

## Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(1ère séance : 1<sup>er</sup> avril 2015)

### Vie et œuvre de Platon

Lorsque naît Platon, en 428/427, dans une famille riche et cultivée, la guerre du Péloponnèse bat son plein (431-404) et Périclès vient de mourir, victime de la grande peste qui dévasta la cité. La démocratie athénienne est par deux fois renversée par un coup d'Etat oligarchique, en 411-410 et 404-403, épisodes de terreur dans lesquels furent impliqués deux proches parents de Platon, Critias et Charmide. Le jeune homme fréquente les milieux philosophiques et sophistiques d'Athènes, et se rapproche en particulier de Socrate. Lorsque celui-ci est exécuté en 399, Platon se met à écrire des dialogues inspirés des thèmes et de la manière dont Socrate conversait avec des jeunes gens ou des sophistes. Cette **première période** de son œuvre, qui se caractérise par des traits proprement socratiques tels que l'aveu d'ignorance, la recherche des définitions des vertus, la méthode de mise à l'épreuve et de réfutation des propositions (*élenchos*), comprend les dialogues suivants : *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Lachès*, *Charmide*, *Lysis*, *Euthyphron*, *Ion*, *Protagoras*, *Alcibiade*, *Hippias mineur*, *Hippias majeur*, *Euthydème*, *Ménéxène*<sup>1</sup>. Les trois dialogues suivants (*Cratyle*, *Gorgias*, *Ménon*) constituent une **transition** vers des thèmes et méthodes plus proprement platoniciens, puisqu'on y trouve une ébauche de la théorie des idées, de l'immortalité de l'âme et de la réminiscence, ainsi qu'un intérêt pour les sciences de l'époque, toutes choses étrangères à l'activité de Socrate d'après l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus.

En 388-387, Platon voyage en Italie du Sud, où il rencontre probablement des pythagoriciens, et en Sicile, où il tente en vain d'influencer le tyran de Syracuse Denys Ier. De retour à Athènes, il fonde l'Académie. Commence alors sa **période de maturité**, fondatrice de ses principaux concepts ontologiques et politiques, avec les dialogues *Phédon*, *Le Banquet*, *La République*, *Phèdre*.

Une vingtaine d'années plus tard, Platon retourne à Syracuse, à la demande de son ami Dion, pour tenter d'influencer le nouveau tyran Denys II qui vient de succéder à son père. C'est un nouvel échec (Dion est exilé et sera assassiné quelques années plus tard lors d'une expédition contre le tyran). On situe entre 370 et 347/6, année de sa mort, la **dernière période** de son œuvre, qui réinterroge, approfondit et même modifie une bonne partie des thèses de la maturité. Ces dialogues, parmi lesquels se trouvent les plus subtils et les plus importants, sont : *Théétète*, *Parménide*, *Le Sophiste*, *Le Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critias*, *Les Lois* (ces deux derniers restant inachevés). Durant ce cycle de six séances, nous examinerons, dans l'ordre :

*La République* : de l'enquête sur la justice (dans l'âme et dans la cité) à la dialectique ontologique

*Le Banquet*, *Phèdre* : précision sur l'accès à la connaissance, par une érotique du savoir

*Théétète* : difficultés de la définition de la science ; contre le relativisme

*Parménide* : difficultés de la théorie des idées et exercice de dialectique sur l'idée « un »

*Le Sophiste* : définitions de l'être, du non-être et des relations entre les cinq idées les plus générales

*Philèbe* : recherche sur le plaisir et sur les conditions de la meilleure vie.

### *La République*

Ce dialogue a une architecture complexe articulant plusieurs niveaux, qu'on peut appeler éthique, politique et ontologique, que Platon réunit par des structures communes. La question de départ est de savoir comment montrer que l'homme juste est le plus heureux des hommes alors que toutes les apparences sociales montrent le

---

<sup>1</sup> Voir le cycle « Les premières philosophies en Grèce », séances 8 et 9 sur Socrate.

contraire, et comment inciter les gens à être justes non pour obtenir des récompenses et éviter des châtements (qu'ils soient humains ou divins) mais par choix de la justice pour elle-même<sup>2</sup>. Par cette exigence, Platon se place d'emblée dans une morale proprement idéaliste, c'est-à-dire qui refuse tout utilitarisme, aussi bien l'utilitarisme immanent de l'intérêt bien compris (qui est celui des morales sociales, ou des philosophies de type épicurien ou stoïcien) que l'utilitarisme transcendant des morales religieuses (les justes sont récompensés par le jugement divin après la mort). Mais comme il est extrêmement difficile de définir ce qu'est exactement une âme juste, il propose de transposer la question au niveau politique et d'examiner ce qu'est une cité juste.

