

KLITOS IOANNIDES, Nicosie

## LE ROI-PHILOSOPHE, SPECTATEUR ET ACTEUR D'APRÈS PLATON

Si le philosophe est le seul à pouvoir contempler et accéder à l'univers du Vrai, il est donc aussi le seul à avoir le droit d'agir en pleine connaissance de cause. Il porte témoignage de son savoir par son aptitude à réorganiser le monde sensible, disparate, confus et infiniment multiple, afin de le reconduire dans l'unité intelligible, conformément aux exigences des paradigmes. Contrairement aux sophistes qui restent au service d'un non-être fragmentaire et éternellement mouvant, le philosophe est l'authentique agent de l'Être immuable et unique. Ayant atteint l'unité intelligible, il possède la capacité de façonner la multiplicité du devenir sensible. Il devient ainsi le forgeron-démiurge de la matière informe, avec pour instruments les idées universelles, les mathématiques et la géométrie. Son *logos* est, en ce sens, un équivalent du *nomos* (loi) éternel et puissant, contre la *doxa* (opinion) temporaire et évanescence.

Comme nous le verrons donc, cette entreprise philosophique devra être examinée en tant que projet du roi-philosophe, qui, afin de garantir la perfection de son oeuvre, assume plusieurs fonctions: il sera à la fois, législateur, homme d'État, pédagogue, critique d'art, prêtre de son propre culte etc.

### «Paideia» et initiation du philosophe

La théorie pédagogique de Platon s'inscrit dans son système philosophique et n'en peut pas être dissociée. En effet la «paideia» platonicienne reflète cette vision globale du monde que nous présente l'ensemble des dialogues. Cependant, nous pouvons en discerner les différentes étapes qui s'organisent selon un schéma directeur devant conduire au sommet de la pyramide, le Bien, comme principe suprême. C'est cette dialectique ascendante qui permettra d'atteindre le point d'aboutissement, le principe *anhypothétique*, le *au delà de l'Essence*. C'est ce mouvement de transcendance qui conduit ensuite par





la dialectique descendante à l'organisation du monde sensible. En effet, le philosophe, après les longs efforts qui le mènent au lieu intelligible, là où le soleil de l'Être rayonne éternellement, doit redescendre sur terre, parmi les hommes afin d'organiser leur monde suivant les modèles supérieurs. Tel est du moins, le sens de la grande leçon du mythe de la Caverne dont le caractère allégorique accuse l'intention pédagogique<sup>1</sup>.

On le voit donc, l'idéal pédagogique du Maître de l'Académie, loin de rester une pure théorie, exige sa propre réalisation tant sur le plan individuel que collectif. Dans l'accomplissement de ce projet, la Cité sera ainsi amenée à jouer un rôle prépondérant. C'est elle qui devient dépositaire et garante de la mission philosophique, ayant pour but essentiel de faire une éducation de la personne et de la collectivité.

Une telle conception de l'enseignement suppose une réforme visant à harmoniser aussi bien les conduites individuelles que les institutions politiques<sup>2</sup>. L'interdépendance de l'individu et de la Cité donne ainsi à l'éducation platonicienne un caractère dirigé. La déontologie et la finalité, les moyens précis indispensables à chaque cycle pédagogique et les méthodes sont définis d'avance, étroitement réglementés et scrupuleusement respectés<sup>3</sup>. Mais, avant d'aborder l'étude de ces différentes étapes, précisons encore que cette éducation est marquée par deux faits essentiels. D'une part, la *République* se donne pour tâche d'éduquer le petit nombre, l'élite spécialement douée pour les études mathématiques et la dialectique. D'autre part, Platon étant convaincu, à la fin de sa vie, que le caractère se forme tôt, dès l'enfance, décide de prendre en charge l'éducation du peuple. Ainsi, les *Lois*, consacrent une grande partie de leur exposé aux problèmes de l'éducation populaire. Ces deux moments pédagogiques — la formation du philosophe gouvernant, et l'éducation du sujet gouverné — recouvrent les deux niveaux d'enseignement instaurés par le Maître de l'Académie: d'un côté, les Hautes Sciences Philosophiques et de l'autre les études préparatoires «Propaideia».

1. *Rép.* 514 a et suiv.

2. H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948, pp. 116-117; *Lois* 817 b; 754 c-d; 765 d; 659 a sqq.; *Rép.* 501 a et suiv.; 484 b sqq.

3. R. L. Nettleship, *The theory of Education in Plato's Republic*, Oxford 1935, pp. 32-48; R. L. Lodge, *Plato's theory of Education*, London 1947; E. B. Castle, *Ancient Education and today*, London 1967, pp. 69 sqq.; F. A. G. Beck, *Greek Education 450-350 B.C.*, London 1964, pp. 200 sqq.; G. M. Grube, *Plato's thought*, Boston 1966 (4e éd.) chapitre Éducation.





## «Propaideia» ou Études Élémentaires

Le contenu du programme élémentaire fait l'objet des trois premiers livres de la *République*, qui décrivent la formation pédagogique des gardiens. Les *Lois* reprennent et approfondissent, en les détaillant, les formules de la *République*. L'essentiel de la «propaideia»<sup>4</sup> consiste à harmoniser l'âme et le corps, sans aucune prétention d'accès à la science. Au moyen de l'accoutumance progressive de l'Être psychomental aux normes supérieures de l'existence, Platon tente de développer, dans l'esprit de la majorité des citoyens la recherche de ce qu'il appelle en langage philosophique, l'opinion droite et la vertu<sup>5</sup>.

Ainsi, la «propaideia» reste conforme à l'enseignement traditionnel: musique pour l'âme et gymnastique pour le corps<sup>6</sup>. La raison de ce choix est donnée dans le *Timée*. «Ne mouvoir jamais l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que, défendant l'une contre l'autre, ces deux parties gardent leur équilibre et leur santé»<sup>7</sup>.

Ce qui est recherché est donc l'équilibre entre le corps et l'âme; car l'hypertrophie dans un sens ou dans l'autre, conduit aux anomalies et aux troubles. Une âme très forte, enfermée dans un corps faible, peut provoquer fièvre et maladie. Il en est de même, pour un corps fort lié à une âme faible; il constituerait pour l'âme un obstacle à l'instruction, l'acteur d'oubli, d'ignorance et de bêtise<sup>8</sup>. Il est donc nécessaire de donner de l'exercice physique à celui qui se livre à une suractivité mentale. Par contre, celui qui cultive son corps d'une manière excessive, doit par compensation donner également du mouvement à son âme en s'adonnant à la musique et à la philosophie<sup>9</sup>.

La place ainsi accordée à l'éducation des ancêtres garde et renforce «l'homogénéité» et la «continuité» de la culture grecque, comme dirait H. I. Marrou<sup>10</sup>.

Un passage célèbre du *Protagoras* résume une idée par la suite souvent reprise à propos de cette éducation élémentaire, tout en prouvant combien Platon reste fidèle au système et aux méthodes pédagogiques, traditionnelle-

4. *Rép.* 536 d.

5. *Lois* 659 d-e; 673 a; *Rép.* 401 a sqq.

6. *Rép.* 521 d-e; 376 e.

7. *Timée* 88 b-c.

8. Ibid. 87 e-88 a; cf. A. E. Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962, pp. 622 sqq.

9. *Timée* 88 c; *Lois* 790 a-e.

10. H. I. Marrou, *Hist. de l'Éduc., op. cit.* p. 118.



ment appliquées dans l'enseignement athénien<sup>11</sup>. Après les premières années d'enfance<sup>12</sup> consacrées aux jeux pratiqués entre garçons et filles dans les jardins d'enfants bien surveillés<sup>13</sup>, l'éducation proprement dite commence à sept ans. Dans cet enseignement élémentaire, le rôle principal revient à la gymnastique et à l'athlétisme, afin de former le corps et préparer les hommes à la guerre, ainsi qu'à la musique, afin de cultiver l'esprit aux moyens des sons, de la danse, de la poésie et autres études littéraires<sup>14</sup>.

Dans l'athlétisme et l'exercice du corps, Platon espère développer les sentiments nobles, tels le courage et la fierté. Par contre, la Musique (science des Muses) est destinée à entretenir chez l'individu douceur et civilité<sup>15</sup>. La danse qui relève aussi bien de la Musique que de l'effort physique a une valeur éducative et morale essentielle<sup>16</sup>, en tant qu'elle contribue à assurer l'eurythmie et la maîtrise de l'élément instinctif et non-rationnel de l'homme.

Pour atteindre l'objectif qu'il assigne à cet enseignement élémentaire —l'accès à la droite raison et l'accoutumance graduelle de l'individu à l'équilibre intérieur— Platon ne trouvera pas de meilleur moyen que le recours à l'orchestique. Dans les *Lois*, il va même jusqu'à déclarer que l'ensemble de la chorée est le tout de l'éducation<sup>17</sup>. La danse, expression de joie (*choros* = *chara*) et hommage suprême à la divinité, forme en même temps les beaux corps et les esprits équilibrés. Ainsi, l'homme bien équilibré et bien éduqué est celui qui a pratiqué l'art du chœur. L'initiation à l'orchestique constitue l'essence de la bonne éducation<sup>18</sup>. «Ὁ μὲν ἀχόρευτος ἀπαιδευτος... τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα».

