

Les thèmes principaux de *La République* de Platon

Nicolae Sfetcu

04.03.2022

Sfetcu, Nicolae, « Les thèmes principaux de *La République* de Platon », Telework (4 mars 2022), DOI: 10.13140/RG.2.2.33208.01289, URL = <https://www.telework.ro/fr/les-themes-principaux-de-la-republique-de-platon/>

Email: nicolae@sfetcu.com



Cet article est sous licence Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International. Pour voir une copie de cette licence, visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>.

Dans l'interprétation traditionnelle, *La République* est une continuation des discussions de *Gorgias*, selon lesquelles la vertu et les lois de la polis sont une astuce inventée par une masse de faibles pour capter la soif de pouvoir des meilleurs individus, peu nombreux mais avec des tendances de leadership (Plato 1864, 482c-86). Les thèses de Caliclès de *Gorgias* ressemblent aux idées exposées par Trasymaque dans le Livre I de *La République* (Plato et Vegetti 2007, vol. 2, p 202).

Du point de vue d'Eric Brown, les thèses politiques centrales exprimées par Socrate dans *La République* sont : les meilleurs gouvernants sont sages, les meilleurs gouvernants gouvernent pour le bénéfice de ceux qui sont dirigés et non pour eux, il est très peu probable qu'une ville ait les meilleurs dirigeants car il y a un écart entre les valeurs de la plupart des gens et les valeurs des sages, le plus grand mal à une ville est la guerre civile pour savoir qui doit diriger, l'harmonie entre les citoyens sur qui doit gouverner, et l'harmonie exige que la ville cultive la vertu et l'état de droit (Brown 2017).

En termes de contenu, *La République* peut être divisée en plusieurs parties (Plato et Vegetti 2007, 17-18) :

Justice et droiture (Livre I)

Si la justice est plus confortable que l'injustice (Plato et Jowett 1991, 331d). Trasymaque fait trois déclarations qui favorisent l'injustice plutôt que la justice comme mode de vie : les dirigeants ne gouvernent que dans leur propre intérêt, l'injustice est plus profitable que la justice et l'homme injuste a une vie meilleure que le juste. Socrate contredit cela, arguant que la fonction de l'âme est de diriger la vie humaine, et donc que l'âme doit avoir une excellence en l'absence de laquelle elle ne peut pas bien remplir sa fonction (Plato et Jowett 1991, 350d4-5) ; et puisque la justice est l'excellence de l'âme, « l'âme juste est celle qui vit bien ; et l'homme qui vit bien est

eudaimon, l'homme qui ne vit pas bien ne l'est pas ; c'est donc l'homme juste qui a une vie meilleure, pas l'homme injuste ». (Cross, Woozley, et Platón 1964)

Sean McAleer développe cinq arguments contre la définition de Thrasymaque : 1) l'argument de l'erreur (la possibilité que les dirigeants fassent des erreurs dans la rédaction des lois) : les dirigeants sont plus forts que ceux qui sont dirigés, la justice c'est (obéir) aux commandements, les dirigeants font parfois des erreurs et ne commandent pas ce qui est à leur avantage, alors la justice n'est pas (toujours) l'avantage du plus fort ; 2) l'argument de l'artisanat (les artisans cherchent toujours à aider leurs sujets en premier) : les embarcations cherchent à aider ceux qui possèdent tous, les composants d'un navire sont plus faibles que le navire dans son ensemble, donc tous les embarcations cherchent à aider les plus faibles et non les plus forts ; 3) l'argument de celui qui veut plus (l'injuste qui veut plus que tout autre et ne reconnaît aucune contrainte morale contredit en fait la conclusion retenue par Thrasymaque) ; 4) l'argument de l'objectif commun (même un gang criminel ne peut atteindre ses objectifs que si une sorte de justice régule les relations de groupe) : si x permet une action conjointe réussie et y l'empêche, alors x est plus fort que y, la justice permet et l'injustice entrave la réussite de l'action conjointe, donc la justice est plus forte que l'injustice ; et 5) l'argument de la fonction (un juste est heureux et un injuste est malheureux) : la vertu d'une chose permet de bien remplir sa fonction, la vie est une fonction de l'âme, la justice est une vertu de l'âme, l'injustice est un vice, ainsi le juste vit bien ; la personne injuste vit mal, de plus, le bonheur signifie bien vivre et le malheur signifie vivre mal, donc la bonne personne est heureuse et l'injuste est malheureuse. (McAleer 2020)

