe un sujet d'étude, non « par intérêt pour le problème donné, mais pour rendre plus dialecticien sur tous les sujets » (*Polit.*, 285d 6-7)¹.

On comprend, à partir de cette citation de Victor Goldschmidt, que le dialogue en général et chez Platon en particulier se distingue des autres traités en ce sens que le dialogue forme plutôt qu'il n'instruit. Le dialogue informe sur l'existence de certains débats, de certaines définitions, mais en aucun cas le dialogue n'offre un savoir accompli et arrêté. Le dialogue fait état d'une discussion plus ou moins vraie, plus ou moins historique, mais qui met l'accent non pas sur l'instruction mais sur le témoignage d'une pluralité de points

¹ Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (1947), p. 2-3.

de vue concernant un sujet donné. Le traité quant à lui, ou le manuel, présente une thèse et défend un avis bien que l'on puisse trouver des antithèses mais c'est seulement pour pouvoir les réfuter aussitôt. C'est une sorte d'auto-objection pour pouvoir dire justement que la thèse défendue dans le manuel est la plus adéquate. Dans un dialogue, on s'identifie à un personnage car on a peut-être tendance à avoir la même argumentation ou les mêmes objections que lui. Dans un manuel, le contenu est toujours linéaire et c'est difficile de pouvoir s'identifier à une thèse comme on pourrait s'identifier à un personnage d'un dialogue.

5. Le raisonnement dialectique

Si Platon choisit le dialogue comme forme d'écriture, ce n'est pas uniquement pour se distinguer d'un manuel. Le dialogue est ce qui porte au mieux le raisonnement dialectique. Loin d'être uniquement un art de mener une discussion ou le principe de l'élaboration d'une discussion philosophique, la *διαλεκτική* est « considérée comme la seule science véritable : elle est la connaissance de la réalité »¹. La dialectique est donc le but de la forme dialogique des écrits platoniciens. La dialectique est une technique, à savoir celle des questions et des réponses qui constituent un entretien oral. Le dialecticien « est celui qui sait interroger et répondre »². Cette technique de questions-réponses, en tant qu'elle est une dialectique, doit atteindre la connaissance de ce qu'est l'objet dont on parle par le biais du jeu des interrogations, des objections, des justifications... autrement dit par le biais d'un dialogue. En d'autres termes, la dialectique est de type *heuristique* car c'est ce qui nous permet d'« observer, connaître et enseigner »³ l'οὐσία, c'est-à-dire l'être et la réalité de chaque chose¹. En ce sens, la

¹ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, art. « Dialectique », dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 45.

² Platon, *Cratyle*, 390c.

³ Platon, *Philèbe*, 16e.

dialectique est une méthode socratique. Le dialogue dialectique tend alors à atteindre une connaissance réelle contrairement aux procédés rhétoriques, par exemple, qui s'occupent uniquement de persuasion et non de savoir.

Ainsi, le dialogue est le seul moyen possible pour atteindre la vérité. La dialectique n'est alors rien d'autre que l'extériorisation de ce dialogue de l'âme avec elle-même, c'est-à-dire la pensée². Cette dialectique est donc traduite par Platon dans la forme même de ses écrits sous la forme dialogique des traités platoniciens.

6. Une maïeutique platonicienne ?

Laissons le caractère dialectique et revenons à l'aspect purement dialogique des traités platoniciens. Socrate présente le dialogue comme une méthode de « recherche en commun » comme nous l'avons souligné plus haut (et on trouve cette définition du dialogue à plusieurs endroits dans le corpus platonicien)³ qui peut parfois s'avérer incomplète ou inachevée comme le caractère aporétique de certains dialogues à l'instar du *Ménon* par exemple. Cette recherche en cours entre Socrate et son interlocuteur doit être poursuivie, sous la forme d'un (autre) dialogue, entre Platon et son *lecteur*. Cette façon est en réalité très socratique puisqu'il s'agit de la maïeutique comme Socrate l'a défini lui-même dans le *Théétète*⁴, à savoir l'art de l'accouchement, en ce sens que la dialectique socratique est conçue pour donner naissance aux idées de ses interlocuteurs plutôt que de leur transmettre un savoir entièrement déjà élaboré.