En ce sens, la «paideia» dans la Cité platonicienne devient une nourriture appropriée de l'âme, «ὀρθή τροφή», permettant au citoyen de s'accomplir, en apprenant à commander<sup>19</sup> et à obéir avec justice.

Pour Platon éducateur, le milieu dans lequel l'enfant est éduqué est donc

11. Ibid. 118-119.

12. *Protagoras* 325 e-326 c.

13. *Lois* 793 e-796 d; 643 b-c.

14. H. I. Marrou, *op. cit.* pp. 119-120; cf. E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959, pp. 115 sqq.; G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, Paris 1965, pp. 340 sqq.; L. Sechan, *La danse grecque antique*, Paris 1930, pp. 40 sqq.; G. M. A. Grube, *Plato's thought*, *op. cit.* p. 235 sqq.; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (2e éd.), New-York 1968, pp. 77-130; *Rép.* 410 a-427 a; 522 a.

15. *Rép.* 410 b-412 a.

16. *Lois* 653 d sqq.

17. Ibid. 672 e: «Ὅλη μὲν πού χορεία ὅλη παιδείσις».

18. Ibid. 654 a-b.

19. Ibid. 643 c-e.



d'une importance capitale. Celui-ci doit être, dès le départ, élevé dans le culte de la beauté, l'harmonie, le rythme et l'ordre doivent à son insu le conduire à l'accord intérieur et à la conquête de la raison (*logos*)<sup>20</sup>. L'attrait pour la beauté doit se développer aussi spontanément que la répulsion en face de la laideur.

Platon est, une fois de plus, persuadé que la première éducation conditionne toute la vie, devenant par là même une seconde nature capable de transformer le corps, la voix et enfin l'esprit<sup>21</sup>. Ayant reconnu cette influence de l'éducation sur l'individu, le premier souci de celle-ci sera de créer des habitudes salutaires chez celui qui y sera soumis. C'est la raison pour laquelle la Musique aura dans cet enseignement préalable pour fonction de sensibiliser l'âme aux privilèges de la Vertu<sup>22</sup>.

Toutes les dispositions réglementaires imposées par Platon aux différents corps des institutions pédagogiques —éduqués, éducateurs, artistes-créeurs— iront donc dans le sens de cette mission d'une «paideia» conçue comme science du discernement de ce qu'il convient d'aimer et de pratiquer dans la vie<sup>23</sup>.

Aussi, nous faut-il maintenant analyser le contenu de ce programme d'enseignement. Rappelons, tout d'abord, que cette préparation éducative procède par cycles. Les enfants des deux sexes, de trois à six ans, seront soumis à une éducation commune, axée sur les activités ludiques. Leur surveillance sera confiée à des nourrices spécialement choisies à cet effet, qui, à travers des contes, des fables et des chants, doivent éveiller dans l'âme les qualités morales<sup>24</sup>. La séparation des deux sexes intervient à sept ans, les garçons s'initient alors à l'équitation, au maniement de l'arc, du javelot et de la fronde; les filles imitent les garçons dans le maniement des armes<sup>25</sup>. La période de dix à treize ans est consacrée aux lettres et à la lecture auprès du *grammatiste*. De treize à seize ans, l'éphèbe suit avec les citharistes une instruction musicale approfondie, méthodique et régulière<sup>26</sup>.

Il faut remarquer que chaque cycle éducatif comporte un enseignement des mathématiques élémentaires: arithmétique, calcul, géométrie etc...<sup>27</sup>. Les

20. *Rép.* 401 a-d.

21. *Ibid.* 395 d.

22. *Ibid.* 401 a et suiv.

23. *Ibid.*

24. *Lois* 653 b.

25. *Lois* 793 e-794 d; 659 e; Sur l'importance de la stabilité des jeux: *Lois* 787 a-c.

26. *Rép.* 377 a; *Lois* 659 e.

27. H. I. Marrou, *op. cit.* pp. 120-124.



mathématiques serviront de critère de sélection pour les meilleures natures, dignes d'accéder aux disciplines philosophiques. Ces sciences mathématiques devront préparer l'âme à sa conversion en lui donnant le pouvoir de contempler non plus *les ombres des objets réels* mais *la réalité elle-même*<sup>28</sup>. Celles-ci, c'est-à-dire l'Arithmétique, la Géométrie, l'Harmonique et l'Astronomie, (le Quadrivium du sophiste Hippias et des pythagoriciens repris au Moyen-Age) sont à la base du programme scientifique des candidats-philosophes, après une période d'interruption entre dix-sept et vingt ans, consacrée au service militaire. Nous entrons là dans le cycle supérieur<sup>29</sup>.

Dix ans plus tard, c'est-à-dire, à trente ans, au terme du cycle des mathématiques supérieures<sup>30</sup>, on peut aborder la science par excellence, la dialectique, qui seule permet l'accès à la vérité. C'est à cinquante ans seulement, après tant de contrainte, de discipline et de tentations vaincues, que ceux qui auront pu venir à bout de toutes ces épreuves, parviendront enfin à la vision en soi du Bien Suprême. D'où cette conclusion : il faut cinquante ans pour faire un homme<sup>31</sup>!

La dialectique, science et instrument par excellence du philosophe, parachève donc cette «paideia», comme connaissance du Bien et détermination objective de l'Être et des Valeurs<sup>32</sup>.

Voyons donc quelles en sont les voies et les méthodes ainsi que les principes philosophiques sur lesquels elle se fonde.

Nous savons que la réalisation de l'homme tend vers la pleine maîtrise de son intelligence, en tant qu'elle doit, sinon parvenir à l'absolue pureté, du moins s'affranchir de la matière sensible et de la servitude des passions, condition que réalise, nous l'avons vu, l'éducation, même dans ses formes les plus élémentaires.

Il conviendra donc de dépasser ce niveau de la connaissance empirique, puisque le regard intelligible, l'oeil du «Noûs», ne peut se tourner vers la lumière qu'avec le corps tout entier et la conversion totale de l'âme, «ἐὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ»<sup>33</sup>. Tout attrait pour le sensible doit disparaître pour permettre le véritable éveil de l'intelligence. Si les tendances instinctives ne sont pas disciplinées, l'intelligence, au lieu d'être un facteur de libération, peut, en effet, conduire à la perversion. Le rôle de l'intelligence est de déjouer les pièges de

28. *Rép.* 521 c; 532 b-c.

29. *Ibid.* 537 b.

30. *Ibid.* 537 a-c; *Lois* 818 d; cf. F. A. G. Beck, *op. cit.*, pp. 208 et suiv.

31. *Rép.* 539 d-540 c.

32. *Ibid.* 532 a sqq.

33. *Ibid.* 518 c.





l'égoïsme, sinon en recourant à ses propres ressources, elle est non seulement capable de servir les intérêts inférieurs, mais encore de les légitimer<sup>34</sup>.

Comment prévenir ce danger? Par une méthode pédagogique fondée sur un idéal de Raison, venant secourir une âme tourmentée et encore soumise à un intellect impur<sup>35</sup>. C'est donc par une série des sélections successives correspondant à la superposition des cycles que la «paideia» platonicienne permettra l'ascension progressive vers l'intégration totale de la personnalité du sujet éduqué<sup>36</sup>.

Avant d'aborder l'instance suprême, la dialectique, voyons donc rapidement comment les mathématiques, à titre de stade intermédiaire, préparent l'esprit du philosophe et l'introduisent à ce niveau supérieur de la Connaissance.

## Les Mathématiques

Platon, dans son souci de bien choisir et préparer en même temps les futurs candidats-philosophes —dont le meilleur instrument de travail sera la dialectique— fait appel aux sciences du Nombre. Ce recours aux Mathématiques trouve sa justification dans leur caractère universel, dimension essentielle à la vie théorique à laquelle le philosophe est appelé. C'est sur la base de cette discipline fondamentale que seront sélectionnés ceux qui se destinent à la philosophie<sup>37</sup>. Mais comment Platon envisage-t-il la fonction préparatoire et probatoire des Mathématiques? En quoi réside ce pouvoir qu'elles ont d'être la véritable «propaideia» des futurs gouvernants?

Le VIIe livre de la *République*, qui traite de cette question et qui, ne l'oublions pas, s'ouvre avec le mythe de la Caverne, charge précisément ces sciences du Nombre d'opérer la conversion de l'âme, tout en l'aidant à passer du jour nocturne au jour authentique, c'est-à-dire, du monde des ombres sensibles à la lumière du réel lui-même<sup>38</sup>.

On retrouve là le caractère privilégié de la science des Nombres hérité de la tradition pythagoricienne avec cependant une modification de son statut, qui cesse d'être ontologique pour devenir logique. En effet, chez les Pythago-

34. *Banquet* 210 a-212 a.

35. *Rép.* 536 c-539 d.

