

Nul n'est méchant volontairement : encore une fois.
Ou : l'anti-intellectualisme platonicien

Létitia Mouze

Maître de conférences à l'Université Toulouse II Le Mirail
Spécialisée en philosophie ancienne (Platon et Aristote, notamment),
en philosophie politique et en philosophie de l'art,
et sur les rapports entre philosophie et littérature.
Ex-élève de l'E.N.S., agrégée, docteur en philosophie avec une thèse,
« Le législateur et le poète : une interprétation des *Lois* de Platon »
sous la direction d'André Laks, remaniée et publiée aux éditions « Septentrion ».

Nul n'est méchant volontairement : le paradoxe, dit socratique, est bien connu, et se passe de guillemets, voire de commentaires – sinon ironiques, ou érudits. De fait, il a été beaucoup commenté. Il existe en particulier à son sujet un excellent article d'Anne Merker¹, rigoureux et magistral, auquel je renvoie immédiatement le lecteur : les considérations que je vais ici proposer forment avec lui un doublet, et je ne prétends nullement remplacer, ni surpasser, les analyses déjà faites. Alors pourquoi cet article, pourquoi un nouvel article sur une question déjà si (bien) traitée ? A quoi bon ?

La question n'est pas rhétorique, et elle n'est pas non plus étrangère à mon propos, je veux dire à ce qui constitue l'objet de ces pages. C'est d'un même geste que j'espère justifier à la fois la formule socratique et mon propre geste de commentateur en montrant qu'il n'est pas vain de consacrer un n-ième article à une question si classique, et que ce paradoxe peut donner à penser, en-dehors du sens qu'il revêt à l'intérieur de la pensée platonicienne.

Je suis en accord avec tout ce qu'Anne Merker a écrit. Je voudrais seulement ici accentuer autre chose, qui m'importe, de même qu'elle a de son côté mis en lumière l'aspect qui lui importait à elle. En l'occurrence, de manière apparemment paradoxale, elle a montré que la formule socratique était l'inverse d'un angélisme : un réalisme éthique. De mon côté, à sa suite, je voudrais montrer qu'elle est aussi l'inverse d'un intellectualisme. Ce n'est pas chez moi, pas plus que chez elle, goût du paradoxe : tout dépend – évidemment, mais mieux vaut le rappeler, encore et toujours – du sens que l'on donne aux termes. On a en effet coutume d'expliquer cette thèse en faisant valoir que seule une action commise en connaissance de cause peut être dite volontaire, et que pour Platon on ne peut pas savoir ce qui est bien, bon, sans le faire, nécessairement, de sorte que la vertu est identifiée à la connaissance, et que c'est cette identification « intellectualiste » qui donne sens et cohérence au paradoxe. C'est vrai, mais c'est insuffisant. Si l'on en reste là, la thèse est toujours en contradiction directe, évidente, incontournable avec l'expérience : on peut parfaitement savoir qu'on fait mal, voire qu'on se fait du mal en faisant mal, sans pouvoir ou vouloir pour autant s'en empêcher, ou résister au plaisir que cela peut procurer. Platon ne l'ignore pas : il est même le premier à souligner, à maintes reprises, le caractère apparemment inacceptable, faux, de ce qu'il avance, comme en témoignent les réticences, les sarcasmes, auxquels se heurte le

¹ « Nul n'est méchant de son plein gré », *Lire Platon*, éd. sous la direction de Luc Brisson et Francesco Fronterotta, pp. 191-200.

Socrate des dialogues – « Ah toi, Socrate, s'exclame Polos, il est vraiment difficile de te réfuter ! Mais ne sais-tu pas que même un enfant te réfuterait ? (...) On n'a pas besoin pour te réfuter d'aller chercher des faits bien éloignés dans le temps. Parce que ce qui s'est passé tout récemment suffit à te réfuter »². Et cela reste le cas, même si l'on identifie la vertu au savoir – ou, plus précisément, si l'on procède à cette identification sans préciser ce qu'il faut entendre par là. Or, et c'est là la clef de tout mon propos – clef aussi apparemment paradoxale que la formule dont je voudrais essayer de faire entendre la profondeur – il faut comprendre cela comme l'expression d'un anti-intellectualisme.

La méthode que j'adopterai ne consistera en rien d'autre que dans la lecture empathique des textes. Lire et comprendre, c'est avant tout sentir, ce qui implique d'accompagner le mouvement par lequel un être pose quelque chose, fait être quelque chose – ici, en l'occurrence, une thèse. N'est-ce pas cela, con-naître ? Naître avec, refaire le chemin de naissance. Et l'objectivité scientifique dans tout cela ? La question est trop vaste, complexe et subtile pour cet article. Je me contenterai ici de faire observer que dès lors que le sentir est éduqué, il est bien un outil pertinent – et même le seul outil dont nous disposons. C'est de la même manière que Platon, comme Aristote d'ailleurs, fait de l'homme excellent, achevé, le critère moral³. Je ne cherche ici nullement à m'ériger en critère intellectuel du vrai concernant les dialogues platoniciens dont je vais tenter une lecture : il appartient à mes lecteurs de juger de son bien-fondé. Je veux seulement ici esquisser un argument en faveur d'une méthode résolument « non scientifique » au sens où on l'entend actuellement (c'est-à-dire très confusément), mais résolument « scientifique » au sens selon moi platonicien, et vrai, du terme.

L'identité entre justice et bonheur

Le paradoxe socratique s'oppose directement à une thèse, ou plus exactement un constat, dont Glaucon et Adimante montrent, au début de *République* II, qu'il a l'aval des poètes : la thèse selon laquelle, à l'inverse, « nul n'est juste de son plein gré »⁴. La raison en est que, comme l'a montré au livre I Thrasymaque, l'homme injuste l'emporte toujours sur l'homme juste, à qui sa justice ne profite donc pas⁵. Le discours poétique, sous-tendu par un certain nombre de croyances concernant les dieux, leur corruptibilité, l'inexistence d'une réelle providence divine⁶, corrobore cette thèse, à laquelle Glaucon et Adimante demandent à Socrate de s'opposer. Il lui faut donc montrer, contre les poètes, que justice et bonheur sont intrinsèquement et analytiquement liés, de même que, réciproquement, injustice et malheur. Si c'est le cas, alors on aura du même coup montré que « nul n'est injuste de son plein gré ». Telle est en effet la traduction plus rigoureuse que l'on peut donner du fameux paradoxe – traduction qui, peut-être, rend moins l'esprit provocateur de la formule, mais a l'avantage de mieux nous faire sentir ce dont il s'agit, comme on le verra. Nul n'est injuste – ou mauvais – de son plein gré. Pourquoi ?