La maïeutique socratique concerne le Socrate fictif de Platon et les personnages mis en scène par Platon (qu'ils soit des créations purement littéraires ou des personnages historiques platonisés) dans ses différents dialogues à la forme *écrite*. Il nous semble,

¹ Voir Platon, *République*, VII, 534b : « Est-ce que tu acceptes d'appeler dialecticien celui qui est capable de saisir la raison de l'essence de chaque chose ? »

² Voir Platon, *Théétète*, 189e et *Sophiste*, 263e.

³ Voir Platon, *Charmide*, 166c-d ; *Gorgias*, 505e-506a ; *Protagoras*, 348c-e ; *Politique*, 258b-c ; *Philèbe*, 19a- c ; *Théétète*, 150a-151e.

⁴ Voir Platon, *Théétète*, 148e-151d.

cependant, qu'il existe une autre maïeutique qui n'est *pas écrite* et qui témoigne, incontestablement, du génie littéraire et philosophique de Platon. Nous voulons parler d'une maïeutique platonicienne. Le terme maïeutique est tellement socratique qu'il semble inapproprié de l'utiliser pour un autre philosophe que Socrate lui-même. Même chez les spécialistes de Platon et de la Grèce ancienne, on n'ose parler de maïeutique platonicienne uniquement pour désigner la maïeutique socratique dans les écrits de Platon. Jusqu'à présent, nous n'avons pas lu un auteur qui soutient l'idée d'une maïeutique platonicienne au sens du dialogue de Platon avec son lecteur bien que ce dialogue entre Platon et le lecteur ne soit plus à établir pour les spécialistes comme Christopher Gill¹, Thomas Szlezák² ou même Luc Brisson³. La maïeutique platonicienne c'est donc cette capacité de Platon à dialoguer avec son lecteur comme Socrate dialoguait avec ses interlocuteurs.

La critique de l'écriture dans le *Phèdre*⁴ ne rentre alors pas en contradiction avec cette maïeutique platonicienne. La critique fait en effet savoir que l'écriture donne aux lecteurs une fausse impression de posséder un savoir qu'ils n'ont pas acquis eux-mêmes au prix d'une enquête dialectique et d'un effort épistémique actif. D'autant plus que l'écrit n'est pas en mesure de se défendre et de se justifier face aux objections contrairement au dialogue oral. Le dialogue de Platon (bien que c'est un écrit) apparaît alors comme une *manière* d'utiliser l'écriture à la façon d'un catalyseur ou d'un déclencheur qui provoque chez le lecteur un examen autonome après un dialogue avec le philosophe.

¹ Voir Christopher Gill, « Le dialogue platonicien », dans L. Brisson et F. Fronterotta (dir), *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014 (2006).

² Voir Szlezák Th. A., *Le plaisir de lire Platon* (1993), trad. fr. M.-D. Richard, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

³ Voir l'introduction de Luc Brisson pour Platon, *Œuvres complètes*, trad. fr. L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011 (2008).

⁴ Voir Platon, *Phèdre*, 274b-277a.