36. *Ibid.* 535 a sqq.; 536 d sq.

37. *Ibid.* 526 c; H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation...* op. cit. pp. 122-126; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), op. cit. p. 300 sq.

38. *Rép.* 521 c; 532 a-b.



riciens dont Platon s'inspire, le Nombre tenait la place du principe d'être, et la science mathématique jouait le rôle d'une métaphysique cosmologique. Par contre, chez Platon, le nombre devient un élément d'intelligibilité, un rapport pur, et la mathématique une science spéciale, mise au service de la dialectique, conçue comme la science de différents genres de l'Être. Le philosophe athénien retient des Pythagoriciens, considérés par lui comme les spécialistes dans le domaine des sciences du Nombre, ce qui peut l'aider à saisir et à comprendre le Cosmos, leur principal mérite étant toutefois de conduire à la spéculation dialectique. Ainsi, nous comprenons pourquoi les idées suprêmes du Bien, du Beau et du Juste vont se substituer aux sciences mathématiques après un long séjour de dix ans chez ces dernières.

Ce qui distingue les sciences du Nombre des techniques particulières artisanales, c'est que leur champ d'application est universel<sup>39</sup>. C'est de là qu'elles tirent leur valeur pédagogique conçue comme capacité d'initiation rationnelle au Bien<sup>40</sup>. La conversion de l'intelligence, par le détour du sensible vers l'intelligible<sup>41</sup>, est atteinte au moyen de l'exercice et de l'accoutumance<sup>42</sup>. Cet exercice intellectuel «donne à l'âme un élan vers le monde d'en haut, et la force de résonner sur les nombres eux-mêmes»<sup>43</sup>, «il oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi»<sup>44</sup>. Le souci majeur de Platon est le dépassement des données des sens et du devenir, afin de parvenir à l'Essence-même. Comme il l'affirme à plusieurs reprises, ce qui fait l'objectif de l'éducation du philosophe, c'est de le faire accéder à une vision plus claire du Bien. Or, l'Arithmétique, la Géométrie, l'Astronomie, la Stéréométrie, l'Harmonique, sciences mathématiques de la *République*, cultivées non pas à des fins pratiques mais théoriques, obligent l'âme à se tourner vers la demeure du plus heureux des Êtres (Bien). Elles entretiennent l'esprit philosophique dans la connaissance de ce qui est éternel et vit pour toujours, «ἀεὶ ὄν»<sup>45</sup>.

La méthode envisagée dans la *République* est celle de la mathématique appliquée, utilisant les définitions *a priori* de la mathématique pure. Les exemples tirés de l'Astronomie et de l'Harmonique servent à illustrer cette

39. Ibid. 522 b.

40. Ibid. 522 e, 526 d; 527 d; 531 d; 536 d.

41. Ibid. 521 d; «ψυχῆς ὀλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν» 524 e; «ὀλκὸν... ἐπὶ τὴν οὐσίαν» 525 c; «μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειαν» 527 b.

42. Ibid. 518 e.

43. Ibid. 525 d.

44. Ibid. 526 b.

45. Ibid. 526 e-527 b.



démarche. L'Astronomie permet l'accès, par delà la simple observation des mouvements célestes, à l'étude des rapports intelligibles et de l'ordre invisible, «ὅν τε... καὶ ἀόρατον»<sup>46</sup>.

A l'Astronomie nautique —qui se borne à la description des mouvements du ciel, à savoir le lever et le coucher du soleil, des planètes, de la lune et des constellations, afin de procurer des renseignements utiles à la navigation et à l'agriculture—, la *République* oppose l'Astronomie mathématique, c'est à dire, celle qui dépasse le simple niveau empirique au profit des problèmes que pose le caractère illusoire des corps célestes<sup>47</sup>. Le véritable objet de l'Astronomie n'est pas de nature mécanique, mais de nature intelligible et idéale.

Il en est de même pour l'Harmonique. Platon reproche aux deux écoles musicales de son temps, les empiristes et les pythagoriciens-mathématiciens, de rester attachés aux seuls procédés empiriques et mécaniques: empiriques pour les premiers et mécaniques pour les seconds<sup>48</sup>.

Les empiristes sont désavoués par Platon parce qu'ils adoptent comme critère de l'étude des intervalles le plaisir de l'oreille et non pas la juste proportion des rapports; «ὅτα τοῦ νοῦ προσησάμενοι»). Ces musiciens se basent sur la fonction de la note et prétendent mesurer les intervalles en les décomposant en éléments audibles. Pour mesurer un intervalle par le nombre des éléments qu'il contient, «μικρότατον... ὁρίσμεθα ὅ μέρη τέον», ils essaient de trouver le plus petit intervalle perceptible<sup>49</sup>.

Par contre, les pythagoriciens-mathématiciens, mesurent les intervalles en fonction de la longueur des cordes qui les produisent, à partir de l'*arché* (point de départ d'un système), le monocorde traditionnel de leur École<sup>50</sup>. Cette méthode, plus rationnelle, essaie de traduire les intervalles en termes de rapports numériques. Malgré le rationalité de ce procédé, Platon reproche aux harmoniciens de se borner à la seule recherche des relations numériques, sans pour autant s'élever «jusqu'aux problèmes qui consistent à se demander quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas et d'où vient entre eux cette différence»<sup>51</sup>.

Mais ce travail est qualifié de transcendant (*daimonion*), aboutissant à la découverte du Bien et du Beau<sup>52</sup>. Il s'agit là de la transcendance telle que

46. Ibid. 529 a-b.

47. J. Moreau, *Le sens du Platonisme*, Paris 1967, p. 121 sq.

48. *Rép.* 529 c-d.

49. Ibid. 531 a.

50. Ibid. 531 a-b.

51. Ibid. 531 c.

52. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, op. cit. pp. 263-277.



Platon l'exposera dans le *Timée*, par la recherche au delà des phénomènes de la nature même des choses, et l'interprétation de la structure du Cosmos.

On le voit donc, il ne peut exister de science du monde sensible. Le sensible est un simple point de départ et souvent approximatif; il peut être également un champ d'application, mais jamais un modèle de référence noétique. Ainsi, les sciences mathématiques doivent reconstruire sur le plan intelligible la donnée empirique, à partir des définitions et d'hypothèses déterminées *a priori*. On parvient à rendre compte de la réalité objective des phénomènes par leur propre dépassement. C'est ainsi qu'il faut interpréter les propos de Socrate dans le *Phédon*: gêné par l'ambiguïté et les vues empiriques et contradictoires des physiciens d'alors, déçu par la mécanique anaxagoréenne, il condamne, une fois pour toutes, les explications à caractère empirique<sup>53</sup>.

De toutes les disciplines, se sont les sciences des Nombres qui se rapprochent le plus de ce mode de vérité se rapportant aux notions abstraites. Il y a, bien sûr, les mathématiques qui s'adressent à la vie pratique, comme nous l'avons vu, mais il y a aussi les mathématiques philosophiques qui traitent des figures abstraites et des unités égales et homogènes<sup>54</sup>. On le voit donc, le nombre vrai, la figure vraie et enfin le mouvement vrai, n'ont rien de sensible<sup>55</sup>. C'est dans ce sens que les sciences mathématiques constituent la meilleure préparation à la dialectique, ayant, tout comme cette dernière, comme objet d'étude l'Être immuable, soustrait au devenir périssable.

Ainsi, toute discipline promue au rang de science, doit partir du Nombre<sup>56</sup>. Le *Philèbe*, parlant en ce sens, va jusqu'à déclarer qu'il existe même la sphère en soi<sup>57</sup>. La *République* affirme textuellement que les choses mathématiques sont perçues de la même manière intuitive que les Idées<sup>58</sup>. Il s'agit d'une seule et même réminiscence<sup>59</sup>, à cette différence près, que la dialectique se rapporte directement à l'essence (*ousia*) et les mathématiques à la formation (*génésis*) de l'essence; c'est-à-dire un devenir purement essentiel<sup>60</sup>.

La différence entre mathématiques et dialectiques réside donc dans le fait, que malgré la pureté intelligible du processus mathématique, ce dernier s'exerce à travers les hypothèses et les possibilités. Par contre, la dialectique

53. *Phédon* 99 e.

54. *Philèbe* 56 d sqq.

55. *Rép.* 529 d; 527 b.

56. *Philèbe* 55 e.

57. *Ibid.* 62 b.

58. *Rép.* 525 a.

59. *Phédon* 73 a; *Ménon* 82 b sq.

60. G. Rodier, *Études de Philosophie grecque*, Paris 1969, pp. 39-48.



dépasse, en les intégrant, le possible et l'hypothétique pour accéder au principe absolu, l'au-delà de toute hypothèse (*anhypothétique*) et au delà de toute essence<sup>61</sup>.

Le VI<sup>e</sup> livre de la *République* apporte d'ailleurs certaines précisions sur cet aspect de la question. Pour Platon, il y a deux sections de l'intelligible: la première correspond au moment où l'âme se sert des images des modèles et développe sa recherche sur la base d'un ensemble d'hypothèses conduisant à une conclusion; la seconde section correspond à cette démarche de l'âme par laquelle celle-ci poursuit sa quête de l'absolu par un enchaînement graduel des idées.