C'est tout d'abord la définition de la justice construite dans la *République* dans toute sa précision qui permet de le comprendre. Cette définition repose elle-même sur la

² *Gorgias*, 470c-d (trad. Canto, GF)

³ Cf. *Rép.* IX, 580b sqq., Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 5

⁴ Cf. *Rép.* II, 358c, 359b, 366d

⁵ Cf. *Rép.* I, 343a sqq.

⁶ Cf. en *Rép.* II, 362 e sqq. le discours d'Adimante, qui présente en particulier le discours poétique sur le rapport entre bonheur et justice.

démonstration de l'existence en l'âme comme dans la cité de trois parties : la partie rationnelle, la partie « colérique » et la partie appétitive – auxquelles correspondent au niveau politique trois classes, celle des gardiens-chefs, celle des gardiens, et celle des producteurs⁷. Or de même que chaque individu est par nature apte à une tâche, de même chaque partie de l'âme comme de la cité est naturellement destinée à une fonction propre. A la raison, comme aux gardiens-chefs, il revient de commander. Au cœur (et aux gardiens), il revient de s'associer à la raison (et aux dirigeants) pour maîtriser le désir (et les producteurs), par définition étranger à la raison. La justice consiste dans le fait que chaque partie (de l'âme, de la cité) s'occupe de ses affaires propres sans empiéter sur le territoire des autres⁸. Ainsi définie, la justice est donc le nom du « principe de spécialisation » sur lequel repose la cité, comme l'a montré Socrate au livre II, au début de son examen. Si en effet les hommes se regroupent, c'est précisément, a-t-il montré, parce que leurs différences de nature les rend aptes à une tâche particulière, de sorte que le plus efficace, du fait de la multiplicité des besoins humains – besoin de nourriture, besoin de vêtements, besoin de maisons, etc. –, c'est que chaque individu, plutôt que de tendre à l'autarcie en pourvoyant seul à tous ses besoins, s'associe avec d'autres et que les différents membres de la communauté ainsi constituée se répartissent, en fonction de leurs aptitudes naturelles, les différents secteurs de la production.

La justice est donc essentiellement politique dans la mesure où elle suppose pour s'exercer un rapport à une altérité (intérieure ou extérieure). La justice, c'est l'unité harmonieuse d'une multiplicité, harmonie fondée en nature. Ainsi comprise, elle est analogue, tant pour l'âme que pour la cité, à la santé du corps⁹. Or ce qui correspond pour l'âme à ce que représente la santé pour le corps, c'est le bonheur. On peut donc conclure, à l'issue du livre IV de la *République*, que la justice et le bonheur sont d'une certaine manière identiques, en tout cas, que la justice implique nécessairement le bonheur – et inversement. Si donc être juste c'est être heureux – de même que pour le corps être en bonne santé c'est être bon – on commence à comprendre que nul n'est injuste de son plein gré : nul en effet n'est malheureux de son plein gré. Nul ne choisit le malheur.

Injustice et méchanceté

Une précision est ici nécessaire, afin de justifier un apparent glissement conceptuel. J'ai en effet identifié « méchant » et « injuste ». La raison en est que pour Platon, l'excellence, la vertu – l'*aretè* – c'est la justice, dans la mesure où elle consiste en définitive à coïncider avec soi-même : l'âme comme la cité sont justes lorsque les trois parties qui les constituent sont bien ordonnées et en accord, accomplissant chacune sa fonction propre¹⁰. Or telle est bien également la définition de l'excellence¹¹. Inversement, le vice, la *kakia*, est identique à l'injustice – c'est la non-coïncidence avec soi.

En témoigne un texte important du livre IX des *Lois* (860c sqq), qui permet de préciser ce qu'il faut entendre – et donc aussi ce qu'il ne faut pas entendre – par « méchant ». Le contexte est celui du code pénal mis en place dans la cité que les trois interlocuteurs

⁷ Cf. *Rép.* IV, 435b sqq.

⁸ *Rép.* IV, 443a-b

⁹ *Rép.* IV, 444c sqq.

¹⁰ Cf. *Rép.* IV, 443a-b

¹¹ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article « La justice ou la nature des choses selon Platon », paru dans l'ouvrage collectif *La Justice*, dirigé par Guy Samama (Ellipses, novembre 2001, pp. 25-40).

établissent « en paroles », *logôî*¹². L'Athénien, meneur du dialogue, réaffirme clairement le fameux paradoxe : « Tous les méchants (*kakoi*), dans toutes leurs fautes, sont involontairement méchants »¹³. Peut-il dès lors maintenir la classique distinction pénale entre « injustices volontaires et involontaires » (*akousia te kai hekousia adikêmata*)¹⁴ ? La solution réside dans la distinction entre injustice (*adikêma* ou *adikia*, selon) et dommage (*blabè*). On peut en effet causer à autrui un dommage volontaire ou involontaire¹⁵. En ce cas, le premier seul est une injustice, le second lui « n'est même pas une injustice »¹⁶. Et l'Athénien d'ajouter : « Ce n'est pas en effet, mes amis, le simple fait de donner à quelqu'un quelque chose ou, au contraire, de le lui enlever que nous devons qualifier brutalement (*haplôs*) de justice ou d'injustice ; mais au contraire le caractère ou l'intention de justice qu'on met dans cet acte d'avantager ou d'endommager quelqu'un (*all'ean èthei kai dikaiôi tropôi chrômenois ôphelêi tina ti kai blaptèi*), voilà ce que doit considérer le législateur »¹⁷. La justice ou l'injustice, en tant que distincte du tort, du dommage extérieur, ne concernent que la disposition intérieure (le caractère, *èthos*, ou l'intention, *tropos*). Ce qui constitue l'injustice n'est pas le fait objectif du dommage : c'est cet état de l'âme (lequel peut ou non déboucher sur un dommage extérieur objectif), que Platon considère comme toujours involontaire. Et cet état est bien identique à « méchant », « mauvais » (*kakos*).

