



HAL
open science

Philosophie et sciences de gestion : A propos de Platonune morale fondée sur le Bien

Yvon Pesqueux

► **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. Philosophie et sciences de gestion : A propos de Platonune morale fondée sur le Bien.
Master. France. 2021. halshs-03227069

HAL Id: halshs-03227069

<https://shs.hal.science/halshs-03227069>

Submitted on 16 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com
Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion : **A propos de Platon – une morale fondée sur** **le Bien**

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales, Dimensions fondamentales de la morale platonicienne (Une démarche rationnelle fondée ontologiquement sur l'Idée de Bien, Individu et Cité - Morale et Politique), Remarques critiques (dont - Un débat actuel : A propos d'un prétendu utilitarisme philosophique de Platon).

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurus et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible

d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie. Comme il en est le cas ici avec le *care*.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

Platon : une morale fondée sur le Bien⁴

Considérations générales

On a coutume de le dire : tout commence avec les Grecs. Il est vrai, comme l'atteste son étymologie, dans son origine sinon dans son essence, que la philosophie est grecque. On associe habituellement cette naissance de la philosophie au « miracle grec », la rattachant ainsi à la création des tragédies, à l'édification des célèbres monuments d'Athènes et à son règne politique et militaire. On y voit, croit-on, l'avènement et le triomphe de la raison, dans un monde qui se libérerait de la mythologie, de la superstition et de la tyrannie.

L'instauration d'une démarche rationnelle, constitutive de la philosophie est effectivement un événement décisif, qui va durablement marquer l'Occident en forgeant l'image d'un homme dont l'essence est la raison et la vraie vie de nature rationnelle. En ce sens, « retourner aux Grecs », c'est toujours partir à la recherche de nos propres fondements. C'est dire l'importance d'un tel geste, dont on ne peut faire l'économie, y compris quand on entend parler de morale. Se référer à Platon et Socrate, par qui l'éthique survient d'une certaine manière dans la réflexion philosophique grecque est donc inévitable.

S'il a existé avant eux des philosophes appelés justement « pré-socratiques », ils étaient également dénommés « physiciens », qualification qui indique, de manière suffisamment claire, la nature essentielle de leur préoccupation. Leur démarche visait, pour l'essentiel, à « expliquer » la nature des choses de l'univers en dépassant partiellement les interprétations mythiques, mythologiques et religieuses qui faisaient directement intervenir les dieux comme par exemple dans la *Théogonie* d'Hésiode. Ainsi analysaient-ils le rôle décisif joué, selon eux, par les éléments fondamentaux, l'air, l'eau, le feu, la mer dont la transformation et la combinaison étaient cause de la genèse des choses et qui étaient ainsi reconnues comme les origines matérielles de l'univers. C'est, du reste, la dimension « matérialiste » de certaines de ces explications qui entraîna la critique qu'en fit, par exemple, Socrate.

⁴ Sur l'histoire de la pensée

F. Chatelet, *Une histoire de la raison*, Seuil, collection « Point », Paris, 1993

J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962

Les Présocratiques, Editions La Pléiade, Gallimard, Paris

F. Wolff, *Socrate*, PUF, collection « Philosophes », Paris, 1987

J. de Romilly, *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Livre de Poche, collection « Biblio-Essais », Paris, 1989

Textes de Platon :

L'apologie de Socrate, Livre de poche, Paris, 1997

La République, (traduction R. Baccou), Editions Garnier-Flammarion, n° 90, Paris, 1966

Gorgias, (traduction de M. Canto), Editions Garnier-Flammarion, Paris, 2018

Lettres, (Traduction L. Brisson), Garnier-Flammarion, Paris, 1993

Sur Platon

M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas/Mouton, Paris 1968

F. Chatelet, *Platon*, in *Histoire de la Philosophie*, Tome 1 : la philosophie païenne, Hachette, Paris, 1972

G. Droz, *Les mythes platoniciens* - Point, collection « Sagesse », Paris 1992

H. G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1994

C. Robin, *Platon*, PUF, Paris, 1968

L'opposition entre les différentes théories de ces « physiciens », source de multiples contradictions mais aussi révélatrice de leurs insuffisances provoqua une crise de la pensée qui l'orienta dans de nouvelles directions. Mais cette transformation du monde Grec ne fut pas qu'idéologique. Elle est contemporaine d'autres bouleversements et d'autres crises. La philosophie, d'inspiration d'abord ionienne (Asie Mineure) et éléate (Italie du Sud et Sicile) devint plus spécifiquement athénienne et elle fut aussi le résultat de crises politiques avec l'instauration de nouvelles organisations sociales et politiques en Grèce comme la cité et la démocratie.

La mise en question de l'ordre politique traditionnel conçu comme immuable, fondé en nature, reflet d'un ordre cosmique, dont les lois paraissaient intangibles, alla de pair avec l'instauration d'un nouveau mode de pensée et d'intelligibilité. La constitution de la démocratie, régime dans lequel la décision politique est le fruit d'un débat entre citoyens et non le simple résultat ou la conséquence d'un diktat est évidemment contemporaine de l'apparition d'une conception de la vérité non plus dogmatique mais fille de la discussion et de la démonstration. On peut ainsi comprendre le rôle particulièrement important joué par le langage dans une telle organisation. Une telle remise en question politique fut aussi l'occasion d'une réflexion sur l'instabilité des choses et la contingence des valeurs, qui s'accompagna aussi d'une crise religieuse. Les guerres médiques qui opposèrent Grecs et Perses, même si elles furent remportées par les Grecs, furent l'occasion de la découverte de nouveaux dieux acceptés de manière très tolérante et libérale mais qui relativisèrent certaines croyances traditionnelles. Ces crises multiples provoquèrent l'émergence d'une nouvelle manière de penser dont l'une des caractéristiques est d'abord l'accent mis sur l'être humain et l'importance de son étude.

La révolution socratique est, pourrait-on dire, déjà contenue dans la célèbre formule, que Socrate découvrit sur le fronton du temple de Delphes et qui lui dicta sa mission : « Connais-toi toi-même », formule qu'il convient surtout de ne pas interpréter de manière psychologique - Socrate n'est pas en effet le fondateur de l'introspection. Un tel impératif recouvre plusieurs présupposés. Désormais, l'Homme devient le centre d'interrogation privilégié, la nature comme le savoir scientifique dont elle peut être l'objet passant au second plan. L'Homme doit se connaître mais sa vérité n'est pas celle de l'individu particulier, même si elle est le résultat d'une démarche personnelle. La sagesse est la conséquence de la découverte de la vérité universelle que chaque homme porte en lui, même s'il l'a « oubliée » : d'où la pratique, par Socrate, de la maïeutique, art d'accoucher les esprits qui devait lui permettre d'aider ses interlocuteurs à triompher de l'« oubli », à découvrir eux-mêmes la vérité présente en chacun d'eux. Une telle démarche personnelle se déroule sur un fond d'universalité, celle de la vérité que tout homme doit s'efforcer d'atteindre en dépassant ses premières convictions et opinions singulières et superficielles. Ainsi Socrate qui disait ne savoir qu'une chose, qu'il ne savait rien, par sa critique des prétendus savoirs, les siens comme ceux des autres, fondait, dans les rues d'Athènes, une nouvelle manière de penser et surtout de vivre. « Une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive »⁵. Telle pourrait être la devise ou l'exigence fondamentale de Socrate et de son message, programme dont l'essence est bien évidemment de nature éthique ou morale. L'examen en question porte en effet sur ce que l'on appellerait aujourd'hui les « raisons de vivre » de l'être humain.

⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 38d

Le point de départ de son entreprise comme de celle qu'il invite les Athéniens à suivre est d'abord la critique des prétendus savoirs ou des seuls savoirs techniques des experts et l'appel à des valeurs transcendantes qui éclairent le comportement humain.

Un passage de *L'apologie de Socrate* illustre de manière particulièrement claire cette démarche : Socrate a décidé d'aller interroger un certain nombre d'athéniens représentatifs de différents métiers et reconnus pour leur compétence professionnelle.

« J'examinai donc cet homme à fond ; je n'ai pas besoin de dire son nom, mais c'était un de nos hommes d'Etat, qui, à l'épreuve, me fit l'impression dont je vais vous parler. Il me parut en effet, en causant avec lui, que cet homme semblait sage à beaucoup d'autres et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était point. J'essayai alors de lui montrer qu'il n'avait pas la sagesse qu'il croyait avoir. Par-là, je me fis des ennemis de lui et de plusieurs des assistants. Tout en m'en allant, je me disais en moi-même : « Je suis plus sage que cet homme-là. Il se peut qu'aucun de nous deux ne sache rien de beau ni de bon ; mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne sait rien, tandis que moi, si je ne sais pas, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc que je suis un peu plus sage que lui par le fait même que ce que je ne sais pas, je ne pense pas non plus le savoir. » Après celui-là, j'en allai trouver un autre, un de ceux qui passaient pour être plus sages encore que le premier, et mon impression fut la même, et ici encore je me fis des ennemis de lui et de beaucoup d'autres (...)

Après les hommes d'Etat, j'allais trouver les poètes, auteurs de tragédies, auteurs de dithyrambes et autres, comptant bien que cette fois j'allais prendre sur le fait l'infériorité de ma sagesse à l'égard de la leur. Je pris donc avec moi ceux de leurs ouvrages qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés et je leur demandai ce qu'ils voulaient dire, afin de m'instruire en même temps auprès d'eux. Or j'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité. Il le faut pourtant. Eh bien, tous ceux qui étaient là présents, ou peu s'en faut, auraient mieux parlé de leurs poèmes qu'eux-mêmes qui les avaient faits. Je reconnus donc bien vite que les poètes aussi ne sont point guidés dans leurs créations par la science, mais par une sorte d'instinct et par une inspiration divine, de même que les devins et les prophètes, qui, eux aussi, disent beaucoup de belles choses mais sans se rendre compte de ce qu'ils disent. Les poètes me parurent être à peu près dans le même cas. Et je m'aperçus en même temps qu'à cause de leur talent poétique, ils se croyaient sur tout le reste les plus sages des hommes, ce qu'ils n'étaient pas du tout. Je les quittai donc, pensant que j'avais sur eux le même genre de supériorité que sur les hommes d'Etat.

A la fin, je me rendis chez les artisans ; car, si moi, j'avais conscience que je ne savais à peu près rien, j'étais sûr de trouver en eux du moins des gens qui savent beaucoup de belles choses. En cela, je ne fus pas déçu : ils savaient en effet des choses que je ne savais pas et, en cela, ils étaient plus savants que moi. Seulement, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes. Parce qu'ils faisaient bien leur métier, chacun d'eux se croyait très entendu dans les choses les plus importantes, et cette illusion écliprait leur savoir professionnel ; si bien que, pour justifier l'oracle, je me demandais si je ne préférais pas être tel que j'étais sans partager ni leur science ni leur ignorance, plutôt que d'avoir l'une et l'autre comme eux. Aussi je répondis à moi-même et à l'oracle que j'avais avantage à être tel que j'étais »⁶.

⁶ Platon, *op. cit.*, 22b-24e

Ce texte fait apparaître l'un des aspects essentiels de la méthode et de la démarche socratiques, sa pratique de l'ironie. S'adressant à ceux qui se prétendent savants, dans la posture de celui qui ne sait pas, il parvient, par ses questions, à démontrer, à leur montrer, ce qu'ils acceptent de plus ou moins bon gré, qu'ils ne sont pas si sages qu'ils le disent.

Dans les trois exemples évoqués, chaque représentant des différentes corporations (homme politique, poète, artisan) est expert dans la pratique de sa profession, mais il en ignore les présupposés et ne peut donc prétendre posséder un savoir universalisable. En termes simples et modernes, on pourrait dire qu'il est capable de répondre à la question : « comment faire ? » et non « pourquoi le faire ? », problématique, comme on le verra, qui pourrait s'appliquer à une « critique » du management. Ainsi l'Homme politique dont parle Socrate est capable de maintenir son pouvoir sur les autres Hommes mais par une sorte de pratique aveugle incapable de définir la finalité de sa domination : quelles conséquences a-t-elle sur ses sujets au-delà de l'état de dépendance dans lequel elle les maintient ? Dépourvue de légitimité, limitée dans son absence de fondement, une telle compétence l'est aussi dans la mesure où elle reste purement technique, liée à un domaine déterminé et ne peut donc prétendre être généralisée et accéder au statut de sagesse. C'est la « fin » qui manque le plus ! On ne peut donc passer directement d'une compétence technique à une sagesse générale. Tentative ou tentation très actuelle : « Ce qui est bon pour la General Motors est bon pour les Etats Unis ! » a-t-on dit. En fait, comme on aura l'occasion de le voir plus loin, c'est l'absence de référence au Bien qui fait défaut à de tels comportements voués à la recherche de l'utile, de l'agréable et de l'intérêt.

Ce geste critique, initiateur et décisif que Platon, le disciple de Socrate, reprendra et continuera en le développant considérablement, en le transformant, à la mesure de son génie propre, lumineux puisqu'il éclaire et dessine le nouvel horizon de la pensée, ne le fut pas pourtant dans un univers si harmonieux qu'on le croit ou qu'on le dit. Hegel a eu, à cet égard, une formule devenue célèbre : « *L'oiseau de Minerve ne s'éveille qu'à la tombée de la nuit* »⁷, signifiant ainsi que le culte de la raison (celui de la déesse Athéna) ne se développa vraiment à Athènes qu'au moment où la cité, sur le plan économique et politique, commençait à décliner. C'est en effet sur fond de crise générale et peut être à cause de cela, que Socrate et surtout Platon se mirent à penser de manière si originale. Il n'est que de songer à deux faits historiques : Platon naît en pleine guerre du Péloponnèse, guerre entre cités grecques, qui fit perdre à Athènes son empire et son hégémonie. Il naît, une deuxième fois pourrait-on dire, à la philosophie à partir d'un autre événement tragique, celui du procès et de la mort de Socrate, injustement accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse. De famille aristocratique et parent de nombreux personnages publics d'Athènes, Platon décida alors, devant le spectacle de la condamnation par la cité du « plus juste » de ses membres, de se détourner de l'exercice immédiat de fonctions publiques pour réfléchir aux fondements mêmes de cette cité, sans jamais abandonner, comme on le verra, la préoccupation d'en dessiner une organisation concrète et effective.

A la crise politique, il faut ajouter le rôle joué par certains « penseurs » de l'Athènes de l'époque, les Sophistes. La crise des explications mécanistes de l'univers et la remise en question des structures politiques traditionnelles avaient en effet favorisé l'apparition d'un mode de pensée très critique, celui des Sophistes qui prirent acte de cette instabilité multiforme en la méditant mais aussi en l'accentuant.

⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction - Traduction Gibelin*, Gallimard, Paris 1954, p. 137

Dans la tradition philosophique, les Sophistes ont eu longtemps mauvaise presse. Présentés par Socrate et Platon comme leurs ennemis mortels qui visaient à détruire toute possibilité de connaissance, de morale, de vie politique, ils devinrent les prototypes de penseurs exclusivement nihilistes et cyniques. Une illustration de cette attitude pourrait être trouvée dans la célèbre formule de *Gorgias* : « *Il n'y a rien. S'il y avait quelque chose, nous ne pourrions pas le connaître. Si nous pouvions le connaître, nous ne pourrions le dire* »⁸ - triple négation de l'être, de la connaissance, du dialogue ! Mais la réalité des Sophistes est nettement plus complexe et plus nuancée. Il faut distinguer, en effet, entre les différents Sophistes et les démarches très diverses qu'ils ont suivies. A l'origine, du reste, le terme n'a rien de péjoratif. Il désigne un Homme qui est expert dans une science, un art, une technique quel qu'il soit (médecin, artisan, philosophe). Puis il sera utilisé pour qualifier celui qui excelle dans l'art particulier qui est celui de la parole pour finir par ne plus définir qu'un spécialiste du bien parler. Devenus professeurs d'éloquence, ces Sophistes se firent souvent payer fort cher à la différence d'un Socrate dont l'enseignement était gratuit. Ce mercantilisme fut souvent associé à un certain cynisme professant que seul le langage compte, que sa maîtrise permet de défendre n'importe quelle thèse et, en particulier, celle qui est nécessaire à la conquête du pouvoir. Un savoir proprement technique l'emporte ainsi sur toutes autres considérations et exclut donc toute référence morale.

Au-delà de ce comportement pratique, discutable, souvent dénoncé par Platon et Socrate, on trouve cependant des affirmations théoriques qui peuvent être discutées mais qui sont d'une toute autre valeur. Ainsi la formule traditionnellement attribuée à Protagoras « *l'Homme est la mesure de toute chose* » témoigne de sa modernité. Car si les réflexions sur les crises multiples vécues par la société grecque conduisirent certains à un nihilisme théorique et pratique (pas de connaissance véritable possible, ni de morale ni de communication), elle est aussi l'occasion de réflexions fort pertinentes, modernes, voire « démocratiques » sur le droit et le langage. Reconnaisant que les lois ne sont pas naturelles, immuables et innées, mais inventées par les hommes, les Sophistes permettent ainsi une véritable réflexion sur le droit qui n'est possible que si les lois existent de manière autonome et distincte. Ils ouvrent par là des perspectives authentiquement « démocratiques » et « progressistes » dans la mesure où les lois peuvent désormais être corrigées.

Méditant sur l'art du bien parler, ils mettent aussi en valeur le rôle joué par le langage dans toute société et inaugurent ainsi une réflexion sur sa capacité à dire la vérité ou le mensonge. On peut y voir les ancêtres de nos modernes communicateurs, consultants ou formateurs. Il y a donc Sophiste et Sophiste. Mais même si leur importance est aujourd'hui reconnue, leur rôle analysé et étudié, certains d'entre eux cependant, dans leurs affirmations théoriques comme dans leur comportement, aboutissaient à des perspectives cyniques et nihilistes contre lesquelles Socrate et Platon n'ont eu cesse de combattre, même si Socrate fut d'abord un Sophiste puisque, comme eux, il mettait l'homme au centre de toute étude. Socrate distingue cependant, dans son « Apologie », deux manières de bien parler : celle qui se vérifie dans la maîtrise technique du « beau parleur », maître en l'art de persuader, étranger à la vérité et celle de celui qui parle selon le « Bien », qui ne dit que la vérité, souvent malheureusement incapable de bien se défendre comme le confirme la condamnation à mort de Socrate. Platon, héritier de Socrate, a donc dû faire face à la fois à une crise politique, celle de la transformation de la cité illustrée

⁸ Les Présocratiques, Edition de la Pléiade, Gallimard, Paris, p. 1022

dramatiquement par la mort de Socrate qui fut la véritable cause de son engagement philosophique et aussi au développement de pensées comme celles des Sophistes.

Dimensions fondamentales de la morale platonicienne

Ces considérations historiques et culturelles qui, peut-être d'un certain point de vue, malgré les siècles et la différence de contexte, nous rapprochent de Platon (comme lui, nous ne vivons pas dans une époque des plus harmonieuses) éclairent l'origine de son oeuvre, sa nature, y compris sur le plan moral, mais indiquent peut-être aussi ses limites et, dans les faits, augurent déjà de son échec final. La lumière de la raison grecque s'est en effet singulièrement teintée de tragédie.

La déception initiale, la révolte de Platon devant la mort de Socrate permettent aussi de repérer plus facilement, de comprendre les deux idées essentielles et caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler la morale platonicienne, en fait inséparable de l'ensemble de sa philosophie :

- Sa dimension fondamentalement rationnelle et ontologique. Cette morale est en effet fondée sur l'idée du Bien qui est l'essence même de l'Être ;
- Sa dimension tout aussi fondamentalement politique puisqu'elle est théoriquement indissociable d'une politique.

Une démarche rationnelle fondée ontologiquement sur l'Idée de Bien

La révélation de ce rôle fondateur de l'Idée du Bien est illustrée de manière particulièrement claire par le célèbre « mythe de la caverne »⁹. Platon imagine une caverne dans laquelle des Hommes seraient enchaînés depuis leur naissance, le visage tourné vers le fond de celle-ci, immobiles. A l'extérieur, un feu brûle, devant lequel d'autres Hommes agitent des sortes de marionnettes le long d'un mur qui les dissimule et des ombres sont ainsi projetées au fond de la caverne. Les prisonniers, victimes de l'illusion, les prennent pour des réalités et élaborent toute une philosophie et toute une science, à partir de cette perception erronée. Telle est, nous dit Platon, l'image de notre condition. Mais laissons la place au texte même de Platon :

« - Figure toi des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, dont l'entrée, ouverte à la lumière, s'étend sur toute la longueur de la façade ; ils sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou pris dans des chaînes, en sorte qu'ils ne peuvent bouger de place, ni voir ailleurs que devant eux ; car les liens les empêchent de tourner la tête ; la lumière d'un feu allumé au loin sur une hauteur brille derrière eux ; entre le feu et les prisonniers il y a une route élevée ; le long de cette route figure-toi un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs prestiges.

- Je vois cela, dit-il.

- Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des ustensiles de toute sorte, qui dépassent la hauteur du mur, et des figures d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, de toutes sortes de formes ; et naturellement parmi ces porteurs qui défilent, les uns parlent, les autres ne disent rien.

- Voilà, dit-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

⁹ Platon, *République VII*, 514c-519d

- *Ils nous ressemblent, répondis-je. Et d'abord penses-tu que dans cette situation ils aient vu d'eux-mêmes et de leurs voisins autre chose que les ombres projetées par le feu sur la partie de la caverne qui leur fait face ?*

- *Peut-il en être autrement, dit-il, s'ils sont contraints toute leur vie de rester la tête immobile ?*

- *Et des objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?*

- *Sans contredit.*

- *Dès lors, s'ils pouvaient s'entretenir entre eux, ne penses-tu pas qu'ils croiraient nommer leurs objets réels eux-mêmes, en nommant les ombres qu'ils verraient ?*

- *Nécessairement.*

- *Et s'il y avait aussi un écho qui renvoyât les sons du fond de la prison, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, crois-tu qu'ils ne prendraient pas sa voix pour celle de l'ombre qui défilerait ?*

- *Si, par Zeus, dit-il.*

- *Il est indubitable, repris-je, qu'aux yeux de ces gens-là la réalité ne saurait être autre chose que les ombres des objets confectionnés.*