La première démarche, qui a pour point de départ la définition d'une possibilité sans chercher à savoir si cette hypothèse de travail correspond ou non à la réalité, consiste à démontrer le caractère nécessaire d'un principe hypothétiquement admis. C'est pour cette raison que ce processus conduit à la conclusion «τελευτή» et non pas au principe (*arché*)<sup>62</sup>.

La seconde démarche, en revanche<sup>63</sup>, ne s'en tient pas à la conclusion d'une possibilité, mais elle s'élève jusqu'au principe universel pour redescendre ensuite, jusqu'au dernier degré du réel<sup>64</sup>.

Comme l'explique Platon lui-même, dans la suite du texte du VI<sup>e</sup> livre de la *République*, la connaissance dialectique de l'Être et de l'Intelligible, est plus claire, donc supérieure à celle des sciences mathématiques qui prennent les hypothèses pour principes. Platon utilise deux mots différents pour désigner ces deux modes d'accès à la vérité: *Dianoia*, connaissance discursive, pour les mathématiques et *Noûs*, intelligence, pour la dialectique. Par «dianoia» la *République* entend ce niveau situé entre l'opinion et l'intelligence. La hiérarchie ainsi instituée entre les différents niveaux du réel, a pour principe leur degré de participation à l'Être.

Cet effort de l'âme pour accéder au vrai met donc en jeu quatre types d'opération intellectuelle, dont la hiérarchie s'établit comme suit: la conjecture (*eikasia*), la foi (*pistis*), la connaissance discursive (*dianoia*), et enfin la dialectique (*noësis*)<sup>65</sup>. La connaissance gagne en clarté à mesure qu'elle s'élève

61. *Rép.* 511 a; 509 b.

62. *Ibid.* 510 a-b.

63. *Ibid.* 510 c-511 b; P. Crenet, *Les origines de l'analogie philosophique*, Paris 1948, pp. 172-175.

64. *Rép.* 511 b-c; 534 a.

65. *Ibid.* 511 c-e; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1967, p. 170 sqq.; D. Ross, *Plato's theory of ideas*, London 1966, p. 67 sqq.



dans les sphères du vrai. Ce degré de clarté (*saphêneia*) est le niveau de participation à la vérité.

En raison de leur statut intermédiaire ces disciplines mathématiques, que Platon désigne du nom de science, selon l'usage (*ethos*), devraient en réalité «porter un autre nom qui impliquerait plus de clarté que celui de l'opinion, plus d'obscurité que celui de science»<sup>66</sup>. Le titre de science, au sens plein du terme, doit donc être attribué à la seule dialectique, en tant qu'elle conduit, à l'exclusion de toute autre science, à la vérité.

Nous pouvons ainsi conclure, que l'éducation mathématique imposée au philosophe de la Cité platonicienne, doit lui permettre de dépasser le devenir sensible pour mieux appréhender l'intelligible. Ainsi, le futur philosophe finit par avoir une représentation objective des phénomènes, tout en s'exerçant au maniement des critères de vérité autres que ceux fournis par l'expérience; la vérité jaillissant de la pure intellection<sup>67</sup>, on ne saurait donc conseiller de meilleure formation intellectuelle<sup>68</sup> que l'usage des Mathématiques, conçus comme propédeutique à la recherche du Bien<sup>69</sup>.

## La Dialectique

Ayant fixé le Bien comme fin suprême de l'éducation, Platon, contrairement aux Sophistes qui prétendent mettre la science dans l'âme, s'efforce de tourner l'oeil de cette dernière vers la lumière du Bien. Cette opération qui consiste à réorienter le regard de l'âme qui s'est laissée détourner loin du Vrai, c'est ce que Platon appelle science pédagogique. Ainsi, le passage de l'obscurité des choses périssables du devenir au rayonnement de l'Être-Bien par une progressive accoutumance, correspond à l'ensemble des cycles d'éducation tels que la *République* les décrit<sup>70</sup>.

Les esprits philosophiques les plus éprouvés et les plus résolus<sup>71</sup>, à

66. *Rép.* 533 d.

67. Ibid. 526 b; *Phédon* 66 d-e; J. Moreau, *Le sens du Platonisme*, op. cit. pp. 84-86, 135-136.

68. *Rép.* 531 d, 536 d.

69. *Phédon* 99 c: «Il ne faut pas s'imaginer (s'écrit Socrate dans une brillante métaphore) qu'on trouvera en dehors du Bien un Atlas plus vigoureux et plus immortel pour soutenir l'Univers; et, en toute certitude, c'est le Bien et le Nécessaire (*déon*) qui est le lien et la cohérence des choses»; A. J. Festugière, *Contemplation...* op. cit. pp. 176-177; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris 1963, pp. 295-297.

70. *Rép.* 518 c-d; 502 c-509 c; R. L. Nettleship, *Lectures...* pp. 212 sqq.

71. *Rép.* 539 d; cf. *Phèdre* 276 b-c.



l'âge de trente ans, et après avoir consacré dix ans à l'étude des mathématiques supérieures, peuvent enfin aborder la science proprement philosophique, la dialectique, celle qui leur permettra l'accès définitif à la vision du Bien. Cette épreuve dialectique durera cinq ans, avant que ne s'achève la formation du philosophe. Pendant encore quinze ans, il se mêlera aux affaires publiques, afin d'éprouver sa force morale et de mettre en pratique l'acquis de ses connaissances et sa maîtrise de la dialectique. C'est seulement à l'âge de cinquante ans que les philosophes qui auront su surmonter toutes les difficultés, tant sur le plan de la théorie que sur celui de la pratique, seront capables de posséder pleinement le Bien, pour pouvoir accéder à la haute magistrature, à la tête même de l'État.

Mais, revenons à la dialectique, *la meilleure leçon* et l'instrument par excellence du philosophe, le dernier échelon, avant la contemplation pure de l'Être. Le dialecticien est défini par le *Cratyle* comme «celui qui connaît l'art d'interroger et de répondre»<sup>72</sup>. Cela correspond aux procédés traditionnels<sup>73</sup>, propres à Socrate, qui, selon la même démarche, tentait d'aboutir à la définition d'un terme<sup>74</sup>.

Dans la *République*, la dialectique est également définie comme l'art de questionner et de répondre; elle est aussi une méthode, un procédé, une véritable science<sup>75</sup>. Le *Phèdre* la considère comme un voyage<sup>76</sup> ayant pour terme, «la connaissance de l'essence de chaque chose»: «λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας». C'est par cette connaissance que la *République* désigne le vrai dialecticien<sup>77</sup>. Aussi devient-il l'homme qui «philosophe purement et avec justesse»<sup>78</sup>.

Mais quelle est donc la nature (*tropos*) de la dialectique? en combien de genres (*eidê*) elle se décompose et quelles sont les voies (*odoi*) qu'elle suit<sup>79</sup>?

Ce sont toujours les mêmes expressions qui reviennent à travers les différents dialogues: l'essentiel de la dialectique consiste en un mouvement de rassemblement (*synagogê*) sous un principe unique des multiples genres de l'Être et en un mouvement de division rationnelle (*diairesis*), selon le même principe unique, des différentes espèces. Le premier mouvement de la méthode

72. *Cratyle* 390 c; *Rep.* 534 d; *Phédon* 75 d; 78 d; *Lois* 893 a.

73. *Euthyphr.* 6 d-7 d.

74. Xénophon, *Mémor.* IV, 5, 12; R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp. 278-282.

75. *Rép.* 532 b-534 d; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), pp. 309-312.

76. *Phèdre* 276 e.

77. *Rép.* 534 b.

78. *Soph.* 253 e.

79. *Rép.* 532 d-e.



dialectique est d'ordre ascendant; il monte d'une idée à l'autre jusqu'au Bien suprême. Au contraire, la division est une descente graduelle du monde intelligible au moyen de l'analyse et du raisonnement. Cela dit, nous pensons que la dialectique platonicienne a connu quelques variantes d'un dialogue à l'autre.