7. Le lecteur : un personnage du dialogue platonicien

D'une manière ou d'une autre, Platon, par sa maïeutique, crée un entretien vivant et surtout pédagogique avec le lecteur. « Lire Platon, c'est avant tout éprouver un plaisir intellectuel unique » écrivait Thomas Szlezák dans les toutes premières lignes de son ouvrage intitulé *Le plaisir de lire Platon*¹, mais on peut compléter, modestement, en disant que ce n'est pas uniquement pour la profondeur de sa pensée qu'on éprouve du plaisir à lire Platon mais également et surtout grâce à sa pédagogie qui passe par cette manière singulière d'écrire et de transmettre un savoir philosophique. Contrairement à Aristote, par exemple, qui nous donne un traité lourd, dense et parfois obscur... Platon, quant à lui, *s'amuse* à varier les types d'argumentations entre mythes, allégories, histoires et démonstrations mathématiques et philosophiques. La forme dialogique témoigne de cette volonté à ne pas exclure le lecteur : « Mais il s'y mêle en outre le sentiment que l'on est, en tant que lecteur, à la fois témoin et, d'une certaine manière aussi, partie prenante de l'entretien vivant dont la sublime esquisse dépeint l'interaction quasi naturelle de caractères paraissant pris sur le vif »². Pour reprendre notre comparaison précédente avec Aristote, on comprend par cette affirmation de Thomas Szlezák que Platon invite son lecteur à se sentir concerné, il l'intègre dans son univers spéculatif et le place comme témoin, contrairement à un traité aristotélicien où le lecteur subit la réflexion du *magister* sans pouvoir interagir immédiatement. L'immédiateté chez Platon est permise justement par la forme dialogique des traités platoniciens dans le sens où on peut avoir les mêmes objections que Théétète, les mêmes colères que Calliclès mais aussi les mêmes passions que Alcibiade face aux allégations de Socrate. En ce sens, lire Platon en pensant que tout l'exposé platonicien est dans la lettre du texte à la manière d'un traité revient à considérer le dialogue de Platon comme une simple pièce de théâtre au sens péjoratif du terme (c'est-à-dire deux personnages qui ont impérativement besoin de la réplique de l'autre pour enchaîner...), ou pire encore considérer que le dialogue est un prétexte pour donner la réplique au maître, Socrate, qui est là de toute façon pour donner une leçon

¹ Szlezák Th. A., *Le plaisir de lire Platon*, Op. cit., p. 9.

² Id.

philosophique et pour dépenser un savoir complet. De fait, le lecteur doit s'introduire lui-même dans la lecture. Pour utiliser un vocabulaire lié au théâtre, nous disons que le lecteur ne doit pas se contenter de regarder la pièce dans la salle noire mais il doit briser le quatrième mur pour avoir un rôle actif dans l'échange philosophique. Ce rôle sera de rentrer dans un dialogue dialectique avec Platon, par le biais de la trace écrite du dialogue, tout aussi dialectique, de Socrate avec ses interlocuteurs, dans le but de chercher la réalité de tel ou tel problème et l'essence de telle ou telle chose.

8. Le philosophe

On comprend alors que la pratique philosophique est identifiable à une approche dialectique. Autrement dit, de manière plus directe : la philosophie et la dialectique doivent être considérés comme des synonymes, d'un point de vue platonicien en tout cas, car la forme dialogique est de toute façon une forme dialectique, que le dialogue soit entre Socrate et ses interlocuteurs ou que le dialogue soit entre Platon et ses lecteurs comme on l'a vu.

Le philosophe est donc un dialecticien. Mais qu'est-ce qu'un philosophe ? Nous avons dit plus haut que l'homme de la philosophie est celui qui cherche le savoir et qui veut atteindre la sagesse¹. Cette définition du philosophe pose problème et peut mener à des contre-sens évidents et Platon ne s'était pas laissé prendre dans cette erreur. Une telle définition est trop large et peut englober, de fait, des conceptions qui ne rentrent pas dans la définition du φιλόσοφος, du philosophe, *stricto sensu*. Platon fait remarquer en effet à propos de cette définition du philosophe la chose suivante : « Tu trouveras certainement plusieurs cas de ce genre et de bien étranges. Tous ceux qui aiment les spectacles, par exemple, me semble être tels en raison de leur plaisir d'apprendre »².

¹ Voir aussi Platon, *République*, V, 475c : « Mais celui qui consent volontiers à goûter à tout savoir, et qui joyeusement se porte vers la connaissance et qui se montre insatiable, celui-là nous affirmerons en toute justice qu'il est philosophe ».

² *Ibid.*, 475d.

Nous disions que cette définition du philosophe est trop large car comme on vient de le comprendre, les amateurs des spectacles peuvent être qualifiés de φιλόσοφοι, de philosophes, en raison de leur qualité à vouloir apprendre tout ce qui est relatif à l'art du spectacle. Cependant, c'est la dimension dialectique, encore une fois, de la définition authentique du philosophe qui va résoudre le contre-sens et éclaircir la confusion entre ces deux types d'homme, c'est-à-dire entre les philosophes dialecticiens et les amateurs des spectacles identifiés abusivement aux philosophes dans une perspective purement définitionnelle. C'est à quelques lignes de la fin du livre V de la *République* que Platon met la lumière sur ce point problématique.