- *C'est de toute nécessité, dit-il.*

- *Examine maintenant comment ils réagiraient, si on les délivrait de leurs chaînes et qu'on les guérit de leur ignorance et si les choses se passaient naturellement comme il suit. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. Je te demande ce qu'il pourra répondre, si on lui dit que tout à l'heure, il ne voyait que des riens sans consistance, mais que maintenant plus près de la réalité et tourné vers des objets qui défilent devant lui, on l'oblige à force de questions à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il sera embarrassé et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ?*

- *Beaucoup plus véritables, dit-il.*

- *Et si on le forçait à regarder la lumière même, ne crois-tu pas que les yeux lui feraient mal et qu'il se déroberait et retournerait aux choses qu'il peut regarder, et qu'il les croirait réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?*

- *Je le crois, fit-il.*

- *Et si, repris-je, on le tirait de là par force, qu'on lui fit gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâcha pas avant de l'avoir traîné dehors à la lumière du soleil, ne penses-tu pas qu'il souffrirait et se révolterait d'être ainsi traîné, et qu'une fois arrivé à la lumière, il aurait les yeux éblouis de son éclat, et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons à présent véritables ?*

- *Il ne le pourrait pas, dit-il, du moins tout d'abord.*

- *Il devrait en effet, repris-je, s'y habituer, s'il voulait voir le monde supérieur. Tout d'abord ce qu'il regarderait le plus facilement, ce sont les ombres, puis les images des hommes et des autres objets reflétés dans les eaux, puis les objets eux-mêmes ; puis élevant ses regards vers la lumière des astres et de la lune, il contemplerait pendant la nuit les constellations et le firmament lui-même plus facilement qu'il ne ferait pendant le jour le soleil et l'éclat du soleil.*

- *Sans doute.*

- *A la fin, je pense, ce serait le soleil, non dans les eaux, ni ses images reflétées sur quelque autre point, mais le soleil lui-même dans son propre séjour qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est.*

- *Nécessairement, dit-il.*

- Après cela, il en viendrait à conclure au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le monde visible et qu'il est en quelque manière la cause de toutes ces choses que lui et ses compagnons voyaient dans la caverne.

- Il est évident, dit-il, que c'est là qu'il en viendrait après ces diverses expériences.

- Si ensuite il venait à penser à sa première demeure et à la science qu'on y possède, et aux compagnons de sa captivité, ne crois-tu pas qu'il se féliciterait du changement et qu'il les prendrait en pitié ?

- Certes si.

- Quant aux honneurs et aux louanges qu'ils pouvaient alors se donner les uns aux autres, et aux récompenses accordées à celui qui discernait de l'oeil le plus pénétrant les objets qui passaient, qui se rappelait le plus exactement ceux qui passaient régulièrement les premiers ou les derniers, ou ensemble et qui par-là était le plus habile à deviner celui qui allait arriver pense-tu que notre homme en aurait envie, et qu'il jalouerait ceux qui seraient parmi ces prisonniers en possession des honneurs et de la puissance ? Ne penserait-il pas comme Achille dans Homère, et ne préférerait-il pas cent fois n'être qu'un valet de charrue au service d'un pauvre laboureur et supporter tous les maux possibles plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ?

- Je suis de ton avis, dit-il : il préférerait tout souffrir plutôt que de revivre cette vie-là.

- Imagine encore ceci, repris-je : si notre homme redescendait et reprenait son ancienne place, n'aurait-il pas les yeux offusqués par les ténèbres, en venant brusquement du soleil ?

- Assurément si, dit-il.

- Et s'il lui fallait de nouveau juger de ces ombres et concourir avec les prisonniers qui n'ont jamais quitté leurs chaînes, pendant que sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demanderait un temps assez long, n'apprêterait-il pas à rire et ne diraient-ils pas de lui que, pour être monté là-haut, il en est revenu les yeux gâtés, que ce n'est même pas la peine de tenter l'ascension ; et, si quelqu'un essayait de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils pussent le tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?

- Ils le tueraient certainement, dit-il.

- Maintenant, repris-je, il faut mon cher Glaucon, appliquer exactement cette image à ce que nous avons dit plus haut : il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil : quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible et tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie ; en tous cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique »¹⁰.

Le programme que propose Platon à ses interlocuteurs, auxquels il essaie de transmettre une vérité abstraite par le recours au mythe, est donc celui de la sortie d'un lieu d'illusion, par une montée qui se révèle lente et pénible, que n'accomplira qu'un seul des prisonniers, libéré, et qui parviendra à percevoir le feu puis le Soleil, symbole de ce Bien suprême, qui éclaire la totalité de l'univers extérieur. L'ensemble de ce parcours, la dialectique symbolise le passage du monde

¹⁰ Platon, *République VII*, 514c-519d

sensible (monde perçu par les sens, celui des données sensibles, apparentes, partielles, fugitives, contingentes, imparfaites) au monde intelligible (« monde des Idées », des essences), connu par la raison, couronné par « l'Idée de l'Un Bien » à l'image du soleil sans qui les choses ni ne seraient, ni ne pourraient être connues. Le monde sensible n'est plus que la copie imparfaite de ce monde intelligible. Ainsi, toutes les figures que nous rencontrons dans notre monde sensible ne sont que des reproductions mutilées de leur Essence. La distinction entre ces deux mondes selon Platon se fonde d'abord sur le fait qu'au niveau de l'expérience sensible, nous restons dans la contradiction et la multiplicité des choses et ne pouvons donc atteindre une véritable connaissance. La démarche platonicienne continue celle de Socrate qui s'efforçait aussi de dépasser le stade des opinions en conduisant son interlocuteur à découvrir progressivement l'essence du « Bien », du « Juste », mais elle est plus radicale, plus dogmatique en affirmant l'existence d'un monde intelligible ontologiquement fondé

Ce texte est souvent lu comme le symbole d'une démarche purement cognitive, faite des différentes étapes nécessaires pour atteindre la vérité. Platon explicite en effet le mythe de la caverne à l'aide d'un segment de droite distinguant les différents stades de la connaissance.

Monde sensible		Monde intelligible	
Illusion	Perception	Mathématiques	Dialectique
reflet	objet empirique	figure géométrique	idée

On pourrait illustrer ce schéma théorique par un exemple : imaginons un athénien arrêté sur son char au bord d'un étang de la campagne attique - le premier niveau, celui du reflet définirait celui de la perception de la roue reflétée dans l'étang, le deuxième niveau serait celui de la vision de la roue elle-même, le troisième celui de la représentation de la roue par la figure géométrique du cercle et l'ultime étape serait constituée par la saisie intelligible de l'idée de circularité.

Mais l'itinéraire indiqué n'a pas qu'une dimension théorique. C'est d'une conversion totale qu'il s'agit, d'un changement d'existence qui a nécessairement une signification morale.

La véritable vie de l'Homme est donc celle que peut guider cette saisie rationnelle du Bien. Philosopher, c'est « apprendre à mourir », non pas seulement au sens de se préparer à la mort mais pour vivre, dès ici-bas, cette mort au monde sensible des sens, des passions et des désirs et n'être plus désormais conduit que par la lumière de la raison. Cette présentation reprend en fait le message socratique : la vraie vie de l'être humain est bien celle qui se conforme aux exigences de la raison mais elle acquiert, chez Platon, un véritable fondement ontologique : la cause de toute réalité est d'essence rationnelle mais aussi de nature morale puisque l'Être se confond avec le Bien et constitue le fondement ultime de toute chose.

Mais si le changement proposé n'est pas seulement théorique, il reste que la dimension de la connaissance sera fondamentale dans la morale platonicienne : c'est la connaissance des Idées qui détermine, de ce point de vue, l'objectif à atteindre sur le plan moral même si, pour Platon comme pour tous les Grecs, la philosophie est fondamentalement un art de vivre et même si la théorie doit donc nécessairement déboucher sur une pratique. Ce dualisme général, visible dans l'opposition « monde intelligible - monde sensible » se vérifie également au niveau de l'Être

humain lui-même fait d'âme et de corps. Le corps (*soma*) est l'équivalent d'un tombeau (*sema*) et il faut donc s'en libérer le plus possible par la limitation des concessions qui lui sont faites.