Le Philosophe athénien, fidèle à son Maître, suit dans ses premiers dialogues (les Socratiques) les procédés de la définition et de la généralisation. Les procédés propres à Socrate dans les *Mémorables* sont semblables à ceux, utilisés par Platon dans l'*Euthyphron*, *Lysis*, *Lachès*<sup>80</sup>. Mais, à partir du *Ménon*, Platon, ne se contente plus de la généralité d'une notion ou d'un concept et cherche à expliquer les rapports intelligibles qui constituent une idée ou forme intellectuelle; sa science cherche à rendre compte une nécessité logique. «...Les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, il faut se féliciter, ne produisent que des avantages; mais elles ne consentent pas à séjourner longtemps et s'échappent bientôt de notre âme, de sorte qu'elles sont de peu de valeur, tant qu'on ne les a pas liées par un raisonnement de causalité (*aitias logismō*)... mais une fois qu'elles ont été ainsi liées, elles deviennent d'abord sciences et ensuite durables (*monimotai*); voilà pourquoi la science est supérieure à l'opinion droite; à la différence de l'opinion droite, elle est, une liaison (un enchaînement)»; «διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης»<sup>81</sup>. Platon est ainsi amené à formuler sa doctrine essentielle des Idées, conçues comme des réalités en soi, «αὐτὸ ὃ ἐστὶ», indépendantes du monde sensible, et éternellement stables: toute connaissance vient d'un ailleurs, d'un monde autre que celui de l'expérience empirique, qui est le nôtre, et qui sans la doctrine de la Réminiscence nous resterait étranger. En ce sens, il est également nécessaire d'admettre que la théorie des Idées et celle de la Réminiscence sont indissociables<sup>82</sup>. La dialectique serait-elle donc l'instrument indispensable de la réminiscence? Le *Ménon*, le *Phédon* et le *Politique* l'attestent<sup>83</sup>.

On le voit donc, la connaissance est une expérience transcendante. Cette expérience s'effectue au moyen de la vue de l'âme, suivant l'analogie établie par Platon entre l'organe de la vue (œil) et celui de la connaissance (*noûs*): l'exercice et l'aptitude à voir est aussi l'exercice de la raison, l'aptitude à connaître<sup>84</sup>.

80. G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1922, pp. 52-53.

81. *Ménon* 97 e-98 a; cf. *Phédon* 79 a.

82. *Phédon* 75 c-76 e.

83. *Ménon* 84 c-d; 85 c-e; *Phédon* 101 d sqq.; *Politique* 277 d sqq.

84. *Rép.* 508 c sqq.



La clarté<sup>85</sup> est donc chez Platon une preuve de connaissance et de vérité<sup>86</sup>. Plus nous voyons clair, plus nous sommes dans le vrai<sup>87</sup>; mais cette clarté n'est pas de l'ordre du visible mais de l'ordre de l'invisible.

L'expérience intelligible diffère fondamentalement de celle du monde sensible; elle se déroule dans un espace immatériel, comme l'affirme le *Phèdre*<sup>88</sup>. Aussi le *Timée* exhorte-t-il celui qui contemple à «se rendre semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle (*archaia physis*) et que, s'étant ainsi rendu pareil à elle, il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes»<sup>89</sup>. Un tel projet suppose le rejet des mouvements du temps linéaire irréversible au profit d'un retour aux mouvements du temps cyclique correspondant aux révolutions circulaires et aux pensées du Tout. Ce passage de la linéarité à la circularité des révolutions s'effectue par la connaissance des mouvements et des harmonies du Tout<sup>90</sup>.

L'homme retrouve de cette manière sa dimension céleste, il redevient une plante céleste, «φυτὸν οὐράνιον»<sup>91</sup>. Il s'agit de cette fuite dont parlait déjà le *Théétète*, en brossant le portrait du philosophe: évasion hors du monde de la génération et assimilation, dans la mesure du possible, à la nature divine «φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν»<sup>92</sup>. C'est dans cet effort de reconversion que réside toute l'entreprise philosophique.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, à propos de l'étude du rapport mathématique-dialectique, cette dernière doit dépasser le caractère hypothétique et la certitude simplement logique des principes mathématiques<sup>93</sup>. En fait, elle doit procéder à la réstructuration des éléments constitutifs de l'essence et de la nature de l'Universel, selon le schéma rationnel de la double démarche ascendante et descendante qui lui permet de passer d'une forme intelligible à une autre pour retrouver ensuite l'enchaînement des conséquences indépendamment de toute référence aux données empiriques<sup>94</sup>.

La démarche de la dialectique ascendante passe donc par de différents modes de connaissance (nom, définition, image, science) qui ne sont pas for-

85. Ibid. 508 d-509 a.

86. Ibid. 509 b.

87. Ibid. 478 c sqq., 508 c sqq.

88. *Phèdre* 247 b-e.

89. *Timée* 90 d; cf. 88 c-89 a.

90. Ibid. 90 c-d; cf. *Epinomis* 986 a sqq.; 990 b sq.; 991 sq.

91. *Timée* 90 a.

92. *Théétète* 176 c.

93. *Rép.* 511 b-c; cf. 533 d-e.

94. *Rép.* 511 b-c, 532 a; *Politique* 287 a.





cément des niveaux dialectiques; car, «c'est l'exercice de tous ces modes, montant et descendant de l'un à l'autre qui à grande peine arrive à créer la science»<sup>95</sup>. Ainsi, le texte de la *République*, cité plus haut, confirme les autres textes platoniciens<sup>96</sup>. Le *Cratyle*, le *Phèdre*, le *Politique*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, la *VIIe Lettre*, expriment des vues presque identiques sur la question de la dialectique.

Le *Phèdre* fixe pour objectif à la dialectique de ramener à une Idée ce qui est en mille endroits disséminé, par le recours à la définition et un effort vers une vision d'ensemble; ensuite, de diviser de nouveau selon l'ordre des Idées jusqu'à l'espèce indivisible. Cela doit se faire avec rigueur, conformément à l'articulation naturelle des choses<sup>97</sup>. Il s'agit d'abord, par une vision synoptique, de rassembler puis de diviser<sup>98</sup>. L'aptitude à la synopsis est le propre du dialecticien-philosophe de la *République* et des membres du Conseil Nocturne des *Lois*<sup>99</sup>.

«La dialectique consiste à gravir une série d'échelons, en chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon, une sorte de rassemblement synoptique»<sup>100</sup> écrit L. Robin dans la notice de son édition du *Banquet*. Le *Banquet* résume la totalité de la méthode dialectique<sup>101</sup>.

La révélation de la beauté ne vient que soudainement «ἐξαίφνης», après toutes les disciplines propédeutiques qui servent de médiations dialectiques. Il s'agit des degrés initiatiques comparables aux Mystères, dont l'initiation parfaite est l'Époptie, la vision du Beau en soi<sup>102</sup>.

Il en est de même, à propos de la dialectique, pour le *Philèbe*<sup>103</sup>. Le *Sophiste* s'exprime de la même manière, en définissant et en opposant l'une à l'autre les deux voies dialectiques<sup>104</sup>.

Cette science du discernement et de l'articulation des genres de l'Être (la Dialectique) est le don du seul philosophe qui contemple en toute pureté et en toute justice. C'est à ce niveau que se situe la vraie hauteur de la réflé-

95. *VIIe Lettre* 343 e.

96. *VIIe Lettre* 324 a-d; cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, op. cit. pp. 1-2; V. Brochard, *Études de Philosophie ancienne et moderne*, Paris 1966, pp. 113-150.

97. *Phèdre* 265 d-e; 277 b; cf. *Lois*, 965 b.

98. *Phèdre* 266 b; cf. *Cratyle* 387 a; *Politique* 285 sq; 287 c.

99. *Rép.* 537 c; *Lois* 965 b; cf. V. Brochard, *Études de Philosophie...* op. cit. pp. 151-168.

100. L. Robin, *Notice du Banquet*, p. XCIV.

101. *Banquet* 211 c.

102. Ibid. 210 a-e; cf. A. J. Festugière, *Contemplation...* op. cit. pp. 164-166.

103. *Philèbe* 16 d.

104. *Sophiste* 253 c-e.



xion philosophique, par opposition à la démarche sophistique qui va chercher refuge, d'après Platon, dans l'obscurité du non-être<sup>105</sup>.

Mais la grandeur du philosophe<sup>106</sup> réside non seulement dans son pouvoir d'accéder à la compréhension du sens de la dialectique, mais également dans sa capacité à la mettre en oeuvre; «δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον»<sup>107</sup>. L'importance qui est reconnue à la dialectique en fait la pierre angulaire et le couronnement «θριγκός», de toutes les sciences<sup>108</sup>. L'exercice donc de la dialectique exige des hautes qualités intellectuelles, morales et souvent physiques. Seule une nature philosophique, au sens platonicien du terme, douée d'un grand pouvoir de synthèse, peut entreprendre une telle étude qui le mènera au sommet de la Vérité et le fera descendre de nouveau dans la Caverne, afin de prendre en main le destin de la Cité<sup>109</sup>.

Ainsi, le *philo-sophe* est défini comme celui qui possède le vrai objet de la connaissance, c'est-à-dire l'être et le vrai, l'essence de toute réalité: ses rivaux ne sont que des *philo-doxes*, amis de l'opinion<sup>110</sup>.

Mais l'accès à la pureté<sup>111</sup> absolue de l'être n'est réservé qu'à celui qui s'est complètement purifié. «N'être pas pur et cependant toucher à ce qui est pur, il est à craindre que ce ne soit pas permis»<sup>112</sup>. Le sanctuaire sacré des Essences est seulement accessible à ceux qui ont dépouillé leur esprit de toute souillure. La dialectique débouche donc sur une *catharsis* du sensible, comme l'explique le *Phédon*, là où il est dit que la philosophie est un exercice pour la mort (*mélêtê thanatou*)<sup>113</sup>. La mort de quoi? Mort du corps et de tous les sens, donnant ainsi la vie à l'âme débarrassée de son enveloppe corporelle, et disposée à la contemplation des pures réalités intelligibles (*théoria*)<sup>114</sup>.