Il passe très vite sur des postulats qui pourtant ne sont pas du tout évidents et qui orientent de manière décisive toute la suite de son raisonnement. Ce sont 1/ que les cités se constituent pour mieux répondre aux besoins humains par la complémentarité entre les métiers ; 2/ que la division des tâches se fonde sur des différences individuelles données par nature. De la première assertion, le seul élément correct est que les humains se regroupent pour mieux répondre à leurs besoins (nourriture et protection), mais toute communauté n'est pas encore une cité (c'est Aristote qui introduira le critère le plus clair de distinction, à savoir que la cité ne vise pas seulement la vie mais la vie bonne, c'est-à-dire la réflexion sur l'organisation la plus juste et qui favorise le mieux les capacités humaines) ; en outre, la force du collectif peut être aussi efficace sans division des tâches, comme on le voit, au cours de l'histoire, dans de nombreuses sociétés de chasseurs ou d'agriculteurs ; enfin et surtout, les différents métiers apparaissent du fait du regroupement et non l'inverse. La deuxième assertion est très discutable aussi car, même si l'on admet certaines dispositions naturelles individuelles, on savait déjà à l'époque que les choix professionnels dépendent surtout du milieu où l'on naît et que toutes les cultures ne développent pas les mêmes professions. Il faut garder à l'esprit cette faiblesse des postulats de départ pour repérer en quoi ils faussent aussi par la suite certaines étapes du raisonnement.

Je résume rapidement le livre III, qui présente les fonctions nécessaires à la survie d'une cité : fonctions productive, défensive et législative-dirigeante. De manière tout aussi péremptoire et rapide, Platon affirme que ces fonctions ne peuvent être partagées par les mêmes individus, parce que, de même que tout objet et tout animal a sa fonction propre, de même chaque individu a une fonction qu'il accomplit bien et tout le reste qu'il accomplit mal. Il faut donc repérer le plus tôt possible quelles sont les dispositions naturelles de chaque enfant pour l'orienter vers la carrière qui lui convient. Ce qui est très cohérent dans cette proposition, c'est que, pour éviter qu'un bon potentiel soit gâché par un mauvais milieu, on donnera à tous les enfants une éducation identique en les élevant en commun et non dans leur famille. Par ailleurs, le bon repérage n'est pas très important entre les divers métiers productifs, sur lesquels Platon ne donne aucune indication, mais il est essentiel pour accéder aux fonctions de gardien et de dirigeant, car si on se trompe sur la valeur de ceux-là on met la cité tout entière en danger.

L'organisation tripartite de la cité permet ensuite de définir (au livre IV) ce que seront ses vertus nécessaires : elle sera courageuse par la partie défensive, elle sera tempérante par le fait que chaque partie accepte son sort et reconnaît qui doit commander, et elle sera juste par le fait que chaque partie accomplit sa fonction propre. Platon est en effet arrivé à définir que ce qui est juste c'est que chacun accomplisse ce pour quoi il est fait par nature. On voit que le fondement ultime du droit est la nature, non pas comme totalité ou ordre de l'univers mais en tant que *dispositions naturelles innées de chaque individu*. Ce qui est juste, c'est que chaque individu ait une vie conforme à ses dispositions, qui incluent les efforts qu'il fera pour développer ses potentiels.

Ces définitions sont alors appliquées à l'âme individuelle, qu'on divise en trois parties correspondantes : 1/ la partie désirante (*epithumètikos*), qui cherche toujours plus de satisfactions liées aux pulsions biologiques ; 2/ la partie ardente (*thumoeides*), qui cherche la gloire, l'honneur, et s'empporte violemment contre tout ce qui s'y

---

<sup>2</sup> C'est l'objet des deux premiers livres, cf. le cycle « Les premières philosophies en Grèce », séance 7.

oppose ; 3/ la partie raisonnable (*logistikon*), qui doit maintenir les deux autres dans leur juste mesure. La première a pour vertu la tempérance, la deuxième le courage et la troisième la sagesse, et de l'harmonie des trois résulte la justice. Grâce à la comparaison avec la cité, on peut maintenant répondre à la question de savoir comment motiver les individus à être justes : de même qu'une cité juste est beaucoup plus saine et plus heureuse qu'une cité injuste, de même une âme juste sera beaucoup plus saine et plus heureuse qu'une âme injuste.