Un exemple de ce dépassement du sensible par une montée progressive vers l'intelligible est fourni par la célèbre dialectique de l'Amour du *Banquet*. Platon y décrit le mouvement de l'être humain attiré, sans en avoir toujours conscience par l'Idée du Beau et qui franchit ainsi différentes formes d'amour sensibles et intelligibles pour accéder enfin à la saisie et à la contemplation de cette Idée du Beau, source de béatitude suprême.

« Quiconque veut aller à ce but par la vraie voie, doit commencer dans sa jeunesse par rechercher les beaux corps. Tout d'abord, s'il est bien dirigé, il doit n'aimer qu'un seul corps et par là enfanter de beaux discours. Puis il observera que la beauté d'un corps quelconque est soeur de la beauté d'un autre ; en effet, s'il convient de rechercher la beauté de la forme, il faudrait être bien maladroit pour ne point voir que la beauté de tous les corps est une et identique. Quand il est convaincu de cette vérité, il doit se faire l'amant de tous les beaux corps, et relâcher cet amour violent d'un seul comme une chose de peu de prix, qui ne mérite que dédain. Il faut ensuite qu'il considère la beauté des âmes comme plus précieuse que celle des corps, en sorte qu'une belle âme, même dans un corps médiocrement attrayant, lui suffise pour attirer son amour et ses soins, lui faire enfanter de beaux discours et en chercher qui puissent rendre la jeunesse meilleure. Par là il est amené à regarder la beauté qui est dans les actions et dans les lois, à voir que celle-ci est pareille à elle-même dans tous les cas, et conséquemment à regarder la beauté du corps comme peu de chose. Des actions des hommes il passera aux sciences et il en reconnaîtra aussi la beauté ; ainsi arrivé à une vue plus étendue de la beauté, il ne s'attachera plus à la beauté d'un seul objet et il cessera d'aimer, avec les sentiments étroits et mesquins d'un esclave, un enfant, un homme, une action. Tourné désormais vers l'Océan de la beauté et contemplant ses multiples aspects, il enfantera sans relâche de beaux et magnifiques discours et les pensées jailliront en abondance de son amour de la sagesse, jusqu'à ce qu'enfin son esprit fortifié et agrandi aperçoive une science unique, qui est celle du beau dont je vais parler ... »

XXIX - Celui qu'on aura guidé jusqu'ici sur le chemin de l'amour, après avoir contemplé les belles choses dans une gradation régulière, arrivant au terme suprême, verra soudain une beauté d'une nature merveilleuse, celle-là même ... qui était le but de tous ses travaux antérieurs, beauté éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, qui ne souffre ni accroissement ni diminution, beauté qui n'est point belle par un côté, laide par un autre, belle en un temps, laide en un autre, belle sous un rapport, laide sous un autre, belle en un tel lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui ne se présentera pas à ses yeux comme un visage, ni comme des mains, ni comme une forme corporelle, ni comme un raisonnement, ni comme une science, ni comme une chose qui existe en autrui, par exemple dans un animal, dans la terre, dans le ciel ou dans telle autre chose ; beauté qui, au contraire, existe en elle-même et par elle-même, simple et éternelle, de laquelle participent toutes les autres belles choses, de telle manière que leur naissance ou leur mort ne lui apporte ni augmentation, ni amoindrissement, ni altération d'aucune sorte. Quand on s'est élevé des choses sensibles par un amour bien entendu des jeunes gens jusqu'à cette beauté et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien prêt de toucher au but ; car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui

n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi »¹¹.

Cette démarche platonicienne permet de mieux comprendre le sens du mot Idée chez Platon, essence de la réalité qui n'a plus rien de sensible, purement intelligible, dont la saisie à nos yeux paraît quasiment mystique, en tous cas de l'ordre de l'intuition immédiate après une longue progression discursive. Sa « vision », avec les yeux de l'esprit, est la source d'un bonheur suprême qui paraît humainement difficilement accessible. Mais le mouvement dont elle est la cause est en lui-même déjà un enrichissement considérable. On pourrait, au-delà de toute explication métaphysique et ontologique, trouver des justifications expérimentales et psychologiques à une telle démarche. Tout comme la déception cognitive devant le monde sensible conduisait à l'affirmation du monde intelligible, on pourrait ainsi trouver une confirmation de l'amour intelligible platonicien dans l'expérience de l'amour humain lui-même dans le lien nécessaire qu'il entretient avec la beauté, dans le dépassement continu auquel il appelle, dans le sentiment d'éternité qu'il exprime voire la frustration dont il est cause à des niveaux intermédiaires et « sensibles ».

Platon a aussi développé dans un autre aspect de son oeuvre, une dialectique descendante dont, du reste, le mythe de la caverne offre déjà une préfiguration : le prisonnier libéré, ayant saisi l'essence des choses, doit « redescendre », retourner dans la caverne pour en informer ses anciens condisciples. L'évocation de ce mouvement de descente nous ferait entrer dans une analyse détaillée de la philosophie platonicienne qui dépasse nos propos. On peut noter ici simplement que dans le mythe de la caverne un tel mouvement se termine mal. Une telle remarque pose peut-être des questions sur les limites du projet platonicien. En fait, la restauration du sensible sera plutôt l'oeuvre d'Aristote. Mais on peut cependant trouver confirmation de cet intérêt pour le sensible de la part de Platon dans la manière dont il pense le rapport entre la morale et la politique.

Individu et Cité - Morale et Politique

Ce célèbre « mythe de la caverne », illustration de la démarche fondamentale qu'est la dialectique, sur le plan théorique comme sur le plan pratique, n'éclaire pas seulement l'essence de la conduite individuelle mais il permet également de comprendre les liens existants entre la morale, la politique et l'organisation de la cité selon Platon. Il se trouve dans le Livre VII de *La République*, texte essentiel de Platon qui, justement, traite de la Justice aussi bien individuelle que collective. La théorie métaphysique de Platon, sa démarche éthique sont en effet inséparables d'une vision politique. La réflexion sur la « cité juste » est essentielle dans l'ensemble de l'univers intellectuel des Grecs pour qui bonheur individuel et collectif, vie de l'individu et vie de la cité étaient indissociables. Mais elle s'imposait plus encore à Platon, au Platon vivant, à partir de ses premières expériences. La condamnation de Socrate lui révèle l'injustice de l'Athènes réelle et le conduit à s'interroger sur le fondement de la cité juste qu'il essaya par ailleurs de réaliser concrètement lors de trois séjours en Sicile. Il avait cru à tort trouver chez le tyran de Syracuse un homme soucieux de réaliser une telle cité.

¹¹ Platon, *Banquet*, 209-210

Pour dire les choses simplement, on pourrait parler ici d'une conception de la cité fondée à la fois sur une organisation verticale et sur un parallélisme psychosociologique qui garantiront l'existence de la justice à la fois dans l'individu et dans la collectivité (le terme de justice n'a pas évidemment le sens que nous lui donnons aujourd'hui comme nous le verrons ensuite).