105. Ibid. 253 e-254 b.

106. Ibid. 254 a; cf. R. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 164 sqq.

107. *Philèbe* 16 b; cf. R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* p. 282 sq; G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque, op. cit.* pp. 67-73.

108. *Rép.* 534 e.

109. Ibid. 485 a-487 a; 535 b-541 b; *Théétète* 173 a sq.; *Phédon* 90 b-c; cf. R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp. 289-293; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), pp. 312-320; A. J. Festugière, *Contemplation..., op. cit.* pp. 158-164.

110. *Rép.* 479 a-480 a; cf. *Théétète* 173 e; 176 a.

111. *Phédon* 65 e-66 a; cf. S. Petrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, pp. 107-125.

112. *Phédon* 67 b.

113. Ibid. 67 d-e; 81 a.

114. A. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 123-156; *Phédon* 63 e-69 d; 77 e-82 a, 82 c-84 b.





Le Bien suprême est dans le monde intelligible ce que le soleil est au monde sensible<sup>115</sup>. Mais le rapport de l'intelligible au sensible étant transcendant, seul l'oeil de l'âme purifiée peut regarder et contempler le soleil du Bien. Telle sera la signification de la délivrance et de la lente ascension des prisonniers hors de la Caverne. Ce mythe ne fait qu'illustrer, en un saisissant raccourci, la montée des âmes vers les essences intelligibles et jusqu'à leur source<sup>116</sup>.

N'est-ce pas là une représentation allégorique du processus dialectique, tout comme l'était l'initiation érotique de Socrate par Diotime vers la Beauté en soi dans le *Banquet*, et, comme l'était encore à sa manière, le mythe de l'atelage ailé, conduisant aux spectacles bienheureux des merveilles des lieux supra-célestes, dans le *Phèdre*<sup>117</sup>?

La dialectique n'est donc pas un instrument de persuasion et de dispute. Ayant comme objectif la vérité en soi, elle peut l'atteindre au moyen du dialogue intérieur, conduisant à l'accord avec soi-même<sup>118</sup>. Cet accord intérieur sera le dernier refuge du philosophe-dialecticien, contre toutes les formes d'adversité. Il s'agira alors, d'un repli sur soi-même, vers cette cité intérieure que seul le philosophe porte en lui, «την ἐν αὐτῷ πολιτείαν»<sup>119</sup>. Là, se trouve toute la grandeur et la solitude du philosophe, au milieu de l'incompréhension générale «φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι»<sup>120</sup>.

Le philosophe platonicien reste fidèle à la pureté et à l'amour philosophiques<sup>121</sup>, sans jamais se compromettre avec les Idées et les Mystères reçus; sans détériorer ni même froisser les ailes retrouvées de son âme, selon l'expression du *Phèdre*<sup>122</sup>. Le philosophe est à la fois le gardien, le chantre et le héraut du Logos<sup>123</sup>. Son amour n'est qu'un enfantement dans la Beauté, tant sur le plan physique que spirituel<sup>124</sup>. Le discours du philosophe plonge ses racines dans l'Océan du Beau et ses pensées naissent de son inépuisable aspiration à la connaissance suprême<sup>125</sup>. La fascination et la magie du langage

115. *Rép.* 508 c.

116. *Rép.* 514 a et suiv.; J. Moreau, *Le sens du platonisme*, op. cit. pp. 161-175.

117. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (nouv. éd.), Paris 1964, pp. 179-187.

118. *Théétète* 189 e; 154 d-e; *Phédon* 100 d-e; *Charmide* 166 c-e; *Lois* 893 a.

119. *Rép.* 591 e.

120. Ibid. 494 a.

121. *Phèdre* 249 a: «τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλιως ἢ τοῦ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας».

122. Ibid. 249 c-251 c.

123. Ibid. 257 b; 259 b-e; 278 c; 277 c.

124. *Banquet* 206 b.

125. Ibid. 210 b-d.



philosophique ont, sur les jeunes âmes qu'elles atteignent, l'effet d'une stimulante morsure.

L'Alcibiade du *Banquet* compare le verbe du philosophe aux délires et aux transports dionysiaques. Tel était l'effet de la présence de Socrate, de l'homme-modèle de la philosophie<sup>126</sup>. C'est pour cette raison que la philosophie est une sorte d'Initiation Secrète. «Aie donc l'oeil ouvert, et veille à ce qu'aucun des non-initiés ne nous entende»<sup>127</sup>, dit Socrate au jeune Théétète. Comme pour les Initiations le but recherché était la transformation de l'homme par la révélation de la Vérité, de même la philosophie vise le dépouillement de la personne par l'abandon des anciennes habitudes, dans un élan d'identification à la divinité<sup>128</sup>, car, pour le philosophe «c'est la pensée droite qui purifie»<sup>129</sup>.

Pour Platon, le plus grand mal de l'âme qui puisse exister est donc l'ignorance. C'est vers l'enseignement du philosophe que l'âme ignorante doit se tourner pour se purger de ses fautes et de ses maux<sup>130</sup>, afin de retrouver sa vocation originelle de contemplation directe et pure des Intelligibles<sup>131</sup>; c'est-à-dire: le Bien par la *République*<sup>132</sup>, l'ordre du Ciel pour le *Timée*<sup>133</sup>, ou l'ordre du Tout pour les *Lois*<sup>134</sup>.

L'âme du philosophe ne fait que «suivre Dieu» «ευνακολουθεῖν τῷ θεῷ», comme il est écrit dans les *Lois*<sup>135</sup>, restant ainsi fidèle à la doctrine de l'assimilation au Divin, «ὁμοιωσις θεῷ», telle qu'elle est énoncée dans le *Théétète*<sup>136</sup>. C'est ainsi que le philosophe platonicien et ceux de sa trempe, avant de s'engager dans l'action, doivent se consacrer intensément à la vie contemplative. On retrouve là le mode d'existence théorétique tant valorisé par l'Académie platonicienne et ses disciples.

126. Ibid. 218 a-b, 21 d et suiv.; cf. *Phèdre* 249 c-d, 245 b-c.

127. *Théétète* 155 e.

128. Ibid. 168 a, 176 c.

129. *Phédon* 69 c.

130. *Sophiste* 226 a-231 b; cf. *Politique* 293 d; 303 d; 308 c; *Lois* 790 d sqq.

131. A. J. Festugière, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1971, pp. 245-247, 155, 117-137.

132. *Rép.* 505 a et suiv.

133. *Timée* 89 d-90 d; cf. *Rép.* 527 a sq.; *Lois* 817 e; 822 d.

134. *Lois* 903 b et suiv.

135. Ibid. 716 b.

136. *Théétète* 176 b; cf. *Lois* 716 c- d.



## La «praxis» du philosophe

Le Socrate du *Gorgias*, après avoir exalté l'ordre cosmique et l'égalité géométrique, régnant parmi les dieux comme parmi les hommes, invite Calliclès à réunir en un tout la vie contemplative et la vie politique. Seule la méditation profonde concernant les choses en soi, les nombres et les idées, donne tout son sens à l'action politique<sup>137</sup>.

Mais, pour être plus fidèle à l'esprit du Platonisme, cette question relative à la vie publique du philosophe doit être examinée à la lumière d'un texte des *Lois*, particulièrement surprenant. «Les affaires humaines ne sont pas dignes d'une attention bien sérieuse, mais c'est pour nous une nécessité que de les traiter sérieusement: tel est notre triste sort»<sup>138</sup>. La suite du texte développe ce thème, en reprenant une image déjà utilisée dans le premier livre des *Lois*, celle de l'homme considéré comme une marionette pour l'amusement des dieux<sup>139</sup>.

Esprit de résignation et lassitude du vieux Platon des *Lois*<sup>140</sup>, après la cigüe de Socrate et les expériences décevantes à la cour de Denys? Non! Cela correspond à la vision du monde d'un Platon qui, bien que philosophe, n'oublie rien de son statut d'Athénien, ni de ses devoirs civiques.

«Celui qui vraiment applique son esprit aux êtres réels n'a point de goût à regarder en bas vers les affaires des hommes...», déclare la *République*<sup>141</sup>. Il est pénible pour le philosophe-contemplateur des réalités immuables, qui ne commettent ni ne subissent l'injustice, et, qui obéissent à la raison et à l'ordre, d'entrer dans les querelles et les rivalités des hommes. Ceux qui ont vu les spectacles divins du monde intelligible, ne consentent plus à s'occuper des misères humaines: «Non, c'est vers là haut que leurs âmes désirent à se porter»<sup>142</sup>. Mais pourquoi donc, doivent-ils redescendre, malgré la misère qui les attend<sup>143</sup>?

Pour la cité platonicienne, le bonheur n'a qu'un sens, non pas en restant particulier mais en devenant universel<sup>144</sup>.

137. *Gorgias* 527 d.

138. *Lois* 803 b.