Or l'adjectif *kakos* signifie avant tout « défectueux ». La *kakia*, le vice ou la méchanceté, doit être comprise comme on l'a vu dans son opposition à l'*aretè*. Dès lors, si l'âme excellente ou vertueuse est celle qui accomplit parfaitement ce pour quoi elle est faite, ce qui suppose qu'elle soit bien ordonnée, que le cœur (*thumos*) s'allie avec la raison (*noûs*) pour diriger et subordonner l'appétit (*epithumia*) – à l'inverse, l'âme méchante, mal ordonnée, est défectueuse, n'accomplit pas correctement sa fonction propre. On peut donc aussi traduire le fameux paradoxe d'une façon qui le rend bien moins paradoxal : « Nul n'est défectueux volontairement ».

Toutefois, pour en comprendre pleinement le sens, et aussi, du même coup, la légitimité au moins platonicienne, il faut s'entendre sur ce que signifie « de son plein gré » ou « volontairement ».

Volontaire, involontaire, ignorance et connaissance

Est accomplie *akôn*, de son plein gré, l'action que le sujet accomplit par un mouvement qui vient de lui, par opposition à un mouvement effectué sous la contrainte, et que les Grecs nomment « forcé », *biaios*. Contrairement à Aristote¹⁸, Platon n'établit pas une typologie systématique des mouvements « *akôn* » et *hekôn* ». Il n'en reste pas moins que l'on trouve en certains passages des éléments de réflexion, comme c'est le cas dans la *République*. Une réflexion sur la distinction s'avère nécessaire lorsque l'on est confronté à des cas peu clairs. Si en effet, à l'évidence, mettant dans la main d'un homme un poignard, on le contraint à tuer au moyen de celui-ci un autre, en accompagnant son geste, il s'agit d'une action accomplie *hekôn*. Que faut-il dire et penser, en revanche, d'une action accomplie, par exemple, en état d'ébriété ? Le meurtrier, s'il s'agit encore de cela, n'était certes plus en

¹² Cf. à ce sujet la fin du livre III des *Lois*, 702d

¹³ *Lois* IX, 860d, trad. A. Diès, Les Belles Lettres, 1956.

¹⁴ *Ibid.*, 860e

¹⁵ *Ibid.*, 862a

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 862b

¹⁸ Cf. *Ethique à Nicomaque*, III, 1-3

possession de toutes ses facultés, mais, d'une part, il est responsable de l'état dans lequel il s'est mis, et d'autre part, même ainsi, est-il légitime de dire que l'acte est *hekôn* ? Autre exemple : un homme sous influence, que l'on a persuadé en le trompant, agit-il encore *akôn* ? Pour Platon, non.

Il faut établir comme dirigeants de la cité, explique-t-il en effet en *République* III, ceux des gardiens qui sont capables de faire tout au long de leur vie ce qu'ils estimeront être l'intérêt de la cité¹⁹. « Il me semble donc qu'il faut les observer à tous les âges de la vie, pour voir s'ils sont aptes à garder ce principe, et si, même quand on les soumet à la magie ou à la violence, ils réussissent à ne pas rejeter, en l'oubliant, l'idée qu'on doit faire ce qui est le meilleur pour la cité. – De quelle forme de rejet parles-tu ? – Je vais te le dire, répondis-je. Il me paraît qu'une opinion sort de l'esprit par un mouvement volontaire ou involontaire ; par un mouvement volontaire l'opinion fautive chez celui qui comprend dans un second temps ; par un mouvement involontaire toute opinion vraie. – Ce qui concerne l'opinion qu'on quitte « volontairement », dit-il, je le comprends ; mais ce qui concerne l'opinion qu'on quitte « involontairement », j'ai encore du mal à le comprendre. – Et quoi ? Ne penses-tu pas toi aussi, dis-je, que c'est contre leur volonté que les hommes sont privés des biens, mais conformément à leur volonté qu'ils sont débarrassés des maux ? N'est-ce pas qu'être dans le faux concernant la vérité est un mal ? et qu'être dans le vrai est un bien ? Etre dans le vrai, n'est-ce pas, selon toi, opiner sur les choses telles qu'elles sont réellement ? – Mais si, dit-il, tu as raison, et je suis bien d'avis que c'est contre sa volonté que l'on est privé d'une opinion vraie. – Et donc cela vous arrive parce qu'elle vous a été dérobée, ou qu'on s'est soumis à la magie, ou à la violence ? (...) Quand je dis qu'« elle vous a été dérobée », je veux parler de ceux qu'on a persuadés de changer d'avis, et de ceux qui oublient : parce que pour les uns c'est le temps, pour les autres un argument, qui la leur enlève sans qu'ils s'en aperçoivent (...) En revanche en disant « on est soumis à la violence », je veux parler de ceux qu'un chagrin ou une souffrance a fait changer d'opinion (...) Et en parlant des hommes « soumis à la magie », à ce que je crois, tu pourrais désigner toi aussi ceux qui auront changé d'opinion soit parce qu'ils ont été envoûtés par le plaisir, soit parce que, sous l'effet de la peur, ils ont redouté quelque chose. – Mais oui, dit-il, apparemment tout ce qui nous trompe exerce sur nous une magie ».²⁰

La première chose remarquable ici c'est que c'est par le biais d'une réflexion sur l'ignorance, et de notre rapport à elle que le volontaire et l'involontaire sont définis. Pour commencer, on quitte volontairement une opinion fautive pour une vraie dès lors que d'une manière ou d'une autre on a reconnue celle-ci pour vraie. Cet exemple manifeste ce que Platon entend par « volontaire ». Car dès lors qu'on s'aperçoit qu'on se trompait, c'est-à-dire dès lors que l'on reconnaît effectivement pour vraie une opinion, elle a d'ores et déjà pris la place de l'ancienne, de la fautive. Elle l'a remplacé sans que l'on ait eu pour cela à accomplir un acte volontaire, c'est-à-dire sans que cela résulte d'une décision, d'un acte de la volonté entendue comme faculté séparée. Autrement dit, il n'y a pas quelque chose comme une succession entre une opinion fautive, la reconnaissance de sa fausseté, et son remplacement dans un troisième temps par l'opinion vraie qu'on décide alors d'adopter. Le mouvement plein et entier de reconnaissance de la vérité est le même mouvement que celui qui consiste à remplacer en son âme le faux par le vrai. Reconnaître le vrai c'est l'adopter : il ne s'agit pas de deux opérations successives ni même distinctes. Et c'est précisément en cela que consiste

¹⁹ Je paraphrase *République* III, 412d-e

²⁰ *Rép.* III, 412e-413c (trad. Pachet, Folio Essais, 1993. Au cours de cet article, je citerai toujours la *République* dans cette traduction).

le volontaire. Or il repose ici essentiellement sur une connaissance. C'est la possession du vrai qui est en l'origine, ou même plus exactement la définition.