Polemarque considère que la justice doit profiter aux amis et nuire aux ennemis (Plato et Jowett 1991, 331c-e). Socrate réfute cette opinion car il semblerait que la justice puisse être utile en temps de guerre mais pas en temps de paix. Thrasymaque affirme que la justice est au profit du

plus fort (Plato et Jowett 1991, 338c). Socrate contre-argumente par un syllogisme (Plato et Jowett 1991, 339a-e). Enfin, Socrate démontre que puisque la vie est une fonction de l'âme et que la vertu de l'âme est la justice, cette dernière est la seule garantie d'une vie heureuse (Plato et Jowett 1991, 346b-47). A la fin du livre I, Socrate reconnaît qu'ils n'ont pas précisé ce qu'est la justice (Plato et Jowett 1991, 354b-c), bien que son utilité ait été reconnue et qu'il ait été reconnu qu'elle doit être une vertu.

Au Livre II, le débat sur la justice se poursuit, Socrate orientant la discussion vers la justice dans la cité : « d'abord dans les cités en quête de ce qu'elle est ; alors ainsi nous pourrions examiner aussi chez certains individus, en examinant la ressemblance du plus grand dans l'idée du plus petit » (Plato et Jowett 1991, 368e – 369a). Ce type de justice est évalué jusqu'au livre V, en argumentant avec une série de mythes et de "nobles mensonges". La justice est la cause de l'existence des trois vertus (tempérance, sagesse et courage). Concernant le « noble mensonge », Platon accepte la fausseté s'il se réfère à des aspects « moralement admirables » (Smith 2009).

Le livre IX explique s'il vaut mieux être juste qu'injuste. Le gouvernement doit être laissé aux philosophes, qui sont les plus justes, et donc les moins corrompus.

L'état idéal (Livres II-III)

Glaucon divise les biens en trois parties : désirable pour lui-même, désirable pour lui-même et pour les bénéfiques qu'ils apportent, et désirable uniquement pour les bénéfiques qu'ils apportent. Socrate place la justice dans la seconde catégorie. Plus tard, on demande à Socrate de prouver que la justice est plus avantageuse que l'injustice (Plato et Jowett 1991, 367b-c), ce qui est mis en difficulté. Il commence à esquisser la naissance d'une polis à partir d'un petit village habité par des paysans et des artisans, qu'il agrandit ensuite en y introduisant des ouvriers et des soldats (Plato et Jowett 1991, 372e-75). Socrate montre que dans l'évolution de la première polis à la seconde, une

dégénérescence physique et morale progressive s'opère. Ainsi naît l'idée d'un État idéal et parfait, dans lequel les citoyens sont astreints à l'unique tâche qui leur est assignée par l'État, les divisant en trois classes sociales : les artisans, les gardiens et les gouvernants ou philosophes (les seuls capables de gouverner l'État avec une sagesse modérée). L'appartenance à l'une des classes se fait au cours de l'éducation lorsqu'il est déterminé ce qu'il est préférable pour l'individu de faire.

Platon construit ainsi un état idéal dans lequel il y a une justice théoriquement parfaite, définie comme Kallipolis, divisée, comme la division tripartite de l'âme de l'homme individuel (Plato et Jowett 1991, 439a-41), en trois classes sociales : or (dirigeants-philosophes), argent (guerriers), bronze (ouvriers). Ainsi, par rapport aux théories contractuelles actuelles de l'État moderne, l'État de Platon a une origine naturelle. Si tous les praticiens des différents métiers échangeaient des outils entre eux, cela ne ferait pas de mal à la cité (Plato et Jowett 1991, 434a). Si les ouvriers, les gardiens et les dirigeants faisaient la même chose entre différentes classes, en revanche, ils détruiraient la ville (Plato et Jowett 1991, 434a—b).