Ceux qui regardent les nombreuses choses belles, mais qui ne voient pas le beau lui-même et ne sont pas capables de suivre quelqu'un qui les mène vers lui ; ceux qui regardent les nombreuses choses justes mais pas le juste lui-même, et ainsi de tout le reste, nous affirmons qu'ils ont des opinions sur toutes choses, mais qu'ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent¹.

On comprend alors que la distinction réside essentiellement dans le type de connaissance que les deux genres de philosophes cherchent à acquérir. Les amateurs de spectacles se contentent uniquement de l'opinion étant donné qu'ils ne s'intéressent qu'aux *choses belles*, par exemple, et se retrouvent alors arrêtés aux multiples. Leur *savoir* (qui relève de la δόξα, de l'opinion, uniquement) ne concerne que le beau vêtement, le beau visage, la belle forme du corps ou la belle voix... de manière singulière. De ce point de vue, on comprend que les philosophes amateurs de spectacles s'intéressent à ce qui est beau et non pas au beau lui-même. Relevant du domaine du multiple, cela tombe dans le domaine du devenir, c'est-à-dire que c'est un domaine soumis au changement et à la corruption. Cela échappe alors à la vraie connaissance et au savoir véritablement philosophique et universel. Le vrai philosophe cherche à connaître l'Idée du Beau et non pas ce qui relève du beau. C'est en effet la dimension dialectique du philosophe qui lui permet d'atteindre la connaissance certaine et immuable en voulant connaître l'être et l'essence d'une chose et non pas uniquement son apparence.

Il est alors clair qu'identifier les amateurs de spectacles à des philosophes en raison de leur volonté de savoir est simplement un abus de langage. L'amateur de

¹ *Ibid.*, 479e.

spectacle serait davantage un « philodoxe » qu'un philosophe¹. Ainsi Platon est-il conscient que la définition étymologique de la philosophie et du philosophe est insatisfaisante. Le philosophe est effectivement celui qui aspire au savoir, mais pas n'importe quel savoir, précise le Fondateur de l'Académie. Ce savoir doit être un savoir dialectique c'est-à-dire que ce savoir doit absolument être relatif à la connaissance de la vérité de l'être et de l'essence, de l'être véritable, autrement dit la connaissance des Idées universelles, éternelles et immuables.

9. Le retour dans la caverne

Le véritable philosophe est alors celui qui oriente son regard vers les Idées et le Bien. Il faut comprendre, cependant, que cette orientation n'est pas une question *théorique* uniquement², il s'agit pour le philosophe de se forcer dans la contemplation des Idées. Il faut avoir à l'esprit ici l'expérience de pensée proposée par Platon à travers le mythe de la caverne dont nous avons parlé³. A la sortie de la caverne, l'homme se retrouvera agressé par la forte luminosité du (vrai) soleil et il ne sera pas, de fait, en mesure de faire l'expérience de la contemplation et de la perception immédiatement après sa sortie de la caverne. Il aura alors un certain temps d'adaptation afin d'arriver à voir directement les choses vraies qui n'ont été perçues que comme des ombres dans la caverne.

On comprend alors que l'orientation vers les Idées n'est pas optionnelle mais c'est la condition de la bonne contemplation. On pourrait nous demander ici l'intérêt d'une telle action, c'est-à-dire l'effort dans la contemplation, dans la justification *pratique* de la

¹ Voir Monique Dixsaut, *Métamorphose de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 73.

² Nous parlons d'une orientation théorique dans le sens où le philosophe fait en sorte de tourner son regard vers Bien sans conviction réelle. Pour le dire plus simplement, il ne faut pas comprendre ce point comme un détail de la vie d'un philosophe platonicien. Se forcer – et peut-être même arriver – à contempler les Idées ne s'agit nullement d'un idéal philosophique ou d'une fin en soi, mis il s'agit de la condition *sine qua non* de la bonne activité philosophique d'un point de vue platonicien.