A l'inverse, est involontaire le mouvement accompli dans, par et vers l'ignorance. En effet, tout le monde désire le vrai. Dès lors, si quelqu'un est dans le faux, on est en droit de voir là quelque chose d'involontaire. Or on peut être dans le faux du fait d'avoir abandonné une opinion vraie. Dans ce cas-là, le mouvement, dit Socrate, est involontaire. Pourtant, il s'accomplit de la même façon que le mouvement précédent : celui qui, en possession d'une opinion vraie, est persuadé, à tort, de sa fausseté, et de la vérité de l'opinion contraire, celui-là, met à la place de la première, dans un même mouvement, l'opinion fausse. On pourrait dire que le mouvement est volontaire. S'il est involontaire, c'est parce que ce que nous désirons tous, c'est le vrai, et si nous savions que notre première opinion était vraie, nous ne l'aurions pas abandonnée. Autrement dit, seul le mouvement procédant d'une connaissance vraie est un mouvement volontaire. C'est pourquoi Socrate peut opposer à ce mouvement-là tous les autres, qu'ils soient accomplis sous l'action d'une persuasion, d'un argument, sous l'action d'une magie ou d'une violence : tous procèdent de l'ignorance. Sont ainsi distingués trois cas d'ignorance : celle qui procède d'une persuasion, celle qui résulte de l'oubli, et enfin celle dont les affects sont cause.

La persuasion peut nous égarer, car nous pouvons être ébranlés par un discours (*logos*) dans nos croyances. Ceci n'est possible que lorsque nous sommes en possession, non d'un savoir, mais d'une opinion, comme le montre le *Ménon*²¹. Dès lors que notre opinion est fausse, l'action qui en procède est involontaire car fondée sur une représentation faussée qui nous éloigne de ce que nous cherchons en vérité, c'est-à-dire notre bien²². Si nous savions, nous agirions autrement. C'est parce que nous ne savons pas que nous agissons de cette façon. Le mouvement est donc bien involontaire.

Dans le deuxième cas de figure, c'est le temps qui a effacé l'opinion vraie : nous avons oublié ce que nous savions. L'argumentation reste la même : nous n'avons plus d'opinion vraie, notre action est donc involontaire.

Dans le troisième cas, l'opinion vraie est effacée, recouverte par les affects, parmi lesquels Socrate distingue trois types, et pour l'opinion vraie deux manières de nous être substituée. Lorsque c'est le plaisir ou la peur qui nous font changer d'avis dans le mauvais sens, il s'agit de magie. Lorsque c'est le chagrin devant une épreuve ou la souffrance (infligée par un autre), il s'agit de violence.

Dans tous les cas de figure, ce qui oppose les actes volontaires aux actes involontaires, c'est que les premiers sont accomplis dans la lumière du vrai, de la connaissance, tandis que les seconds sont accomplis dans et par l'ignorance, quelle que soit l'origine de celle-ci. Si les actes qui procèdent de l'injustice sont involontaires, c'est parce qu'ils reposent sur une ignorance concernant le bien : nous confondons bonheur et plaisir.

Bonheur, plaisir et justice.

C'est l'objet de la démonstration à Polos dans le *Gorgias*²³. Socrate en effet définit la rhétorique comme une flatterie. Polos s'insurge, au nom de la considération dont les orateurs font l'objet dans la cité. Socrate en revanche nie cette considération : « Les orateurs ne sont-

²¹ Il s'agit du texte célèbre qui distingue l'opinion vraie de la connaissance : la première est instable car non fondée, elle n'est pas en mesure de remonter à la cause dans laquelle elle est enracinée (*Ménon* 97e sqq.).

²² Cf. *Gorgias* 466c sqq., en particulier 467c sqq.

²³ Cf. *Gorgias* 474c sqq.

ils pas tout-puissants dans leurs cités ? » rétorque Polos²⁴. Tel n'est pourtant nullement l'avis de Socrate, et l'argument qu'il avance est que les orateurs ne font pas ce qu'ils veulent, ce qui est la condition pour parler légitimement de puissance. Ils ne font pas ce qu'ils veulent, même s'ils font ce qui leur paraît être le meilleur. En effet, si on se trompe sur le meilleur, alors on ne fait pas ce qu'on veut : le vouloir est toujours, par définition, par essence, ordonné au meilleur²⁵. Faire ce qui est réellement le meilleur, et non pas seulement ce qui nous paraît tel, suppose la capacité de le connaître. C'est pourquoi Socrate fait admettre à Polos que, « si un homme, privé d'intelligence (*noûn mè echôn*), a les moyens de faire ce qui lui paraît être le meilleur, on ne dira pas de lui qu'il est tout-puissant²⁶. Il reste à lui faire admettre que le bien, en soi et pour soi, consiste dans la justice. C'est en faisant reconnaître à Polos l'identité du beau et du bien que Socrate le réfute. Par conséquent, ceux qui sont injustes sont ceux qui n'ont pas compris qu'ils font ainsi leur propre malheur, c'est-à-dire encore ceux qui ne savent pas que justice et bonheur sont identiques, ainsi que injustice et malheur. Seulement cela suppose qu'il soit possible de ne pas le savoir. N'est-ce pas là à nouveau paradoxal ?