Revenant, au Ve livre, à l'organisation de la cité juste, Platon avance sa proposition la plus audacieuse et la plus inouïe pour son époque : que les femmes accèdent aux mêmes activités et aux mêmes responsabilités que les hommes, en étant sélectionnées sur les mêmes critères après avoir reçu les mêmes enseignements et entraînements. En effet, rien dans leur nature ne les en empêche, et il vaut mieux pour une cité ne pas rester sans défense si les hommes sont partis guerroyer ailleurs. Platon détaille ce que devra être cette éducation pour les enfants de deux sexes qui auront été repérés comme capables d'entrer dans la profession des gardiens. Ensuite il explique comment il faudra, parmi eux, arranger les unions de manière à produire les enfants les meilleurs possible. Il n'y aura pas d'unions stables ; on désignera régulièrement des couples qui peuvent avoir des relations sexuelles, lors de cérémonies rituelles où ils seront tirés au sort. Seulement, les dirigeants auront le droit de truquer les tirages au sort pour faire s'unir plus souvent les meilleurs et avec des partenaires égaux. On pratique donc un eugénisme fondé sur la sélection des parents, comme pour les élevages de chevaux ou de chiens de race. Platon reviendra plus loin sur l'enseignement encore plus exigeant que devront recevoir les dirigeants, car pour le faire il a besoin de définir ce qu'est la philosophie. En effet, il annonce que ce type de cité n'est pas impossible à réaliser, mais que pour arriver à partir des cités actuelles il faudrait ou bien que des philosophes accèdent au pouvoir ou bien que des souverains deviennent philosophes, car sa thèse est que la compétence politique est inséparable de la connaissance philosophique. Cette thèse est le fondement même de l'aristocratie, tandis que la thèse opposée, que défendra Aristote, est le fondement de la démocratie, à savoir que les aptitudes pour la *theôria*, la connaissance intellectuelle, ne sont pas les mêmes que les aptitudes pour la *praxis*, l'action. Certes, l'action politique doit aussi s'appuyer sur des connaissances dans plusieurs domaines où il faut prendre des décisions (par ex., urbanisme, stratégie, agriculture...) mais elle demande juste le niveau de connaissance suffisant pour pouvoir juger le discours des experts, non pour être expert soi-même.

Cependant, Platon estime qu'il faut clarifier ce qu'est un philosophe car il y a beaucoup de confusion autour du terme et beaucoup de mauvais prétendants. Un philosophe est d'abord quelqu'un qui aime toutes les connaissances et qui porte une grande ardeur à l'étude ; il se distingue de l'homme cultivé qui aime les spectacles, car ce ne sont pas les belles choses qui l'attirent mais la beauté en soi, et d'une manière générale le spectacle de la vérité. Le philosophe s'attache à ce qu'est véritablement chaque chose, c'est-à-dire à l'immuable, et non pas aux objets éphémères, dont tout ce qu'on peut dire est partiel et relatif (par ex : la plus belle des jeunes filles est moins belle qu'une déesse ; on pourrait trouver des parties de son corps qui ne sont pas belles ; elle va perdre sa beauté en vieillissant ; en outre, elle a une certaine sorte de beauté, mais il y en a beaucoup d'autres). Ces objets ne sont pas tout à fait des étants, mais des intermédiaires entre l'être et le non-être, et tout ce qu'on peut en dire ne sera jamais que de l'opinion, plus ou moins correcte, non de la science. Grâce à son goût exclusif pour l'universel, le philosophe sera aussi nécessairement tempérant (parce que les plaisirs matériels ne l'intéressent pas), courageux (car il sait que sa vie mortelle vaut moins que les choses immuables), doux et incapable de mesquinerie (car il est indifférent aux choses insignifiantes), mesuré (car la connaissance est fondée sur la mesure).