C. D. C. Reeve considère plusieurs types de liberté qui peuvent exister dans un État : la liberté individuelle implique l'idée que chacun fait ce que l'on veut, et un État est libre dans la mesure où il ne limite la liberté individuelle que pour garantir une égale liberté à tous ses membres ; la liberté instrumentale, de faire ce que l'on veut, mais qui semble insuffisante pour une véritable liberté ou autonomie ; et la liberté délibérative d'avoir et de satisfaire les désirs que nous choisirions d'avoir si nous étions conscients de nos actions. En ce sens, *La République* est une tentative de concevoir une cité dont les membres jouissent d'un maximum de bonheur réel et d'un maximum de liberté réelle (Plato et Reeve 2004).

D. B. Futter affirme que *La République* de Platon permet une dialectique de la ville centrée sur une interprétation de la justice comme égalité géométrique : la première ville assigne des rôles

sociaux, la seconde ville perturbe le schéma géométrique pour permettre des désirs de grandeur et de connaissance de soi, et « la troisième ville rétablissant le schéma géométrique au moyen d'une catharsis poétique, d'un noble mensonge et de l'installation d'un camp armé » (Futter 2018). En quête de la définition de la justice, les personnages du dialogue développent trois communautés défectueuses : une ville pour les porcs (l'être humain est vulnérable et privé de beaucoup de choses (Plato et Jowett 1991, 369b5-7), une ville fiévreuse, une ville luxueuse et abondante (Plato et Jowett 1991, 372a5-c1) et une ville avec un camp armé (les soldats deviennent des gardiens qui répriment la fièvre de la ville de luxe par la censure (Plato et Jowett 1991, 415e1-2; 399e). Le mythe des métaux est un mensonge utile, qui symbolise des vérités sociales profondes. Le noble mensonge forme la frontière entre la ville avec fièvre et la ville purifiée du camp armé.

L'état idéal de Platon, Kallipolis, est une utopie, basée sur l'hypothèse fragile que le chef idéal est un vrai philosophe. Socrate, au livre VI, considère cependant cette idée comme plausible (Castelnérac 2011).

L'analogie ville-âme. L'harmonie des parties (Livres IV-V)

Platon a anticipé l'idée qu'une société humaine est en un sens une chose organique, avec ses propres lois de croissance et de déclin. Socrate définit les vertus que l'État doit posséder : la sagesse (typique des gouvernants), le courage (propre aux gardiens), la tempérance et la justice (définie comme l'ordre et l'harmonie entre les différentes parties de l'État). Dans le livre IV, on demande à Socrate si les gardiens peuvent encore être heureux à cause des restrictions imposées. Il répond que le bonheur du tuteur réside précisément dans l'accomplissement de son devoir.

Socrate soutient que nous ne pouvons pas expliquer de manière cohérente certains cas de conflit psychologique à moins de supposer que l'âme a au moins deux parties selon le principe de non-opposition : la même chose en même temps (Plato et Jowett 1991, 436b8-9). Ses arguments

expliquent l'*akrasia* (faiblesse de volonté) (Brown 2017). L'âme est divisée en rationnelle, irascible et concupiscible, et la justice n'existe que lorsque les trois parties sont en harmonie. Ainsi, Socrate conclut alors que le tyran est l'homme le plus malheureux.