L'âme individuelle est faite de trois parties : la raison, le courage, la tempérance. L'Homme idéal est celui chez qui la raison l'emporte sur les autres composantes au sein d'une « hiérarchie juste » attestée par le gouvernement de soi par la raison. C'est là l'aboutissement de la démarche évoquée dans le « mythe de la caverne » qui permet au philosophe de connaître l'Idée du Bien et du Juste. L'organisation de la cité devra donc également, de son côté, se conformer à une « hiérarchie juste ». Les gouvernants doivent être ceux qui sont guidés par la connaissance des Idées. Chaque membre de la cité devra exercer une fonction conforme à la dimension de l'âme qui domine en lui. Ainsi les soldats seront ceux chez qui le courage prime, les producteurs et les marchands ceux chez qui la tempérance l'emporte, et cette cité juste sera gouvernée par les vrais gardiens de la cité qui seront ceux chez qui triomphe la raison, les philosophes. Il faut que « *les philosophes soient rois ou que les rois soient philosophes* »¹². Platon prévoit ainsi une organisation très stricte, conservatrice de la cité, par une sélection des individus rassemblés en fonction de leurs caractéristiques, dans ces trois groupes qui constituent la cité, selon une répartition qui peut être représentée par le tableau suivant :

AME	CITE	
Raison	Magistrats	JUSTICE
Courage	Guerriers	Harmonie
Tempérance	Agriculteurs	entre les trois vertus
	Producteurs	et les trois groupes sociaux

Ce privilège ainsi accordé aux philosophes pourrait sembler, à un regard contemporain, être la simple expression ou la défense d'une corporation parmi d'autres, celle des philosophes. Il a été le prétexte à des critiques souvent fondées mais il convient d'abord de le resituer dans son contexte pour en dégager sa signification initiale.

Ce pouvoir philosophique se fonde sur le savoir, la connaissance de l'Idée de Justice et de Bien, puisque seuls les philosophes ont accompli l'ensemble de l'ascension hors de la caverne. C'est cette connaissance théorique qui fonde une double compétence à la fois dans le gouvernement de soi et dans le gouvernement des autres, conçus comme inséparables et comme nourrissant leur mutuelle légitimité. Ce gouvernement des philosophes, ce pouvoir fondé sur le savoir ne doivent pas être interprétés comme la défense avant l'heure du pouvoir des experts ou des technocrates. La référence à certaines formules très connues de la philosophie morale socratique ou platonicienne permet de le montrer.

Ce savoir des philosophes qui fonde leur pouvoir renvoie aussi à un autre aspect fondamental de la morale platonicienne et socratique, l'identité de la science et de la vertu, qu'illustre la formule socratique bien connue : « nul n'est méchant volontairement ». Le mal est le fruit de l'ignorance et la vertu est une affaire de connaissance.

¹² Platon, *Lettre VII*, 326 b

De telles affirmations demandent cependant à être précisées. On trouve en effet des textes de Platon qui soutiennent que la vertu ne peut s'enseigner. En fait, en disant cela, Platon s'oppose aux Sophistes qui prétendaient qu'elle pouvait être transmise dans la mesure où elle relevait d'un savoir technique, comparable à cette maîtrise formelle du langage que possédaient les Sophistes et, pourrait-on ajouter, à ces savoirs spécialisés des artisans, poètes et hommes politiques auxquels Socrate s'adressait dans les rues d'Athènes. Platon distingue le philosophe de ces différents experts.

La sagesse des philosophes est en effet celle du Bien contemplé dans le monde des Idées, complète et universelle et non pas un savoir particulier résultat d'une pratique spécifique ; elle est donc très différente d'un apprentissage technique mais est le fruit d'une découverte personnelle dont la maïeutique fournit une parfaite illustration. Cette sagesse-là fait toute la valeur de la vie humaine puisque « une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive ». Elle se confond en fait avec l'exercice de la pensée juste. On comprend que, d'une certaine manière, cet examen dans un premier temps soit essentiellement critique, une critique de tous ces prétendus savoirs et opinions qui sont en fait des formes de non pensée, simple reprise de conventions ou de préjugés. On comprend toujours ainsi pourquoi Socrate prétendait ne rien enseigner, à cette réserve près qu'il apprenait à penser. C'est l'activité de pensée qui, en elle-même, se révèle positive car, comme le dit Hannah Arendt, « *les objets de pensée ne peuvent être que des choses aimables, la beauté, la sagesse, la justice etc. Le laid et le mal sont exclus par définition de l'entreprise de pensée, même si, à l'occasion, ils peuvent apparaître comme des déficiences* »¹³. Le mal n'a pas de statut ontologique positif. Platon ne soutient pas que tout le monde veut faire le bien mais « *que la plus grande part du mal est faite par des gens qui ne se sont jamais décidés à être bons ou mauvais* »¹⁴. Le mal est le résultat d'une absence de pensée. Un tel constat explique ainsi l'affirmation paradoxale de l'*Hippias mineur* « *ceux qui nuisent aux autres, qui mentent et qui trompent, en un mot qui font le mal volontairement et non malgré eux, me paraissent meilleurs que ceux qui le font sans le vouloir* »¹⁵. Une telle hypothèse dans la bouche de Platon est fictive mais elle illustre bien son idée fondamentale : le bien est le résultat de l'activité de la pensée. Le personnage mythique d'Ulysse que Platon célèbre justement dans l'*Hippias mineur* est le meilleur d'une certaine manière car, rusé, il fait le bien ou le mal en connaissance de cause et supérieur en ce sens à Achille qui fait le bien sans le connaître. Il ne peut donc pas y avoir de vertu sans connaissance. Mais il ne s'agit là que de figures mythiques car, d'un autre côté, selon Platon, celui qui pense vraiment ne peut pas faire le mal. Penser est donc nécessairement un bien mais à la condition de ne pas réduire cette pensée à un simple savoir scientifique et technique

De telles affirmations permettent aussi de comprendre pourquoi le « méchant » n'est pas heureux comme le tyran dont parle Platon dans le *Gorgias* et que les Sophistes présentaient comme le plus puissant des hommes car libre de satisfaire tous ses désirs. En fait, il est profondément malheureux car, prisonnier et esclave de ses désirs multiples, contradictoires et hétérogènes. Ici encore il pêche par absence de pensée. Celle-ci n'est-elle pas, selon Platon, « un dialogue muet que l'âme entretient avec elle-même » ? Or un tel dialogue est impossible entre des désirs et des

¹³ H Arendt, *Considération morales*, Rivages / poche, Paris 1996, p. 57

¹⁴ H Arendt, *op. cit.*, p. 58

¹⁵ Platon, *Hippias mineur*, 372bd

composantes si opposés. Leur cohabitation dans un même individu ne peut donc qu'engendrer souffrance et malheur.

On comprend enfin également le sens de l'une des affirmations les plus importantes de la morale platonicienne tant privée que publique : « il vaut mieux subir l'injustice que la commettre ». L'injustice est un mal, par voie de conséquence, le fait de la subir aussi mais en être la cause en est un autre encore plus considérable car il témoigne pour son responsable d'un profond désaccord avec soi-même et confirme son absence de pensée. Le mal pour Platon n'est donc qu'une forme d'incapacité à penser mais à la condition de ne pas confondre pensée et savoir technique et particulier. Par conséquent, il suffit donc, d'une certaine manière, de commencer à bien penser pour déjà être capable de bien agir. Comme l'indique un commentateur moderne : « *Présence de l'esprit non comme une somme de connaissances, mais comme puissance de pensée (bien = vérité). Lagneau disait : toute la raison est déjà dans « l'inférieur » dans la plus simple pensée* »¹⁶. Cette importance accordée au fait de penser lui-même permet également de comprendre pourquoi Platon s'oppose à la célèbre formule des Sophistes « l'Homme est la mesure de toutes choses » en affirmant que c'est la « divinité » qui est la mesure de toutes choses. Soutenir la position des Sophistes, c'est faire de l'opinion, de la sensation, de l'évidence sensible le guide de notre existence. Y substituer la pensée, c'est affirmer l'existence d'une démarche personnelle de l'homme susceptible de dépasser les évidences subjectives et contradictoires et d'accéder à l'universalité.