Comment peut-on ignorer son propre malheur ? Il faut pour cela que la perception subjective de notre propre condition ne soit pas critère du bonheur et du malheur, c'est-à-dire que le malheur ne soit pas identique à la sensation de souffrance, laquelle met en jeu le corps. En d'autres termes, si l'on a du mal à accepter le paradoxe socratique, c'est parce qu'on ne parvient pas à se défaire, en tant qu'individus incarnés, âmes plongées dans un corps, d'une identification du bonheur et du plaisir, du malheur et de la souffrance. Tel est le sens de l'exemple d'Archélaos que Polos oppose à Socrate²⁷ : l'injustice de ce tyran est ce qui lui a permis d'accéder au pouvoir, aux honneurs, à la richesse. C'est pourquoi aussi les tentatives de Socrate pour établir sa thèse dans le *Gorgias* sont fondées sur la dissociation du bonheur et du plaisir. Calliclès lui résiste, et résistera jusqu'au bout, bien que finalement réduit au silence. Mais c'est de bout en bout sur ce point que Socrate fait porter l'argumentation. Il commence par lui opposer un mythe sicilien, qui identifie l'âme envahie par les passions à une passoire : « L'âme des êtres irréflechis (*anoètoi*) est comme une passoire, incapable de rien retenir à cause de son absence de foi et de sa capacité d'oubli »²⁸. Rien ne comble en effet celui qui mène une vie dérégulée. Calliclès rétorque que cela ne le convainc pas de changer de vie, et Socrate propose alors une seconde image : la vie de l'homme dérégulé est semblable à un tonneau percé que l'on est dès lors contraint de « remplir sans cesse, jour et nuit, en s'infligeant les plus pénibles peines » – tandis que la vie de l'homme tempérant est comme un tonneau plein de denrées précieuses dont il n'y a plus à se préoccuper²⁹. « Tu ne me convaincs pas, Socrate, rétorque Calliclès. Car l'homme dont tu parles, celui qui a fait le plein en lui-même et en ses tonneaux, n'a plus aucun plaisir, il a exactement le type d'existence dont je parlais tout à l'heure : il vit comme une pierre. S'il fait le plein, il n'éprouve plus ni joie ni peine. Au contraire, la vie de plaisirs est celle où on verse et on reverse autant qu'on peut dans son tonneau. »³⁰ Socrate contre-attaque en tentant de lui faire reconnaître qu'il faut distinguer entre des plaisirs bons et des plaisirs mauvais, alors que Calliclès identifie résolument le bon et l'agréable. Il s'ensuit une succession d'arguments de Socrate qui cherche à mettre en lumière les conséquences difficilement acceptables de cette thèse. Un des arguments décisifs est le suivant. De même que la santé et la maladie ne coexistent pas dans le corps, de même le

²⁴ *Ibid.*, 466b

²⁵ *Ibid.*, 468a-c

²⁶ *Ibid.* 466e (trad. M. Canto légèrement modifiée)

²⁷ *Ibid.*, 471a

²⁸ *Ibid.*, 493c

²⁹ *Ibid.*, 493d sqq.

³⁰ *Ibid.*, 494a-b

bonheur et le malheur ne coexistent pas dans l'âme. Il s'ensuit que « si nous trouvons des choses dont un homme puisse se débarrasser en même temps qu'il les possède, il est évident que ces choses ne sauraient être le bien et le mal »³¹. Or tout besoin et désir est pénible et ce qui est agréable, c'est de les satisfaire. Il est ainsi agréable de boire quand on a soif, quand on éprouve cette douleur qu'est la soif. Dans ce cas, douleur et plaisir se mêlent inextricablement. Ils sont donc distincts du bonheur et du malheur, du bien et du mal, lesquels sont, eux, incompatibles³².

Si donc le bonheur ne s'identifie pas au plaisir, compris comme quelque chose qui met en jeu nécessairement le corps – dans son lien et son unité avec l'âme éventuellement, là n'est pas la question – alors le bonheur est le bien de l'âme seule, et c'est la justice. Seulement, pour parvenir réellement à les dissocier, il faudrait parvenir à s'arracher à son corps – et cet arrachement, nous ne pouvons ici-bas qu'y tendre : c'est la mort qui accomplira la déliaison, comme le montre le *Phédon*. En attendant, et de manière inévitable, le corps fait obstacle à la connaissance, toute connaissance – c'est-à-dire toute connaissance authentique – et donc en particulier à cette connaissance fondamentale de l'identité entre justice et bonheur :

« Tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai. Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est. Désirs, appétits, peurs simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. Prenons les guerres, les révolutions, les conflits : rien d'autre ne les suscite que le corps et ses appétits. Car toutes les guerres ont pour origine l'appropriation des richesses. Or ces richesses, c'est le corps qui nous force à les acquérir, c'est son service qui nous rend esclaves. Et c'est encore lui qui fait que nous n'avons jamais de temps libre pour la philosophie, à cause de toutes ces affaires. Mais le comble c'est que même s'il nous laisse enfin du temps libre et que nous nous mettons à examiner un problème, le voilà qui débarque au milieu de nos recherches ; il est partout, il suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui nous sommes incapables de discerner le vrai. Pour nous, réellement, la preuve est faite : si nous devons jamais savoir purement quelque chose, il faut que nous nous séparions de lui et que nous considérions avec l'âme elle-même les choses elles-mêmes »³³.

Tant que nous ne serons pas déliés – morts – nous ne pouvons espérer parvenir à une connaissance parfaitement claire de l'identité de la justice et du bonheur. C'est pourquoi nous ne pouvons pas ne pas résister, au fond de nous, au paradoxe socratique. Nous ne pouvons pas ne pas prendre le bien apparent pour le bien réel, car nous ne parvenons pas à comprendre que nous sommes notre âme – c'est-à-dire ni notre corps, ni même l'union de notre âme et de notre corps. Nous sommes notre âme et seule notre âme est réelle, car elle est immortelle, c'est-à-dire soustraite au devenir, inengendrée et incorruptible. Or seul est réellement ce qui est soustrait au changement, au temps³⁴. Seule elle est véritable, donc seul le bien de l'âme est un bien réel³⁵. Le bien propre du corps, le plaisir, est un bien apparent dans la mesure où il est le bien de quelque chose qui n'est pas réellement, c'est-à-dire pas pleinement. Seulement

³¹ *Ibid.*, 496c

³² Ceci est à rapprocher du début du *Phédon*, où Socrate constate le mélange inextricable du plaisir et de la douleur, en 60b.