Julia Annas considère que l'idée principale de Platon dans *La République* était de faire une analogie entre la cité-État et l'âme individuelle (Annas 1981). Norbert Blössner (Ferrari 2007, chap. 13; p. 345–385) soutient cette thèse en parlant d'une analyse du fonctionnement et de l'amélioration morale de l'âme individuelle. Christopher Rowe estime que l'argument des livres II-IV selon lequel les vertus se distinguent en termes de tripartition de l'âme est rhétorique, conçu uniquement pour confirmer Glaucon, mais il n'a pas l'intention d'être littéralement correct (Smith 2009).

La théorie des Formes (Métaphore de la Ligne et le Mythe de la Caverne, Livres VI-VII)

Platon considère que les Formes offrent des solutions aux problèmes métaphysiques et épistémologiques causés par l'elenchus et le flux, étant des objets intelligibles au-dessus de l'influence du flux, avec des significations ou des références stables. Les formes servent de base aux définitions des vertus dont l'éthique socratique a besoin. (Plato et Reeve 2004) Pour argumenter sa théorie de la connaissance, Platon utilise deux des images les plus connues : la métaphore de la ligne et le mythe de la caverne.

La métaphore de la ligne, dans la seconde moitié du livre VI :

« Maintenant, prenez une ligne qui a été coupée en deux parties inégales, et divisez à nouveau chacune d'elles dans la même proportion, et supposez que les deux divisions principales répondent, l'une au visible et l'autre à l'intelligible. » (Plato et Jowett 1991, liv. VI, 509d-510a)

Les quatre parties inégales correspondent aux quatre plans de connaissance. Au niveau le plus bas de la connaissance se trouvent les opinions (*doxa*), qui ne sont pas réelles, mais juste de simples apparences, des ombres. La vraie connaissance est celle qui va aux objets réels dont les

objets sensibles ne sont que des imitations. Seule la connaissance intelligible, c'est-à-dire la connaissance conceptuelle, assure une connaissance vraie et universelle ; l'opinion fondée sur les deux stades inférieurs de la connaissance en vient à confondre la vérité avec son image (Adorno 2008, 95-97).

Pour une meilleure clarification, le mythe de la caverne est utilisé au début du livre VII : enchaînés dès la naissance sont ceux qui ne peuvent pas voir l'entrée ; derrière eux brûle un feu et, entre le feu et l'entrée de la grotte, passe une route avec un mur qui fait écran ; le long du chemin, de nombreuses personnes portent divers objets sur leurs épaules, dont les ombres sont projetées sur le fond de la grotte. Pour les prisonniers, les ombres qu'ils voient sont la réalité. Mais si l'un d'eux était relâché et expulsé de la grotte, il serait d'abord émerveillé par la lumière et ressentirait de la douleur ; cependant, il s'y habitue peu à peu, il voit les reflets des eaux, puis les objets réels, les étoiles et enfin le soleil (le Bien). De retour dans la grotte, il devra réhabituer ses yeux à l'obscurité, et ses compagnons se moqueraient de lui s'il tentait de leur raconter ce qu'il a vu (Plato et Jowett 1991, 514a-20). Le Bien peut être considéré comme la forme des Formes, ou la structuration du monde dans son ensemble.

Platon signifie ainsi que la réalité sensible de l'imagination et de la conjecture est comparable aux ombres que les prisonniers voient projetées sur le mur, tandis que le « réel » (les Formes) existe quelque part en dehors du temps et de l'espace, qui n'est rien d'autre que « l'Idée » (*εἶδος*) (Silverman 2003). Le processus cognitif du prisonnier dans la grotte est aussi décrit comme une ascension difficile et progressive, selon la métaphore de la ligne : d'abord l'opinion, identifiée dans les ombres fanées, puis les objets qui sont partie du monde sensible, puis les reflets, identifiables aux mathématiques, jusqu'à l'idée du Bien qui éclaire toutes les autres (dans le mythe, c'est le soleil). Platon affirme la primauté du Bien sur les autres idées en le comparant au soleil :