L'identité de la science et de la vertu permet de comprendre dans quelle mesure le philosophe offre la garantie d'un pouvoir légitime. Celui qui connaît vraiment ce qu'est la justice ne peut pas ne pas vouloir l'appliquer dans les faits et à l'égard des autres. Le gouvernement des philosophes, des meilleurs, sera donc le meilleur des gouvernements. Mais on le voit, pour Platon il n'existe donc pas, en matière de gouvernement, de savoir pratique distinct du savoir théorique pas plus que de politique séparée de l'activité philosophique elle-même.

Remarques critiques

Platon a exercé une profonde influence sur la pensée occidentale. Ses idées se sont répandues dans tous les domaines et pas seulement philosophique comme l'éthique et la métaphysique. L'art n'a-t-il pas, pendant longtemps, fait référence au modèle de l'Idée du Beau ? La religion chrétienne n'a-t-elle pas, dans un contexte très différent, rejoint certains aspects du dualisme platonicien ? La démarche scientifique elle-même ne confirme-t-elle pas que toute connaissance implique nécessairement un dépassement du sensible et des premières perceptions illusoires ? C'est cette remise en question des évidences, la recherche de la vérité derrière les apparences qui constitue l'essence même du message platonicien qui reste toujours profondément actuel et à la source de toute démarche philosophique et éthique. Les critiques qui lui sont adressées sont très nombreuses et à la mesure de son importance. Les rappeler toutes est ici impossible. On se contentera donc d'évoquer trois grands ordres d'interrogations.

Le reproche fondamental serait constitué par l'accusation d'IDEALISME. C'est le sens de la critique de Nietzsche qui peut être illustrée à travers un texte de la *Volonté de Puissance* :

¹⁶ M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas/Mouton, Paris 1968, p. 99

« a) L'homme cherche « la vérité » : un monde qui ne se contredirait pas, qui ne trompe ni ne change, un monde - vérité - un monde où l'on ne souffre pas : contradiction, illusion, changement - causes de la souffrance ! Il ne doute pas qu'il n'y ait un monde tel qu'il doit être ; il voudrait s'ouvrir un chemin jusqu'à lui. Où l'homme cherche-t-il ici l'idée de réalité ? - Pourquoi fait-il dériver précisément la souffrance du changement, de l'illusion, de la contradiction ? Pourquoi n'en fait-il pas plutôt dériver son bonheur ? ...

Le mépris, la haine de tout ce qui passe, change et se transforme : - d'où vient cette évolution de ce qui demeure ? Visiblement la volonté du vrai n'est ici que le désir d'un monde où tout serait durable.

Les sens trompent, la raison corrige les erreurs : par conséquent, ainsi décidait-on, la raison est le chemin vers ce qui est durable ; les idées où il y avait le moins de sens devaient être celles qui étaient le plus près du « monde-vérité ». - C'est des sens que viennent la plupart des coups du malheur, - ils sont trompeurs, suborneurs, destructeurs.

Le bonheur ne peut être garanti que par ce qui est : le changement et le bonheur s'excluent l'un l'autre. C'est donc l'ambition la plus haute que d'envisager l'identification avec l'être. C'est là la formule qui enseigne le chemin du plus grand bonheur.

En résumé : le monde tel qu'il devrait être existe ; ce monde ci, le monde dans lequel nous vivons, est une erreur, - ce monde, qui est le nôtre, ne devrait pas exister.

La croyance en l'être s'affirme seulement comme une conséquence : le véritable mobile premier, c'est le manque de foi en le devenir, la méfiance à l'égard du devenir, le mépris du devenir ...

Quelle espèce d'hommes raisonne ainsi ? Une espèce improductive et souffrante, une espèce fatiguée de la vie. Si nous nous imaginions l'espèce d'hommes contraire, elle n'aurait pas besoin de la croyance en l'être : mieux encore, elle mépriserait l'être comme quelque chose de mort, d'ennuyeux, d'indifférent ... »¹⁷.

La célébration du monde intelligible traduirait en fait une attitude de fuite devant le monde sensible ainsi dévalorisé et disqualifié, un refuge dans un arrière-monde qui détourne l'homme de la réalité et des problèmes réels. Elle crée ainsi la fiction d'un autre monde permettant à l'être humain de supporter ce monde sensible « réel », mais source de souffrance et il s'en console par la promesse d'une compensation. Ce privilège accordé aux Idées, à l'Être, entraîne par ailleurs des conséquences non seulement sur le plan théorique mais aussi sur le plan pratique dans la mesure où il détermine des attitudes de lâcheté, de résignation et de ressentiment comme on le verra plus tard avec Nietzsche qui en fera les caractéristiques de la « morale des esclaves ».

L'irréalisme de cet idéalisme platonicien pourrait aussi être vérifié à travers la difficulté qu'il y a à atteindre le « monde des Idées », difficulté que Platon n'a jamais dissimulée. L'Idée de Bien, fondement de toute chose, n'est jamais saisie que dans une contemplation finale qui relève de l'extase comme l'a montré le texte du *Banquet* sur la dialectique de l'amour. Est-elle donc réellement accessible ? Et, une fois atteinte, est-il véritablement possible de retrouver le chemin du monde sensible et de la réalité politique ?

Sur le plan politique, la vision platonicienne de la cité a été accusée de conduire à une conception au bout du compte « totalitaire ». Dans *La République*, certaines procédures de sélection des individus, d'eugénisme, de hiérarchie, conduisent à une conception dans laquelle ce que nous

¹⁷ F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, Livre de Poche n° 4 608, Paris 1991, p. 315

appellerions aujourd'hui de manière bien évidemment anachronique « le respect de la personne humaine » pourrait se trouver menacé. C'est le sens des critiques de Karl Popper¹⁸ qui attaque le principe même de la démarche platonicienne. Pour lui, le gouvernement des meilleurs n'est pas le meilleur des gouvernements. Une telle prétention aboutirait, en effet, à l'instauration d'une société apparemment « juste » mais hiérarchisée, conservatrice, statique, cloisonnée et profondément antidémocratique dans laquelle l'individu serait mis au service de la collectivité. Selon lui, Platon a effectivement dessiné la figure d'une société idéale avec la meilleure intention du monde mais sa division de la société en groupes distincts entraîne une organisation inégalitaire, statique et conservatrice. Platon aurait avant tout cherché à empêcher tout changement, en particulier ceux qu'entraîne nécessairement la démocratie qui bouleverse l'ordre précédemment établi et il souhaiterait, en fait, un retour à des sociétés aristocratiques archaïques.

Face à ces critiques, il faudrait tout de même indiquer, d'une part que Platon avait parfaitement conscience de dessiner un projet utopique qui n'a jamais connu la moindre réalisation en dépit des tentatives partielles de Syracuse. Sa responsabilité ne saurait donc être engagée dans la conception de certains programmes totalitaires postérieurs. Certaines de ses affirmations sont, d'autre part, plus ou moins étroitement liées à la situation historique qu'il a connue. Un tel rappel ne saurait diminuer le bien-fondé de la critique mais peut en atténuer la portée. Ainsi l'eugénisme que Platon propose était en fait déjà pratiqué à son époque à Sparte. Quant à la démocratie qu'il dénonce, c'est celle d'une Athènes en crise, qui se confondait bien parfois avec la démagogie. Il reste évidemment que Platon n'était pas démocrate !