³³ *Phédon* 66b-e (trad. M. Dixsaut)

³⁴ Cf. la fin de *République* V, à partir de 475e.

³⁵ Cf. *Rép.* IX, 585b sqq., en particulier 586e sqq.

cette connaissance ne nous est pas pleinement accessible, et Socrate le souligne lui-même en *République X*.

D'une part, après avoir obéi à l'injonction de ses deux interlocuteurs au livre II qui lui demandaient un éloge de la justice en elle-même et indépendamment de toute considération extérieure – éloge à l'opposé de celui qu'en font les poètes, qui la montrent facteur de bonne réputation – Socrate restitue à la justice les récompenses terrestres et plus précisément sociales dont elle fait l'objet « le plus souvent », dit-il³⁶. Il lui restitue le paraître, le *dokein*, dont il l'avait dissociée. Et il montre, non seulement au début du mythe d'Er, mais également à la fin du *Gorgias* et du *Phédon*, que l'injustice aura pour conséquence des châtiments post-mortem, châtiments décrits comme corporels, c'est-à-dire forcément de manière imagée puisque, précisément, après notre mort, nous n'aurons plus de corps. Autrement dit, ce qui peut emporter la conviction des hommes, êtres incarnés, c'est ce qui parle leur langage d'êtres sensibles. Ce qu'ils comprennent, en d'autres termes, c'est le plaisir et la souffrance, et ils ne peuvent jamais se détacher totalement d'une telle représentation³⁷.

D'autre part, avant même d'évoquer ces rétributions qui justifient le lien analytique entre justice et bonheur, Socrate fait observer qu'il est difficile de voir ce qu'est l'âme en vérité, et donc de voir ce lien entre justice et bonheur, parce que ce qui nous est donné à voir, ce n'est pas l'âme en elle-même, seule, pure, telle qu'elle est réellement, mais l'âme « mutilée par son association avec le corps et par d'autres maux »³⁸. Il faudrait, pour que la vérité de la thèse platonicienne apparaisse, que l'on parvienne à « la regarder de façon adéquate, par le raisonnement : on la trouvera alors beaucoup plus belle, et on distinguera plus clairement en elle les types de justice et d'injustice »³⁹. Et Socrate d'ajouter : « Pour le moment, (...) nous l'avons vue dans un état comparable à celui où on verrait le Glaucos de la mer, quand on ne pourrait pas encore voir facilement sa nature primitive, du fait que les parties anciennes de son corps seraient les unes brisées et arrachées, les autres usées et complètement mutilées par les vagues, tandis que d'autres parties se seraient incorporées à lui, coquillages, algues et pierres, de sorte qu'il ressemblerait plutôt à une bête qu'à ce qu'il était par nature ; c'est ainsi que nous regardons l'âme, elle aussi, quand sa disposition est modifiée par mille maux »⁴⁰. Voir sa vraie nature suppose de regarder d'un autre côté, « du côté de son amour de la sagesse, de sa philosophie ; et il faut concevoir ce à quoi elle s'attache, et les fréquentations qu'elle désire, du fait qu'elle est de la même race que ce qui est divin, immortel, et toujours existant ; et ce qu'elle deviendrait si toute entière elle poursuivait cela, et si, emportée par cet élan, elle s'arrachait au fond de la mer où elle se trouve à présent, et se dégageait des pierres et des coquillages, qui à présent, parce qu'elle se repaît de terre, se sont incorporés autour d'elle, en excroissances terreuses, pierreuses et sauvages, alimentées par ces prétendus banquets du bonheur »⁴¹. Comme dans toute la *République*, il s'agit de changer d'orientation son regard. Tant qu'on reste tourné vers le sensible, on ne voit pas en vérité, l'évidence reste obscure, opaque. Il faut la lumière de l'intelligible, la lumière de l'Idée du Bien, pour que le bonheur de l'âme juste se manifeste avec éclat, se constate.

C'est aussi le sens de la fin du *Gorgias*, du fameux mythe eschatologique qui l'achève et lie bonheur et justice, injustice et malheur post-mortem. Ce mythe commence par opposer deux temps, un temps dit de Cronos, c'est-à-dire sans doute métaphoriquement notre temps à nous, en tant qu'il est précisément temporel, en tant que nous sommes soumis à la

³⁶ Cf. *Rép.* X, 613c

³⁷ Cf. *Lois* I, 636d-e et V, 732e, où Platon observe que les hommes sont des êtres d'affects.

³⁸ Cf. *Rép.* X, 611b-c

³⁹ *Ibid.*, 611c

⁴⁰ *Ibid.*, 611c-d

⁴¹ *Ibid.*, 611d-612a

temporalité, et un temps de Zeus⁴². Au temps de Cronos, explique-t-il, les jugements n'étaient pas bien rendus, car ils étaient rendus par des vivants et pour des vivants, c'est-à-dire par et pour des êtres dont l'âme est encore enveloppée dans le corps et prisonnière, si bonne soit-elle, des apparences qu'ils suscite en tant que sujet de la sensation. Aussi les juges se laissaient-ils prendre aux apparences de la justice et distribuaient mal à propos bonheur et malheur. C'est pourquoi Zeus est intervenu et a décrété que dorénavant les jugements seraient rendus par des divinités infernales, dépourvues de corps, et que passeraient devant leur tribunal des êtres morts, déliés de leur corps. La nudité de l'âme, c'est-à-dire son affranchissement d'avec tout le sensible, est la condition de possibilité d'un jugement correct. Tel est le postulat. Par définition, cette nudité n'est pas accomplie tant que nous sommes vivants, incarnés. C'est une autre manière, mythique ou imagée, de dire que, tant que nous sommes liés à notre corps, nous ne pouvons atteindre la connaissance du bien, c'est-à-dire savoir réellement qu'il est identique à la justice, et non au plaisir.

Ce que c'est que savoir

Ne peut-on objecter que cette thèse de Socrate, le bien c'est la justice, est elle-même une connaissance, et même plus précisément cette connaissance ? Dès lors que la démonstration de *République IV* est acceptée, ne peut-on considérer que l'on possède la connaissance requise qui empêchera d'être injuste ?