« De même que dans la sphère visible la lumière du soleil et la vue peuvent être considérées exactement comme le soleil, mais il n'est pas juste de croire qu'elles sont le soleil, de même dans cette autre sphère il est juste de croire que la science et la vérité sont toutes deux comme le bien, mais ils auraient tort de croire que l'un ou l'autre d'entre eux est le bien : la condition du bien est digne d'un plus grand honneur encore. » (Plato et Vegetti 2007, 509a)

La science du bien est la première science nécessaire non seulement à ceux qui doivent gouverner un État, mais à quiconque s'occupe d'une science particulière, car c'est la science de la vérité qui unit et soutient toutes les autres sciences. La forme du bien est comme un objet auto-illuminé qui peut aider la connaissance à devenir intelligible, comme le raisonnement ou la logique. Mais l'allégorie du soleil concerne aussi la réalité et sa nature :

« Le soleil, je pense que vous diriez, non seulement donne aux choses visibles le pouvoir d'être vu, mais assure également leur apparence, leur croissance et leur nourriture - bien qu'il ne le soit pas lui-même... Par conséquent, vous devriez également dire que non seulement les objets de la connaissance doivent leur connaissance du bien, mais aussi leur existence et leur être lui sont dus ; bien que le bien ne soit pas l'être, mais quelque chose encore au-delà de l'être, supérieur à lui en rang et en puissance. » (Plato et Vegetti 2007, 509b)

Ainsi, dans l'analogie du soleil, la forme du bien est un paradigme d'ordre rationnel qui permet au philosophe de déterminer ce qui est bien, aidant d'autres types d'expertise (Plato et Vegetti 2007, 369b) (Plato et Reeve 2004).

David K. O'Connor établit une analogie entre les ombres de la caverne de Platon et les ombres du monde d'Homère, rejetée par Nicholas D Smith (Smith 2009) parce que les ombres de la caverne de Platon, contrairement à celles d'Homère, ne sont pas des choses mortes, ou rappellent d'eux après la mort.

La Famille et l'État (Livres VIII-IX)

Les discussions dans *La République* mentionnent cinq régimes qui tendent à se dégrader successivement : l'aristocratie (État idéal), la timocratie, l'oligarchie (ploutocratie), la démocratie et la tyrannie (despotisme). De l'aristocratie (dirigée par les sages philosophes) à la timocratie en passant par la guerre civile, le leadership étant repris par ceux qui aiment le pouvoir et l'honneur.

Mais les tentations de la richesse permettent l'émergence de l'oligarchie, avec la polarisation entre les riches (ceux qui dirigent) et les pauvres, avec un accent sur la propriété. La démocratie émerge des conflits entre classes sociales, lorsque les pauvres se révoltent et prennent le pouvoir. Mais dans ce contexte, des démagogues apparaissent également, qui tromperont le peuple, en arrivant finalement au pouvoir. Les libertés excessives donnent naissance à trois classes sociales distinctes : la classe dirigeante, les élites et le peuple. Les tensions entre les pauvres et l'élite font que la plèbe donne plus de pouvoir aux dirigeants qui, en raison de la corruption inhérente, finissent par diriger par la tyrannie.

Platon critique la démocratie parce que son résultat inévitable est la démagogie. L'oligarchie corrompt la société par l'importance accordée à l'argent et aux décisions arbitraires, entraînant une disparition des valeurs éthiques. La tyrannie est le résultat inévitable de la dégénérescence démocratique (Plato et Jowett 1991, liv. VIII, 560c). Les dirigeants ne doivent pas avoir de propriété privée, ni d'enfants, pour ne s'intéresser qu'au bien de l'État. Les femmes seront en commun, tout comme les hommes, et les couples seront déterminés par des magistrats afin que de meilleures lignées soient générées.

Socrate précise le rôle de l'art, le considérant comme une imitation du monde sensible, qui est en soi une imitation du monde des idées. Platon condamne les formes d'art figuratif et les représentations théâtrales (en particulier la tragédie), car la charge émotionnelle de ces représentations pourrait avoir une influence négative et une action corrompue sur les citoyens.