Adimante intervient alors pour objecter que ces philosophes sont inadaptés à la vie de la cité et qu'ils seraient les derniers à qui on penserait confier le gouvernement. Socrate répond que c'est une erreur d'appréciation de se moquer de leur savoir au lieu de l'utiliser, et qu'en outre la cité telle qu'elle est actuellement corrompt beaucoup de naturels philosophes. Les enfants qui naissent doués reçoivent une mauvaise éducation, sont poussés par leurs

parents vers des ambitions sociales très éloignées de la philosophie, sont influencés par les mauvais exemples et par les succès faciles. Or, des natures fortes, quand elles sont corrompues, font plus de mal que des natures faibles, qui ne font rien de grand ni en bien ni en mal. Du fait de cette déviation des grands esprits, la place de la philosophie est occupée par des gens qui ne sont pas faits pour l'étude et qui produisent en ce nom des œuvres qui ne relèvent pas du savoir mais de la sophistication (dont la première caractéristique est, ne l'oublions pas, le fait de parler brillamment de ce qu'on ne connaît pas). Dans les époques d'injustice généralisée, où l'on se trouve seul à lutter pour une autre manière de penser et de vivre, il vaut mieux pour le vrai philosophe vivre à l'écart et mener ses activités de son côté en restant intact de toute corruption. Le seul espoir, par conséquent, pour la réalisation de la cité juste serait que de vrais philosophes soient contraints par les circonstances à prendre soin de la cité, ou qu'un monarque régnant devienne philosophe. Un premier rapport est établi ici entre philosophie et politique : comme il étudie des réalités ordonnées et immuables, qui ne se nuisent pas mutuellement, le philosophe est capable d'appliquer cet ordre dans les lois humaines et dans son propre caractère. En revanche, la plupart des gens, qui ne font pas cette étude, sont incapables de se réguler eux-mêmes et ont besoin de se conformer à des modèles fournis par d'autres, sous forme de lois ou de coutumes. Pour le dire encore autrement, Platon ne pense pas qu'une autodiscipline peut être acquise par l'éducation sans que soit appris son fondement intellectuel transcendant. C'est ce fondement intellectuel que nous allons découvrir maintenant.

On part de l'observation que tout ce qu'il est utile de connaître, de développer, de posséder, est estimé bon, et que la fin de toutes les actions est le bon, car tout le monde veut ce qui est vraiment bon (ce qui n'est pas le cas pour le beau ou le juste, pour lesquels beaucoup se contentent d'avoir l'apparence et non la réalité). Au niveau de la cité aussi, il faut à tout moment juger de ce qui est bon. Or, comment juger si on ne sait pas ce que signifie exactement le mot « bon », c'est-à-dire ce qu'est le bon en général et en lui-même ? Il faudra donc que les philosophes dirigeants connaissent l'idée du bon, qui est encore au-dessus du juste : « La plus haute connaissance est l'idée de bon, par laquelle les choses justes et intéressantes reçoivent leur utilité et leur avantage » (505a). Deux remarques sur ce passage. La première, c'est qu'on retrouve l'obsession socratique de la conciliation entre le beau et le bon, ou le juste et l'avantageux, nécessaire pour assurer que choisir un comportement juste n'entraîne pas qu'on se fasse du tort, ce qui est encore le défi posé dans les premiers livres de la *République*. Socrate n'était jamais arrivé à cette conciliation autrement que par des raisonnements non valides. Platon vient de la réaliser dans la pratique : une cité juste est bonne et avantageuse pour tous ses membres ; si en revanche on vit dans une cité injuste, être juste reste encore bon et avantageux pour l'individu pourvu qu'il évalue sa vie avec le bon critère, celui de l'âme saine et non corrompue (deux générations plus tard, l'éthique stoïcienne généralisera cette seule possibilité, après l'effondrement de tout espoir d'une justice politique). Mais Platon parvient-il à réaliser la conciliation du bon et du juste au niveau théorique, c'est-à-dire par la théorie des idées ? C'est ce qu'il faudra vérifier. La deuxième remarque est que la question de savoir comment juger de ce qui est bon en chaque cas si on ne sait pas ce qu'est le bon en général, exprime une fausse nécessité. En réalité, on peut se passer de la connaissance générale et estimer que c'est l'expérience interne à chaque domaine particulier qui indique au mieux ce qui est bon dans ce domaine. Bien plus, on peut fonder théoriquement cette diversité irréductible de ce qui est bon en posant qu'il n'existe pas de définition générale du mot « bon », qu'il ne s'agit pas d'une notion univoque mais d'une notion qui se divise immédiatement en des définitions différentes selon les domaines. Ce sera la solution d'Aristote.