Il n'en est rien : même une fois admise cette démonstration, est-on empêché d'être injuste ? On voit bien d'emblée que l'on ne saurait se satisfaire de cette assertion. Elle contredit l'expérience, elle paraît faible. On en retire le sentiment qu'il ne suffit donc pas de savoir que justice et bonheur sont identiques pour être juste.

La solution réside dans le sens qu'on donne à savoir – dans le sens que Platon donne au savoir. Ce savoir ne peut être purement intellectuel, c'est-à-dire il ne peut pas être purement et simplement le résultat d'une démonstration qui, une fois établie et reconnue valide, contraindrait nécessairement. Le problème est celui du lien, du passage, entre théorie et pratique. Comment ce qu'on sait peut-il contraindre, peut-il déterminer des actes ? A condition précisément que ce qu'on sait on ne le sache pas « intellectuellement », mais qu'on le sache avec tout son être, c'est-à-dire avec toute son âme, puisqu'aussi bien nous sommes notre âme⁴³. A condition autrement dit que ce savoir ne soit pas un savoir de la raison en l'âme, mais de l'âme tout entière. A condition que ce savoir soit aussi évident pour l'âme que l'expérience l'est pour le corps. Ainsi, ce n'est pas parce que nous savons que le feu brûle que nous retirons spontanément notre main à son approche : c'est seulement lorsque nous avons fait l'expérience de cette brûlure, lorsque nous l'avons ressentie, que, en un geste spontané, naturel, instinctif, irréfléchi, de tout notre corps, de tout notre être, nous reculons. C'est de cette même façon qu'il faut comprendre le savoir de l'âme : si nous savions réellement, avec cette même évidence, que le malheur va de pair avec l'injustice (et le bonheur avec la justice), nous ne pourrions tout simplement pas être injustes – cela nous serait impossible. Ce que Platon appelle savoir, ce n'est pas, pas d'abord, la capacité à poser une thèse ni à la démontrer : c'est l'évidence du vrai à laquelle l'âme ne peut se soustraire, telle la lumière du soleil de *République VI*, image de cette Idée du Bien qui est à la fois objet et principe de toute

⁴² Zeus est le dieu lié à la philosophie, par exemple dans le *Phèdre*, 252e.

⁴³ C'est ce que montre tout le *Phédon*.

connaissance. Et c'est bien ce que Platon entend par savoir. C'est pourquoi dans le *Théétète*, la science peut être identifiée par Socrate à un état de l'âme⁴⁴.

Reprenons en ce sens les textes plus directement liés au paradoxe socratique. Platon donne dans les dialogues deux définitions du mal le plus grand de l'âme. Tantôt il l'identifie à l'ignorance, tantôt il l'identifie à l'injustice. Ainsi, en *République II*, il pose comme thèse que nul ne voudrait admettre volontairement dans son âme l'ignorance. De son côté, l'ignorance la plus grave est tantôt identifiée à l'ignorance qui s'ignore elle-même, tantôt au désaccord entre la raison et les affects. Comment tout cela se concilie-t-il ? Tout d'abord injustice et ignorance se trouvent identifiées. Comment est-ce possible, étant donné les définitions de l'ignorance que propose Platon ? Et comment concilier ces définitions elles-mêmes ? Pour effectuer cette conciliation, c'est-à-dire pour montrer en quoi il s'agit bien à chaque fois de la même chose mais exprimée différemment, en fonction des besoins du contexte, il me semble que l'on est amené à une certaine définition de ce qu'est savoir.

Le texte-clef, dans cette perspective, me paraît être celui de *Lois III* qui identifie l'ignorance la plus grande à un désaccord entre les affects et la raison : « Quand un homme, après avoir jugé bon ou beau quelque chose, le hait au lieu de l'aimer, et que ce qu'il trouve mauvais ou injuste, il l'aime au contraire et l'accueille, c'est par ce désaccord de la douleur et du plaisir avec l'opinion raisonnable (*tèn kata logon doxan*) que je définis la pire ignorance, et aussi la plus vaste, parce qu'elle atteint la plus grande partie de l'âme (...) Ainsi, lorsque l'âme s'oppose à la science, à l'opinion, à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, j'appelle cela inintelligence (*anoian*) »⁴⁵.

Ce désaccord entre partie rationnelle et partie irrationnelle de l'âme est aussi ce que Platon appelle, en d'autres textes, injustice⁴⁶. De sorte qu'ignorance et injustice sont ainsi identifiées, ce qui est bien conforme au sens du paradoxe socratique. C'est pourquoi, dans le *Sophiste*, Platon peut écrire que « ignorante, l'âme l'est tout à fait contre son gré »⁴⁷ : de la même façon, c'est contre son gré qu'elle est injuste. Mais du coup, ce même dialogue identifie cette ignorance à celle qui s'ignore elle-même et que l'*elenchos* (mise à l'épreuve) a pour but de réfuter. Et cette ignorance qui s'ignore elle-même est alors dite être le mal suprême. Il faut donc comprendre que le désaccord entre la raison et les affects, qui est à la fois ignorance et injustice, est par excellence l'ignorance qui s'ignore elle-même, c'est-à-dire se prend pour un savoir. C'est, en d'autres termes, l'état d'opinion. Or c'est bien ainsi qu'à de multiples reprises est décrit dans les *Lois* ce désaccord entre les affects et la raison, notamment en ce qui concerne le jugement esthétique⁴⁸. Et même, le propre de l'art, pourrait-on dire est de provoquer cette ignorance, de mettre en désaccord affects et raisons, comme le manifeste le conflit intérieur du philosophe mis en scène dans la *République*. C'est ce désaccord qui, à plusieurs reprises dans les *Lois*, est à l'origine de jugements faux. C'est ce désaccord en d'autres termes, qui produit de l'opinion, qui nous amène à errer – ce qui est

⁴⁴ Cf. *Théétète* 187a où, à l'issue de la réfutation de la thèse qui identifie la science à la sensation, Socrate affirme : « Ce n'est pourtant pas que nous ayons entamé la discussion dans ce but, trouver ce que la science ne saurait être : c'était pour trouver ce qu'elle est. Cependant nous voici assez avancés pour ne la chercher absolument pas dans la sensation, mais sous le nom, quel qu'il soit, que porte l'âme quand, ne faisant appel qu'à elle-même, elle a affaire elle-même aux réalités » (trad. M. Narcy, GF, 1994). Dans la note 341, M. Narcy renvoie à *République VI*, 511d, où la science est désignée comme un état, *pathèma*, de l'âme.