³ Voir *supra*, p. 87-88.

capacité effective du philosophe-roi à diriger excellemment la cité. Nous essayons effectivement d'expliquer, dans ce chapitre que le philosophe-roi, en dehors de sa connaissance théorique des enjeux philosophiques, a une connaissance pratique du domaine politique¹.

Dans un passage de la *République*, Platon fait une critique sévère vis-à-vis des deux points de vue extrêmes chez les hommes, le premier qui réside dans le fait de ne pas s'occuper de la vérité, le second consistant à se considérer comme le porte-parole de la vérité absolue. Platon dit effectivement :

Mais dis-moi, que dire de ceux qui sont dépourvus d'éducation et ne possèdent aucune expérience de la vérité ? N'est-il pas probable (...) qu'ils ne gèrent jamais une cité de manière satisfaisante, pas plus que ceux qu'on laisse passer leur temps jusqu'à la fin de leur vie à s'éduquer ? Les premiers, parce qu'ils n'ont pas dans la vie un but unique qu'ils doivent viser pour faire tout ce qu'ils accomplissent dans leur vie privée ou publique ; les autres, parce qu'ils n'accompliront rien de tel de leur plein gré, convaincus qu'ils sont de s'être établis de leur vivant dans les îles des Bienheureux².

Le premier groupe critiqué par Platon semble être les non-philosophes, ceux qui ne cherchent pas à connaître le réel et la vérité. Ce qui nous intéresse dans notre travail ici c'est la critique concernant le deuxième groupe d'hommes dans ce passage de la *République*. Platon critique en effet les philosophes qui vivent exclusivement dans le monde des Idées en méprisant toute dimension pratique (et donc de fait, en dédaignant l'action politique). L'ironie flagrante qui fait dire à Socrate que ces philosophes ont la conviction de vivre dans l'île des Bienheureux nous fait comprendre que la vie dans le monde des Idées n'est pas tolérée. Que faut-il donc faire ? Le philosophe qui s'est échappé de la caverne, qui a fait l'effort nécessaire pour s'adapter aux choses véritables, il ne peut pas « ne pas consentir à redescendre auprès de ces prisonniers [de la caverne] et à prendre part aux peines et aux honneurs qui sont les leurs, qu'il s'agisse de choses

¹ La connaissance du réel par la dialectique, l'éducation par la musique et la gymnastique, la contemplation des Idées, la recherche de la vérité universelle, la connaissance de soi et l'assimilation au divin forment à notre avis les bases théoriques qui permettent à Platon de déduire la capacité pratico-politique du philosophe-roi.

² Platon, *République*, VII, 519bc.

ordinaires ou de choses plus importantes »¹. Ainsi, la redescente dans la caverne est l'ultime action éducative du philosophe platonicien.

S'il faut résumer rapidement le parcours du philosophe platonicien, il serait comme suit : on commence par la formation des corps et des esprits des jeunes par la gymnastique et la musique, ensuite il faut maîtriser les sciences éthiques, mathématiques et géométriques, s'adonner ensuite à l'exercice de la dialectique qui permet la connaissance du réel et la contemplation du Bien, et enfin retourner dans le monde de l'action sensible pour contribuer à l'amélioration de la cité. C'est ce dernier point qui donne la justification ultime au philosophe-roi. Le philosophe-roi est le plus à même de diriger car il agit *pratiquement* dans le monde de l'action sensible tout en ayant déjà fait l'expérience du Bien et du monde intelligible. Ainsi, le Bien n'est pas un élément enfermant l'homme dans le monde des Idées ou dans un monde métaphysique loin des réalités sensibles mais bien au contraire, c'est l'élément qui permet la connaissance philosophique et l'agir moral et politique adéquat. Après la contemplation, le philosophe traduit de manière pratique et reflète dans un monde sensible les Idées éternelles et immuables. Ainsi, une action sensible issue de la contemplation du Bien ne saurait être que moral puisqu'elle est le résultat de la perception du principe et de l'archétype du savoir et de l'agir. Le retour dans la caverne est la justification ultime de l'union de la connaissance philosophique et de l'autorité politique dans un seul homme qui ne sera personne d'autre que le philosophe-roi.

¹ *Ibid.*, 519d.