Richard Lewis Nettleship déclare que Platon a soutenu le communisme dans plusieurs parties de la République « comme un mécanisme supplémentaire pour donner effet et renforcer cet esprit que l'éducation doit créer » (Nettleship 1958). Harvey Yunis déclare que « Platon est allé jusqu'à encourager ses lecteurs à rejeter entièrement les normes héritées de la société (concernant

des questions aussi fondamentales que le mariage, la vie de famille, la propriété privée et les croyances religieuses) et à accepter à leur place des normes dérivées d'une vision idiosyncratique et idéaliste de la réalité et articulée par un philosophe autocratique », une affirmation rejetée par Nicholas D Smith (Smith 2009).

Le Mythe d'Er (Livre X)

A travers le mythe d'Er (Plato et Jowett 1991, liv. X), Platon entend plaider en faveur de l'immortalité de l'âme et de la métempsycose, et montrer le rôle du hasard, de la liberté et de la nécessité dans la vie humaine. Un soldat mort au combat a été ressuscité et dit que dans l'au-delà, les corps dans lesquels il se réincarne sont attribués au hasard. Les âmes étancheront leur soif avec les eaux du fleuve Léthé, mais ceux qui l'auront mal fait oublieront leurs vies antérieures, tandis que les philosophes, qui, guidés par la raison, n'ont pas bu, garderont leurs souvenirs, à peine atténués, du monde des Idées, auquel ils pourront se référer plus tard pour approfondir leurs connaissances.

Pour Stephen Halliwell, le mythe d'Er « peut être considéré de manière fructueuse comme invitant à une lecture « cyclique » en conjonction avec le dialogue précédent, une lecture qui forme le parallèle herméneutique au cycle existentiel de la vie et de la mort décrit dans le récit d'Er », affirmant que il faut considérer le mythe comme une « recomposition philosophique, et non un rejet pur et simple, de la poésie », une histoire de l'âme à la fois après et avant la mort (Smith 2009).

Bibliographie

- Adorno, Francesco. 2008. *Introduzione a Platone*. 16° edizione. Roma; Bari: Laterza.
Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
Brown, Eric. 2017. « Plato's Ethics and Politics in The Republic ». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Fall 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/>.

- Castelnérac, Benoît. 2011. « La philosophie de Platon à l'épreuve de l'autobiographie ». *Études littéraires* 42 (janvier): 81-93. <https://doi.org/10.7202/1011522ar>.
- Cross, R. C., A. D. Woozley, et Platón. 1964. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Palgrave Macmillan UK.
- Ferrari, G. R. F., éd. 2007. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521839637>.
- Futter, Dylan. 2018. « The dialectic of community in Plato's Republic ». *Akroterion* 62 (mai). <https://doi.org/10.7445/62-2-976>.
- McAleer, Sean. 2020. *Plato's « Republic »: An Introduction*. <https://doi.org/10.11647/OBP.0229>.
- Nettleship, Richard Lewis. 1958. « Lectures on the Republic of Plato ». 1958. https://books.google.ro/books/about/Lectures_on_the_Republic_of_Plato.html?id=IUj51i rGmzcC&redir_esc=y.
- Plato. 1864. *Plato's Gorgias*. Bell.
- Plato, et Benjamin Jowett. 1991. *The Republic: The Complete and Unabridged Jowett Translation*. Vintage Books.
- Plato, et C. D. C. Reeve. 2004. « Republic (Reeve Edition) ». 2004. <https://www.hackettpublishing.com/republic>.
- Plato, et M. Vegetti. 2007. « La Repubblica vol. II – Bibliopolis – Edizioni di Filosofia e Scienze ». 2007. <https://bibliopolis.it/shop/la-repubblica-vol-ii/>.
- Silverman, Allan. 2003. « Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology », juin. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>.
- Smith, Nicholas. 2009. « The Cambridge Companion to Plato's Republic ». *Ancient Philosophy* 29 (janvier): 187-200. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200929112>.