⁴⁵ *Lois III*, 689a-b (trad. E. Des Places, Les belles Lettres, 1951)

⁴⁶ C'est ce qui ressort de la définition de la justice et de l'injustice en *République IV*, 443a-b.

⁴⁷ 228c

⁴⁸ Cf. *Lois II*, 655d-656a

bien le propre de l'opinion, comme le montre Socrate dans le *Ménon* par exemple⁴⁹. Et selon que les affects ou la raison l'emporte, le jugement sera faux ou vrai. Mais il sera dans les deux cas opinion, instable. Ce qui donc rend fausse l'opinion, c'est le fait que le jugement (au sens de : l'assertion, la thèse) est déterminé par les affects – comme c'est le cas dans l'identification entre bonheur et plaisir, bon et agréable. Cette thèse que soutient Calliclès est en même temps la thèse que les affects sont seuls critères pertinents pour décider de ce qui est, c'est-à-dire, car c'est la même chose pour Platon, de ce qui vaut – il n'y a en effet aucune définition neutre, définir c'est toujours évaluer, comme chez Nietzsche. C'est donc quand on est dans l'opinion, c'est-à-dire l'ignorance qui s'ignore elle-même, c'est-à-dire encore l'injustice (domination des affects sur la raison) que l'on croit que le bon c'est l'agréable, et que par conséquent il est possible d'être méchant volontairement.

Connaître l'identité du bien et de la justice ne sera donc possible à l'âme que lorsqu'elle sera enfin débarrassée du corps. Tant qu'il est là, et quand bien même elle serait philosophe, elle ne peut connaître réellement, authentiquement, cette identité. Le corps, qui spontanément identifie le bien avec son plaisir propre et inversement, l'en empêche. Ce savoir est un savoir de l'âme seule, de l'âme tout entière. Le philosophe, qui désire le vrai, est celui qui est au moins capable de poser cette thèse de l'identité du bonheur et de la justice. Mais même lui, être incarné, pour cette raison ne la sait pas jusqu'au bout. Son évidence, c'est-à-dire sa vérité, lui reste en partie opaque, du fait de l'obstacle corporel. Il n'est donc pas à l'abri de mal agir.

En d'autres termes, la preuve que l'on a atteint ce savoir ce sont ou ce seraient les actes : on l'a atteint dès lors qu'il détermine nos actes, dès lors que sa seule présence rend impossible l'acte injuste. Le véritable savoir, pour Platon, c'est celui qui se traduit *ispo facto* dans la pratique. Dès lors qu'on est dans la vérité, il y a unité du théorique et du pratique. Leur séparation est le fait de l'incarnation, de l'obstacle que le corps constitue pour le savoir de l'âme, qu'il empêche d'accéder à son expérience propre. Le sensible, autrement dit, est à la fois le lieu et la cause de la séparation de la théorie et de la pratique⁵⁰. Au niveau intelligible, c'est-à-dire de l'être véritable, ils sont indissociables.

La thèse nul n'est mauvais de son plein gré nous invite à considérer cette unité, sans laquelle elle n'a pas de sens, et que donc elle signifie, manifeste. Autrement dit, l'identité entre vertu et savoir sur laquelle elle repose, et qui n'est rien d'autre qu'une formulation différente d'elle, est tout le contraire d'un intellectualisme, c'est-à-dire de quelque chose qui dissocie l'intellect et le reste, et qui rend tout intellectuel. Ce n'est pas la vertu qui est intellectualisée, c'est le savoir qui est "éthisé", et cela change tout.

La séparation

Ce qui permet d'accéder pleinement, me semble-t-il, au sens du paradoxe socratique, c'est ce que Platon ne cesse de présenter comme le présupposé philosophique – c'est-à-dire : du philosophe comme philosophe⁵¹ –, à savoir le présupposé de l'existence d'autre chose que le sensible, c'est-à-dire l'intelligible, et, corollairement, le présupposé que seul l'intelligible

⁴⁹ Cf. *Ménon* 97e sqq.

⁵⁰ Chez Aristote en revanche, c'est au niveau logique, c'est-à-dire au niveau de la considération intellectuelle, que les domaines se distinguent, que les aspects sont séparés.

⁵¹ Cf. à ce sujet les remarquables analyses de M. Dixsaut, en divers lieux, articles et ouvrages, en particulier bien sûr *Le naturel philosophe* (Vrin, 1985).

est véritablement, le sensible étant en devenir, et donc mêlé de non être. C'est ce dualisme, c'est-à-dire cette séparation – encore que le sensible et l'intelligible ne soient pas exactement séparés, puisqu'ils sont en rapport et que le sensible participe à l'intelligible dont il est l'image – qui fonde la thèse socratique. En revanche, j'ai essayé de montrer que celle-ci ne prend sens que si justement le savoir est conçu de façon non séparée. En d'autres termes : « nul n'est méchant volontairement » n'est vrai que si l'âme, séparée du corps, constitue bien notre identité, mais si, d'autre part, on se refuse à considérer le savoir comme l'activité d'un intellect séparé.

Se pencher une n-ième fois sur le paradoxe socratique c'est se donner l'occasion de penser l'unité des choses, contre la séparation qui caractérise notre monde et notre mode de pensée ; et en particulier une occasion de réfléchir à ce que nous appelons « savoir ». La conception platonicienne en effet va à l'encontre de la représentation actuelle fondée sur la séparation des facultés, la représentation qui veut que le savoir soit "objectif", c'est-à-dire "neutre", c'est-à-dire encore saisie purement intellectuelle, froide, de ce qui est. Pour Platon, cela n'a rien d'un savoir : du savoir authentique, nous pâtissons, au contraire, il nous détermine, nous fait agir dans une direction précise. C'est pourquoi, dans cette perspective, ne mérite le nom de savoir que ce qui a une incidence pratique – le reste n'est que bavardage.

C'est ce que donne à entendre et à penser le paradoxe socratique. Savoir, c'est sentir, montre Platon. Le savoir est empathique, il est union avec son objet. C'est donc un geste que chacun a à réitérer pour soi-même : personne ne peut l'accomplir à notre place. Il faut à chaque fois refaire le chemin.