« Prenez garde d’agir comme les philosophes de notre temps, c’est-à-dire de vous montrer ingrats, vindicatifs, oublieux des services que l’on vous a rendus ».

Lucien, *Le pêcheur ou les ressuscités*, dans *Philosophes à vendre et autres écrits*, p. 42.

Conclusion

1. Le bilan

L'étude que nous avons menée pendant quelques temps nous a permis de nous questionner en interrogeant Platon quant à la problématique démocratique. Nous avons alors saisi les subtilités de la critique de la démocratie par Platon. L'étude quant à la légitimité politique des discours platoniciens nous a renseigné sur ce qui fait le principe de l'art politique. Le démocrate ne peut effectivement pas régner de manière juste car il n'a pas le savoir philosophique qui lui permettrait de rendre les citoyens meilleurs. Puisque l'art politique est une science, il n'est pas concevable de laisser le commandement à des ignorants, autrement dit à ceux qui ne se conforment pas à l'Idée du Bien. L'histoire d'Athènes montre, selon Platon, que la démocratie n'est pas le pouvoir du peuple, mais c'est un pouvoir des passions humaines véhiculées par la théâtrocratie. En démocratie, tout un chacun *peut* s'exprimer librement, toujours est-il que ce n'est pas le premier venu qui *doit* s'exprimer librement, répondrait Platon. La politique est une affaire sérieuse et c'est la raison pour laquelle Platon a consacré toute sa vie d'intellectuel à défendre une vision quant à la façon de gouverner. Le programme de la formation des jeunes n'est pas un projet utopique comme on l'a vu, mais il s'agit d'offrir à la cité celui qui est le plus à même de rendre les citoyens vertueux par sa connaissance philosophique, sa contemplation de l'Idée du Bien et son expérience pratique personnelle, c'est-à-dire philosophe-roi.

2. Les Anciens

Platon écrit dans un contexte historique et politique très particulier. La philosophie platonicienne est le produit direct des troubles qu'Athènes a connu au V^e siècle, comme on a essayé de le voir. Les guerres contre les Perses et les guerres des Grecs entre eux ont laissé l'exercice du pouvoir athénien entre les mains de démocrates ou de tyrans qui ont conduit Athènes au sommet de sa gloire mais également à sa destruction la plus totale. Les événements, principalement politiques, préplatoniciens n'ont pas été étudiés dans ce travail de recherche uniquement dans le but de *divertir* grâce une histoire relativement peu connue. En réalité, il s'agit de montrer comment Platon réagit face à une cité qui a connu l'illustration et la ruine tant au niveau politique qu'au niveau militaire et humain. Refonder les bases philosophiques et politiques étaient alors le premier défi du Fondateur de l'Académie, remettre en question les acquis afin de mieux se défaire des préjugés : analyser les fondements de la démocratie ou de la tyrannie, par exemple, pour montrer leurs limites, revoir les définitions des concepts de commandement, d'autorité, de légitimité politique pour les approfondir et mieux les appréhender.

Qu'est-ce qui pousse alors les chercheurs et les jeunes chercheurs à s'enthousiasmer à l'idée de travailler sur des auteurs aussi *vieux* ? Nous disons « vieux » non pas dans un sens péjoratif mais dans l'unique but de souligner le fait que ces Grecs ont été tellement commentés et expliqués qu'il peut paraître évident que nous avons puisé la totalité du savoir qu'ils voulaient révéler. Après plus de deux mille ans de lectures, de relectures et de commentaires, on peut dire qu'il n'y a plus rien à prendre et à apprendre des Grecs. Le contexte historique a changé, les sciences et les moyens technologiques ont évolué et on ne peut plus voir le monde et ce qui nous entoure d'un *œil grec* car cela créerait une incompatibilité évidente, pour ne pas dire un paradoxe certain. Le retour aux Grecs ne pourrait être alors pertinent si ce n'est pour un savoir théorique et un enrichissement philosophique.