139. Ibid. 644 d-e.

140. Ibid. 803 c.

141. *Rép.* 500 b.

142. Ibid. 517 c-d.

143. Ibid. 519 d.

144. Ibid. 519 c-520 a; cf. *Lois* 739 b-e; M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain 1954, pp. 188-190.



On le voit donc, le lien unissant l'individu à la collectivité est un lien d'interdépendance. Le bonheur individuel doit être le bonheur de la cité entière et vice-versa. La Cité platonicienne, en tant que sujet, retrouve ainsi son unité, à travers l'identité d'un projet ayant la même finalité pour l'ensemble des composantes du corps social. Le philosophe, étant l'expression la plus achevée de la cité, n'existe que par et pour elle: appelé à réaliser l'unité suprême de la philosophie et de la politique, il incarne l'idée-reine de cette ruche humaine.

Ainsi, les philosophes de la Kallipolis doivent, chacun leur tour, redescendre de leur lieu intelligible, dans la demeure commune, en se réaccoutumant aux images obscures de l'expérience sensible. Leur tâche sera de remodeler la vie politique selon les réalités du Beau, du Juste et du Bien en soi, par la création d'une cité réelle et non pas d'une cité de rêve. Cette cité doit être nécessairement meilleure puisque gouvernée par les personnes les plus désintéressées quant à l'exercice du pouvoir. Par contre, les autres cités sont mal gouvernées, car leurs hommes politiques sont avides du pouvoir et impatients de l'obtenir. Ainsi, l'engagement politique du philosophe n'est qu'un *devoir* envers la Justice. C'est sa richesse en Vertu et en Sagesse qui le désigne au poste de commandement traditionnellement réservé à des personnages aussi peu scrupuleux que désintéressés<sup>145</sup>.

L'action politique du philosophe dérive donc d'une nécessité dialectique correspondant à son statut propre d'Initié au Vrai et au Juste. Les propos du VIIe livre de la *République*, fixant pour mission au dialecticien-philosophe le salut de l'État, ne font qu'exprimer, sur le plan de la *praxis*, la phase descendante du mouvement dialectique, sur le plan théorique<sup>146</sup>.

Ces considérations, sur le statut du philosophe de la Kallipolis justifient, d'une manière dialectique, les formules fameuses de la *République* et de la *VIIe Lettre* sur la nécessité du règne des philosophes-Rois, comme seule condition de salut<sup>147</sup>.

C'est encore ce langage que tiendra le vieux Platon de la *VIIe Lettre*, après les échecs en Sicile, de sa tentative de convertir le tyran Denys à la droite philosophie, dans l'espoir de pouvoir enfin réaliser concrètement son projet philosophique d'une cité idéale<sup>148</sup>.

Cela dit, Platon est conscient de la faiblesse des hommes; il n'attend pas une réalisation parfaite de son idéal, même si les philosophes étaient à la tête

145. *Rép.* 520 b-521 b.

146. *Ibid.* 540 a-c.

147. *Ibid.* 473 c-e.

148. *VIIe Lettre* 326 a-b.



de l'État. Chaque fois qu'il exhorte les hommes à imiter le divin ou les modèles intelligibles, il ajoute toujours *dans la mesure du possible*<sup>149</sup>. Et à la fin du IXe livre de la *République* il tient des propos analogues: «Le Modèle est sans doute dans le ciel pour qui veut voir et, voyant, se gouverner lui-même; mais peu importe qu'il soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser; car c'est de lui seul et d'aucun autre que le philosophe suivra les lois»<sup>150</sup>.

Ainsi la Cité de la *République* est plutôt une cité-modèle, une cité purement philosophique et non pas un projet de constitution politique. Platon ne se place alors que du point de vue de la vérité éternelle. C'est le temps qui doit être racheté par l'éternité et non l'inverse. Tel est aussi le sens de la *praxis* philosophique. Cette dernière ne serait épuisée le tout de l'existence philosophique qui s'étend au-delà des frontières de la temporalité<sup>151</sup>.

C'est ce qui amène Socrate dans le Ve livre de la *République* à reconnaître que ce qu'il a cherché c'est la justice en soi et l'homme parfaitement juste, en vue d'obtenir un modèle; «*παραδείγματος ἕνεκα*»<sup>152</sup>. Et d'ajouter que ses recherches n'ont pas pour seul but la réalisation de ce Modèle, mais son utilisation à titre d'idéal régulateur dans le domaine des affaires politiques et humaines. Par le simple fait d'avoir jeté les bases d'une cité idéale, même irréalisable, Platon prouvait qu'il était possible d'élaborer une bonne constitution<sup>153</sup>.

C'est pour cette raison que le VIe livre de la *République* compare à des aveugles ceux qui n'ont pas dans leur âme un modèle clair pour s'y rapporter à chaque instant et pouvoir ainsi instituer entre eux les lois du Juste, du Beau et du Bien<sup>154</sup>. Ainsi le projet législatif et constitutionnel des *Lois* fut élaboré à seule fin d'imiter le plus fidèlement possible, dans la pratique, le modèle immortel dont se réclament les dieux et les enfants des dieux<sup>155</sup>. Mais, Platon est tout-à-fait conscient du fait que l'oeuvre du législateur-philosophe des *Lois* est déjà une activité de second rang, en tant qu'elle cherche à adapter au monde relatif de l'humain la perfection absolue du divin<sup>156</sup>. Seul le Dieu est le parfait législateur, car il connaît et crée à partir de la nature et de l'essence des choses.

149. *Théétète* 176 c.

150. *Rép.* 592 b.

151. *Ibid.* 608 c.

152. *Ibid.* 472 c.

153. *Ibid.* 472 c-473 a.

154. *Ibid.* 484 c-d.

155. *Lois.* 739 e.

156. *Ibid.* 807 b; 875 d.





Il y a donc trois types de constitution: celle qui est faite par Dieu lui-même, celle du législateur-philosophe s'efforçant de copier le mieux possible sur le modèle divin et celle qui est une imitation lointaine du gouvernement du philosophe. Il est évident que le législateur ordinaire n'est nullement préoccupé par ce genre de considérations.

En somme, la théorie de la connaissance est à l'origine de toute action philosophique. Mais alors que la *République*<sup>157</sup> se place du point de vue du législateur divin, les *Lois*<sup>158</sup> ne s'attachent qu'au second type de constitution, celle du législateur-philosophe. C'est pourquoi la cité décrite dans la *République* est la cité céleste, modelant la réalité sur le plan politique de la même façon que le démiurge du *Timée*, dans le domaine de la cosmologie<sup>159</sup>.

Ainsi, en rendant divin le monde de la *République*, le Démiurge-Philosophe sauve le sensible devenu «dieu sensible, formé à la ressemblance du dieu intelligible»<sup>160</sup>. Par contre, dans les *Lois*, la première cité existante à titre de modèle divin et expression du *Logos*, n'a d'importance que pour les seuls membres du Conseil Nocturne, les dialecticiens.

La première constitution des *Lois*, reste donc dans l'ombre. Mais le rédacteur des *Lois*, l'Athénien, n'oublie pas pour autant de faire référence à cette réalité idéale quand il édicte ses lois. Son but est de créer un *eidolon* du Paradigme inaccessible; un *eidolon* qui restera comme modèle de législation, car, il est construit suivant les principes suprêmes. C'est pourquoi, les trois premiers livres des *Lois*, qui correspondent à la seconde constitution, ont un caractère moralisateur, dans la mesure où l'on y retrouve les règles dialectiques du rassemblement et de la division.

Mais cette morale ne suffira pas pour autant à assurer le salut de la cité. Elle devra donner lieu à une codification du droit qui en sera l'expression concrète et juridique. C'est à ce niveau que se situe le passage de la morale à la politique, de l'éducation générale à la formation du citoyen, du bonheur individuel au fonctionnement global de l'État<sup>161</sup>.

Mais le souci majeur du législateur des *Lois*, est centré autour de la question de l'origine de la législation. «Est-ce un dieu ou un homme qui a pris l'initiative d'établir les lois»? demande Platon à la première ligne des

157. *Rép.* 500 c-d.

158. *Lois* 739 e.

159. *Rép.* 501 b-c.

160. *Timée* 92 c; cf. C. G. Rutender, *The doctrine of the Imitation of God in Plato*, New-York 1946, pp. 87-106.

161. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la Dialectique Platonicienne*, Paris 1947, pp. 96-105; M. Vanhoutte, *La Philosophie politique... op. cit.* pp. 213-216.



*Lois*. La réponse est sans équivoque. Le premier législateur est dieu et si le salut de l'homme se trouve dans cette permanente référence au Divin, l'homme doit légiférer à la manière de Zeus, qui est l'auteur des lois de Crète (par l'intermédiaire de Minos) et à la manière d'Apollon, le législateur de Lacédémone (par l'intermédiaire de Lycurgue).