Socrate, interrogé sur l'idée de bon ou la définition générale du bon, répond qu'il ne peut pas la donner autrement que par une analogie avec l'équivalent (« le rejeton ») de cette idée dans l'univers sensible (507a-509b). Les choses sensibles sont appréhendées par les sens, en particulier par la vue. Or, pour que la vue saisisse ses objets, il faut un intermédiaire entre les deux qui est la **lumière**, elle-même produite par le **soleil**. Celui-ci est donc à la fois la condition de la vue, l'un des objets de la vue, et une condition de toute la génération des

sensibles (car sans le soleil il n'y aurait pas de vie sur terre, ni aucun phénomène physique lié à la chaleur). On peut dire que c'est le principe le plus élevé de l'univers sensible. Si l'on applique maintenant ce schéma à la pensée, celle-ci saisit ses objets, les idées, grâce à un intermédiaire qui est la **vérité**, produite par l'**idée de bon**. Celle-ci se trouve ainsi à la fois condition de la pensée, l'un des objets de la pensée, et condition de l'être des intelligibles<sup>3</sup>. Comment comprendre ces conditions de la pensée ? S'il n'y avait pas de vérité, il n'y aurait pas de pensée ou de science car toute impression sur les choses serait équivalente, on ne chercherait pas à savoir quelle est l'explication exacte d'un phénomène, ou ce que sont les choses indépendamment de la manière dont elles apparaissent à nos simples sensations. S'il n'y avait pas de vérité, on ne penserait pas, on aurait seulement des conjectures sur du vraisemblable. Toute recherche scientifique implique le postulat d'une vérité qu'il nous est possible, au moins partiellement, de découvrir. Si on ne s'autorise pas à faire ce postulat, on doit renoncer à penser qu'un discours est plus exact qu'un autre et soutenir le relativisme sensualiste que Platon affrontera plus tard dans le *Théétète* ; nous y reviendrons. À son tour, pourquoi l'idée de bon est-elle ce qui produit la vérité et pourquoi est-elle dite condition de l'être des autres idées ? Que le bon soit condition de leur être ne doit pas être entendu au sens d'une création, car les idées sont éternelles. Le plus probable est qu'il s'agisse d'une justification de l'être des étants, répondant à la question de savoir pourquoi les idées sont ce qu'elles sont et ne sont pas autres, et même pourquoi elles sont, pourquoi il y a de l'être plutôt que rien. La plupart des philosophies répondent que c'est contingent : ce qui est pourrait être autrement, et il n'y a pas de raison ultime pour laquelle c'est ainsi. Mais Platon, en accord avec toutes les pensées théologiques, estime que ce qui est n'est pas contingent mais est le meilleur. Le fait même que les idées sont est quelque chose de bon. Par suite, le fait de les penser est quelque chose de bon aussi, et est rendu possible par le fait que la vérité existe. À son tour, la vérité existe parce que c'est mieux que si elle n'existait pas.

On comprend mieux, grâce à ce passage, pourquoi celui qui a atteint une telle connaissance est aussi le plus capable de réaliser ce qui est bon dans la politique et dans l'éthique, une fois établie l'importance du discours scientifique et de la saisie exacte des concepts tels que le juste, le bon et l'avantageux. La démonstration n'est pas terminée ; nous la poursuivrons à la prochaine séance.

---

<sup>3</sup> Le fait que Platon utilise ici à propos du bon l'expression « *epekeina tēs ousias* » : au-delà de l'être », a pu faire penser que le bon constituait un autre type de réalité que les idées, tellement supérieur qu'on ne peut même pas dire qu'il *est*. Cette interprétation, jointe à la première hypothèse du *Parménide*, est à l'origine de la doctrine néoplatonicienne du principe « Un » transcendant à l'être. Cependant, dans la suite du dialogue, le bon continue à être appelé une idée, et l'analogie avec le soleil implique qu'il fasse partie de l'intelligible. Il faut donc comprendre le terme « *epekeina* » non comme « au-delà » mais comme « dans la partie extrême », comme en 517b8-9 : « *en tōi gnōstōi teleutaia* » : « à l'extrémité du connaissable ».