3. L'influence des Anciens

Une telle lecture de l'Antiquité grecque et du savoir hellénique sous-entend que les Grecs sont dépassés et n'ont aucune influence sur notre monde actuel et le chercheur hellénisant n'est vu que comme un archiviste qui vient dépoussiérer ces vieux manuscrits. En réalité, on ne peut pas nier l'influence des Grecs, tout comme on ne peut pas nier l'influence islamo-judéo-chrétienne – et ce n'est pas un mal en soi, bien au contraire. En ce qui concerne les Grecs, notre vocabulaire est directement tributaire du langage grec ancien, la majorité des concepts philosophiques ont été inventés et étudiés par les Grecs avant de nous les transmettre, les théories mathématiques découvertes par les penseurs antiques sont toujours étudiées aujourd'hui, le régime politique le plus dominant de notre monde contemporain, à savoir la démocratie, a été vu en Grèce pour la première fois dans l'histoire de la pensée politique. On peut alors dire que notre monde actuel est le produit des recherches et des spéculations des Grecs il y a deux millénaires et un retour aux Anciens ne signifie nullement abandonner notre monde pour aller s'enfermer dans un monde lointain, mais cela signifie que l'on va interroger les Fondateurs pour mieux comprendre les principes qui ont fait en sorte que notre monde est tel qu'il est aujourd'hui et non pas autrement. Le retour aux Grecs est alors tout le contraire de ce que l'on pourrait bien croire : ce n'est pas une fuite, c'est une volonté de compréhension ; ce n'est pas une recherche théorique, c'est une volonté pratique...

Ainsi, travailler sur les Grecs en général et sur Platon en particulier (comme c'est notre cas), nous permettra de voir les choses autrement qu'elles nous paraissent. Cette interrogation des Anciens permet, en effet, de prendre un peu de recul vis-à-vis des problématiques actuelles et de prendre conscience de l'attitude qu'avaient les Grecs quand eux-mêmes étaient confrontés à ces mêmes problématiques. Platon est tout particulièrement intéressant dans une telle approche des études anciennes, car il nous semble que le Fondateur de l'Académie nous *parle* encore à travers ses dialogues et c'est ce qui fait le génie d'un philosophe. Platon répond aux attentes de son temps et anticipe dans ses écrits les angoisses futures. On pourrait alors se sentir intégrer dans la *République* afin de s'interroger sur la justice ; on peut être un interlocuteur du *Timée* et

apprendre la provenance de notre univers ; de même, on peut être un personnage du *Théétète* pour se questionner sur la nature de la science... etc. C'est justement parce qu'un homme ordinaire et contemporain peut apprendre avec Platon que ce philosophe de la Grèce classique est sans hésitations un philosophe qui nous parle – encore faut-il savoir l'*entendre* !

4. Entendre, comprendre et faire

Entendre Platon, c'est donc comprendre la *source* de sa pensée. Il nous semble alors important d'analyser le contexte pour mieux apprécier la philosophie qui ne cesse de passionner et d'intriguer depuis plus de deux millénaires. L'étude de l'évolution historique et politique de la démocratie athénienne permet d'illustrer de manière explicite la justification de la critique violente de la démocratie formulée par Platon. Grâce à ce postulat de départ, nous avons pu tenter de comprendre Platon de son propre point de vue, c'est-à-dire lire le programme de l'éducation des jeunes, l'élaboration de la cité idéale, la théorie du philosophe-roi, les différents mythes platoniciens... en fonction des événements relatifs à la vie de Platon pour mieux l'entendre dans sa réflexion. Si Platon nous parle toujours aujourd'hui à travers ses dialogues c'est parce qu'il a su se poser les bonnes questions en rapport avec son temps et si Platon peut être considéré comme un *contemporain* c'est parce que la crise politique qu'a vécu le monde au XX^e siècle nous oblige à devenir (ou à redevenir) les disciples de Socrate et de Platon afin de mieux comprendre les événements actuels. Devenir le disciple de Platon n'est nullement transposer la cité idéale ou le philosophe-roi dans notre monde d'aujourd'hui, mais il s'agit d'avoir cette attitude platonicienne, cette méthodologie philosophique et intellectuelle et cette critique rationnelle qui consiste en la remise en question des évidences et des acquis. C'est en ce sens que Platon est une source d'inspiration pour tous les penseurs contemporains.