Ainsi la législation s'impose avec l'autorité du Sacré, exprimée à travers les Oracles. Une telle conception du Droit exige, d'abord, la clarification de l'Idée de dieu<sup>162</sup>. Ce que Platon ne manquera pas de faire tout au long de la *République* et des *Lois*. D'où aussi cet ensemble de considérations sur le Divin dans le *Politique*, dialogue intermédiaire.

La démarche de Platon est profondément *théocentrique*, contrairement à celle des Sophistes et notamment à l'*anthropocentrisme* de Protagoras. Il ne serait pas exagéré de se demander, au terme de notre étude, si Platon, à travers l'ensemble de son oeuvre, n'a pas voulu répondre à cette question fondamentale du Ve et IVe siècles: «est-ce l'homme ou Dieu qui est la mesure de toute chose»?

Pour Platon la réponse est nette: c'est Dieu, avec pour unique médiateur, entre lui et l'homme, le philosophe, exerçant le rôle du Génie Intermédiaire (*daimon*). Telle est, une fois de plus, la fonction de Socrate dans le *Banquet*, incarnation de l'Éros philosophe, le *daimon* qui communique les affaires humaines aux dieux et dicte aux hommes les volontés divines<sup>163</sup>. Et, si le philosophe assumé de multiples fonctions (législateur, pédagogue, artiste, homme politique etc.) dans la Kallipolis ou la Cité des Magnètes, c'est toujours au nom d'une mission divine, jusqu'au jour où l'ordonnancement de la matière sensible sera définitif et l'humanité aura retrouvé le cycle cosmique de Cronos où la Cité de Justice du *Critias*<sup>164</sup>. Entre temps, les cités philosophiques, dirigées par les «Pasteurs Divins», sont les seules à garantir le salut de l'humanité, au nom même du Divin<sup>165</sup>.

Ainsi, le Magistrat et même le citoyen sont au «service des dieux»<sup>166</sup>, en vue du salut (*sotèria*)<sup>167</sup>.

Ce sont ces impératifs qui servent de fondement à la morale politique<sup>168</sup>.

162. *Rép.* 378 e-383 c; 590 d-e; *Lois*, 630 c-e; 713 a-e.

163. *Banquet* 202 e et suiv.; 215 d et suiv.

164. *Lois* 713 a-e.

165. Voir les IV premiers livres des *Lois* et le *Politique*; cf. M. Vanhoutte, *La Philosophie politique... op. cit.* (chap. II et III), pp. 311-413.

166. *Lois* 715 c; cf. Le Xe livre des *Lois*.

167. *Ibid.* 715 d.

168. *Ibid.* 762 e.



La philosophie politique concernant l'activité des philosophes en matière sociale doit être considérée comme étant de nature essentiellement religieuse, puisque le Platon des *Lois* introduit l'intervention divine dans la vie de la cité. C'est la raison pour laquelle le règne de Cronos est choisi comme modèle de gouvernement, car à cette époque légendaire les Génies divins communiquaient aux hommes les vertus politiques, comme par exemple l'*Eunomie*.

Cette intervention de caractère divin, dans la vie politique, est-elle le signe d'une théocratie? En ce qui concerne le régime des *Lois*, nous le pensons. Ainsi, le philosophe Athénien des *Lois* avant de revêtir toute autre fonction temporelle doit d'abord apparaître comme un *théo-logos*<sup>169</sup>.

La traduction, en termes juridiques de ces exigences religieuses, provient de la reconnaissance du fait que la codification des lois, c'est-à-dire le droit positif, est indispensable à toute opération de conversion de l'existence humaine à la vie exemplaire et divine. C'est cette soumission juridique au Logos qui appelle cet ensemble des mesures disciplinaires imposées aux différentes classes des citoyens, suivant leur fonction et leur place dans la hiérarchie politique<sup>170</sup>.

Le pouvoir politique est ainsi légitimé par la seule science du philosophe-chef<sup>171</sup>. Il existe, pour Platon, le politique en soi, justifiant sa propre légalité rationnelle et disposant de l'ordre objectif des choses. L'autorité qu'il exerce sur les autres, même si elle apparaît politiquement contraignante, doit être comprise comme une forme de libération philosophique. Mais, de son côté, le législateur platonicien doit être toujours vigilant, puisqu'il se propose de réaliser la Vertu<sup>172</sup>. C'est pour cette raison que l'homme d'État doit être un dialecticien, capable de reconnaître l'unité dans le multiple et la multiplicité dans l'Un.

C'est là que se trouve la vraie grandeur de la figure exemplaire du «Pasteur Divin», trop haute pour un roi ou un politicien ordinaire<sup>173</sup>. D'où la nécessité de transformer le roi en philosophe ou faire du philosophe le chef absolu. Le statut du philosophe passera donc de la contemplation des essences à la détermination des existences. Seule la puissance de l'Analogie lui permettra

169. *Lois* 803 b-c; W. Jaeger, *Paideia* (vol. III), *op. cit.* pp. 260-262.

170. W. Jaeger, *Paideia* (vol. III), pp. 217 sq., 238 sq.

171. P. Lachize-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon* (2e éd.), Paris 1951, pp. 185 et suiv.; *Politique* 293 a-297 b; *Lois* 875 c-ε.

172. *Lois* 963 c-965 b; P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948, pp. 210-214; G. M. A. Grube, *Plato's thought*, *op. cit.* ch.; *Politique*, pp. 259 sqq.; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque* (éd. fr.), Paris 1953, pp. 124 sqq.

173. *Politique* 275 b-c; *Lois* 975 b.



de préserver ses attaches avec le monde intelligible, au cours de son séjour dans le monde composé; «Δεσμῶν... κάλλιστος ἀναλογία»<sup>174</sup>.

Ainsi se réalise l'alliance de la philosophie et de la politique, de la *théoria* et de la *praxis*. L'une ne serait rien sans l'autre. On ne peut pas être philosophe, d'après Platon, sans être homme politique. Nous devons être les deux. On le voit donc, la politique, au sens platonicien du terme, est une philosophie appliquée, et la Cité, une véritable nourriture de l'âme<sup>175</sup>.

## Ο ΑΡΧΟΝΤΑΣ-ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΘΕΑΤΗΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

### Περίληψη

Ἄν ὁ φιλόσοφος θεωρεῖται ὡς ὁ μόνος ποὺ διαθέτει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐνατενίζει καὶ νὰ φτάνει στὸν κόσμο τοῦ Ἀληθινοῦ, εἶναι καὶ ὁ μόνος ποὺ ἔχει τὴ δύναμη νὰ δρᾷ μὲ πλήρη συνείδηση τῶν πράξεών του. Μαρτυρία τῆς γνώσης του εἶναι ἡ ἱκανότητά του νὰ ἀναδιοργανώνει τὸν αἰσθητό, τὸν διασκορπισμένο, τὸν γεμάτο σύγχυση καὶ θλίψη πολλαπλὸν κόσμο, στρέφοντάς τον, σύμφωνα μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῶν ἀνωτέρων παραδειγμάτων, στὴ νοητικὴ ἐνότητα. Ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς Σοφιστές, ποὺ παραμένουν στὴν ἐπηρεασία ἐνὸς ἀποσπασματικοῦ καὶ διαιρεμένου μὴ ὄντος, ποὺ βρίσκεται συνεχῶς σὲ κίνηση, ὁ φιλόσοφος στέκει ἀθηναικὸς ἐκπρόσωπος τοῦ μοναδικοῦ καὶ ἀκινήτου ὄντος. Ἀφοῦ ἔφτασε τὴ νοητικὴ ἐνότητα, μπορεῖ νὰ γονιμοποιήσει καὶ νὰ προσαρμόσει τὴν αἰσθητὴ, τὴν μέσα στὸ γίγνεσθαι πολλαπλότητα. Γίνεται κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο δημιουργός, ποὺ πλάθει τὴν ἄμορφη ὕλη ἔχοντας ὡς μέσα τὶς καθολικὲς ἰδέες, τὰ μαθηματικὰ καὶ τὴ γεωμετρία. Ὁ Λόγος του ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸν παντοδύναμο καὶ αἰώνιο Νόμο, ποὺ μάχεται ἐνάντια στὴν πρόσκαιρη «δόξα».

Τὸ φιλοσοφικὸ τοῦτο ἐγχείρημα θὰ πρέπει νὰ ἐξετάζεται μέσα ἀπὸ τὸ πρόγραμμα τοῦ ἄρχοντα-φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος, ἀφοῦ ἔθεσε ὡς σκοπὸ τὴν τελείωση τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου, θὰ ἀναλάβει πολλὲς λειτουργίες: Θὰ γίνει ταυτόχρονα νομοθέτης, πολιτικὸς ἄνδρας, παιδαγωγός, κριτικὸς τῆς τέχνης, ἱερέας τῆς ἴδιας του τῆς λατρείας κ.ἄ.

Λευκωσία

Κλ. Ἰωαννίδης

174. *Timée* 31 c; cf. J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, pp. 181-187 et suiv.; 241 sq.; R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp. 184-211.

175. *Ménexène* 233 c: «Πολιτεία τροφή ἀνθρώπων»; cf. W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), *op. cit.* pp. 258 sqq.