On pourrait du reste donner une signification moins négative au schéma tripartite de *La République* en mettant l'accent sur sa tonalité « holistique ». Les droits de l'homme, terme dénué de toute signification pour les Grecs, n'y sont évidemment pas respectés, mais chacun est pris en charge par le groupe dont il fait partie et la cité à laquelle il appartient. Chacun, à sa place, remplit le rôle qui est le sien, mais il trouve aussi dans la fonction qui lui est imposée une garantie essentielle contre toute exclusion. On rappellera également que G. Dumézil, dans son oeuvre, a mis en évidence la présence d'une telle distinction tripartite entre le pouvoir religieux, politique et économique dans toutes les sociétés indo-européennes.

Au-delà du rappel sommaire de ces critiques, on peut s'interroger sur l'échec qui frappe l'ensemble de la démarche platonicienne dans ses tentatives de réalisations concrètes et sur le pessimisme qui en découle. La condamnation de Socrate à mort, d'un Socrate qui se révèle finalement impuissant à se défendre dans le procès qui est le sien, la triple déception du Platon réformateur à Syracuse, témoignent de cet échec. Cette vision tragique et négative se trouve déjà illustrée dans « le mythe de la caverne » par le fait que le philosophe, pour sortir de la caverne, souffre mille difficultés, qu'il en ressent également pour y retourner et qu'il est totalement incompris par ses anciens condisciples au point de finir par être tué.

Au bout du compte, la pensée platonicienne se révèle profondément pessimiste et tragique. Le « tyran » et le « Sophiste » sont ceux qui exercent souvent le pouvoir effectif. La critique du pouvoir, le constat de son injustice irréductible sont bien contenus dans la fameuse affirmation de Platon selon laquelle seuls ceux qui n'aiment pas le pouvoir sont faits pour l'exercer de manière

¹⁸ K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome I - L'ascendant de Platon, Seuil, Paris, 1978 (Ed. originale : 1945)

juste : « *Ainsi à qui imposer la garde de l'Etat sinon aux gens les mieux avertis des moyens de le mieux gouverner, qui connaissent d'autres dignités et une vie meilleure que celles de la politique* »¹⁹.

Du reste, une question très générale pourrait ici être posée : Si Platon est un philosophe, est-il vraiment significatif de mesurer sa philosophie à l'aune des échecs pratiques de l'individu Platon, si grand soit-il, des déceptions qu'il a ressenties, voire même des transformations psychologiques qu'elles entraînent en lui ? Le contenu essentiel de son oeuvre en est-il véritablement affecté et fondamentalement modifié ?

Un débat actuel : A propos d'un prétendu utilitarisme philosophique de Platon

Le message traditionnel de Socrate et de Platon, c'est d'abord celui de la naissance véritable de la philosophie, de la reconnaissance du rôle de la raison dans la connaissance et le comportement de l'être humain qui doit lui permettre de remettre en question préjugés et illusions individuelles et collectives et de concevoir une vie éclairée par la perspective et la recherche du Bien, du Beau et du Vrai. Une telle démarche appelle ainsi à l'exercice de la pensée qui fait la grandeur et le bonheur de l'homme. Cet enseignement est effectivement celui de Platon mais il n'est peut-être pas le seul que l'on trouve dans son oeuvre. Des interrogations peuvent ainsi surgir, intéressantes non seulement pour la détermination du sens dernier de la philosophie éthique platonicienne mais aussi pour son utilisation possible dans une perspective d'ouverture vers le management. Elles tournent autour d'un prétendu utilitarisme de Platon évoqué en particulier par A. Caillé dans son ouvrage *Don, intérêt et désintéressement*²⁰.

Contrairement à ce qu'affirment la conception et la lecture traditionnelles de Platon qui justement, comme on l'a vu, le figurent en défenseur du Bien, du Juste, du Vrai, contre les Sophistes, plus « modernes » apparemment en cela, pour qui seuls l'agréable, l'utile et l'intérêt sont des motivations pertinentes, on trouve dans son oeuvre des argumentations qui justifient, en quelque sorte, le choix du Bien et sa pratique dans son identification au Bonheur et à l'Agreable.

L'Homme vertueux l'est d'abord parce qu'il veut être heureux. Un tel constat explique ainsi que le méchant, synonyme de malheureux, ne l'est que par suite d'une mesure et d'un calcul insuffisants. Cette double assimilation de la vertu au bonheur et de la vertu à la science traduirait donc ce qu'a posteriori on nommera utilitarisme, non certes un utilitarisme vulgaire basé sur la simple satisfaction égoïste de ses seuls intérêts immédiats mais un utilitarisme « philosophique » qu'A. Caillé définit ainsi : « *Toute doctrine qui, identifiant le juste et le bien au bonheur des individus considérés collectivement, pose que le bonheur se décompose en éléments mesurables, l'utile et l'agréable par exemple, pour déduire de ce double postulat de réductibilité et de mesurabilité que la justice et le bonheur sont affaires de science et de mesure et que, réciproquement, le vice et le malheur résultent de l'ignorance et d'un mauvais calcul* »²¹.

On pourrait ainsi relever, dans le platonisme, une articulation paradoxale entre un utilitarisme moral et politique et une conception ontologique qui serait au contraire anti-utilitariste

¹⁹ Platon, *République*, VII, 521b

²⁰ A. Caillé, *Don, Intérêt, Désintéressement*, Editions La Découverte/MAUSS, Paris 1994 pp. 173-230

²¹ A. Caillé, *op. cit.*, p. 176

puisqu'elle célébrerait l'amour du Bien et du Juste, fondant le mouvement de la dialectique et justifiant le sacrifice de Socrate et celui du philosophe dans le mythe de la caverne qui obéissent à d'autres déterminations que celles de l'utile et de l'intérêt. Mais la philosophie politique de Platon et sa conception de la cité idéale renverraient, pour leur part, à une perspective utilitariste entendue au sens philosophique. La raison d'être de la structure hiérarchique de la cité est, au bout du compte, de permettre le bonheur de chacun de ses composants, l'injustice et le malheur frappant au contraire celui qui ne veut pas la respecter. Il y aurait donc ainsi en quelque sorte un double chemin, celui du raisonnement utilitariste et celui de la révélation philosophique dans l'élaboration de cette société idéale et un double fondement qu'A. Caillé illustre ainsi : « *Si la cité juste est fondée sur des bases utilitaristes, c'est-à-dire sur l'identification de la justice au bonheur du plus grand nombre et non au bonheur de telle ou telle classe particulière, les chefs authentiques quant à eux ne peuvent émerger qu'à travers un processus qui au-delà de l'arithmétique, la géométrie et de l'utilité les conduit par les voies de la dialectique à la contemplation de l'idée du bien en tant que telle. Ce qui est une autre manière de nous laisser entendre que la cité utilitaire parfaitement juste n'est théoriquement concevable et à même d'échapper à l'incomplétude et à l'indécidabilité que si elle sait se doter d'un ou de plusieurs gouvernants anti-utilitaristes. De chefs qu'il faut forcer à l'être parce que, ayant renoncé à l'objectif du bonheur, ils sont déjà heureux* »²². L'ambiguïté et la difficulté d'articuler les deux niveaux, les deux directions de la pensée platonicienne seraient illustrées par la fin de *La République* où la Justice est fondée, en dernière instance, dans une sorte d'aveu d'échec théorique, à travers une référence à un mythe de type religieux. Comme on le voit, ce type de remarques modifie le regard que l'on jette habituellement sur l'oeuvre de Platon mais peut également offrir une contribution au débat ancien et moderne sur l'utilitarisme. Doit-on nécessairement parler de contradictions ou constater un parallélisme nécessaire entre deux aspects de la réalité et la nécessité de la double lecture qui en découle ?

²² A. Caillé, *op. cit.*, p. 217