

Vérité ontologique et valeur morale chez Platon

(2e séance : 8 avril 2015)

La République (suite)

Après avoir tracé son analogie entre l'idée de bon et le soleil, Socrate propose de ranger les éléments de l'analogie sur une ligne, en allant du plus obscur au plus clair (509d-511e). On divise une ligne en deux parties : visible et intelligible, puis chacune des deux sections à nouveau en deux. La première section du visible est constituée des images (ombres, reflets, images produites par les hommes,...), la seconde par les corps et leurs propriétés sensibles ; la première est l'objet de conjecture, la seconde de confiance, qui sont les deux divisions de l'opinion. La première section de l'intelligible est constituée de ces objets qu'on peut connaître, sans avoir recours à l'observation sensible, par un raisonnement déductif à partir d'hypothèses, c'est-à-dire de prémisses simplement posées : ce sont les mathématiques ; la seconde est constituée, à l'inverse, d'objets qu'on connaît par remontée au principe non hypothétique. Un tel principe est différent de l'hypothèse parce que celle-ci est une condition : si on pose telle définition de la droite, alors on peut en déduire une série de théorèmes ; si on pose une autre définition, on déduira d'autres théorèmes ; au contraire, le principe non hypothétique n'exprime pas une condition, car il n'y a pas d'autre choix : il exprime quelque chose d'absolument nécessaire. On s'élève jusqu'à lui par degrés, puis on en redescend en énonçant toutes les conséquences qu'on peut en tirer, en passant toujours d'une idée à l'autre et sans recours au sensible. Platon ne fournit pas ici d'exemple de cette méthode dialectique, mais il le fera dans plusieurs de ses prochains dialogues. On voit que ce passage de la *République* est un véritable programme, et non un aboutissement, de la philosophie platonicienne.

Ici, il se contente d'évoquer la nécessité de se tourner vers l'intelligible, par une nouvelle comparaison, qui est bien connue puisqu'il s'agit de l'allégorie de la caverne. Rappelons-la brièvement : supposons des prisonniers enchaînés dans une caverne, tournés vers le mur du fond, sur lequel ils voient des ombres projetées par des objets qui passent derrière un feu, devant l'entrée de la caverne ; ils entendent également des sons qui sont la réverbération sur la paroi des sons émis à l'extérieur. Supposons que quelqu'un vienne délivrer un de ces prisonniers et l'oblige à remonter vers l'entrée de la caverne et à regarder les objets dont il voyait les ombres. D'abord il sera ébloui et il aura du mal à croire que ceci est la réalité et non ce qu'il avait l'habitude de considérer comme tel. Mais une fois qu'il aura vu toutes les choses de dehors, y compris les étoiles et le soleil lui-même, et compris que le soleil et la lumière sont la cause de tout ce qu'il voyait avant, il n'aura plus du tout envie de redescendre et de discuter avec les autres de ce qu'ils voient sur leur paroi. Ce contraste établi entre les images et les corps réels, c'est-à-dire entre les deux sections de la ligne du visible, il faut maintenant l'étendre au rapport entre la ligne du visible et celle de l'intelligible.

« Maintenant, dis-je, cette image, mon cher Glaucon, il faut l'appliquer toute entière à ce que nous disions tout à l'heure, en identifiant le lieu visible au séjour de la prison et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil ; quant à la montée et à la vision des choses d'en haut, si tu la poses comme la montée de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur mon espoir, puisque tu désires l'entendre. Dieu seul sait s'il est vrai. Voilà donc comment cela m'apparaît : à l'extrémité du connaissable, et avec difficulté, on voit l'idée du bon, et une fois qu'on l'a vue on doit conclure qu'elle est pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui, dans le visible, enfante la lumière et son producteur, et dans l'intelligible est elle-même la productrice qui procure la vérité et la pensée, et enfin qu'il faut la voir si l'on veut agir avec intelligence dans les affaires privées ou publiques. » (*République*, VII, 517a9-c5).

Mais, de même que, dans l'allégorie, les délivrés sont devenus inadaptés aux préoccupations des prisonniers, de même ceux qui connaissent les idées sont inadaptés à la vie de tous les jours :

« Trouves-tu étonnant que quelqu'un qui passe de ces études divines aux médiocres affaires humaines ne s'y tienne pas convenablement et paraisse ridicule, avec sa vision encore éblouie et avant de s'être suffisamment réhabitué à l'obscurité ambiante, si on le contraint à rivaliser dans les tribunaux ou ailleurs à propos des ombres de la justice ou des images dont elles sont les ombres, et à contester la manière dont elles sont conçues par ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ? — Ce n'est pas étonnant du tout, dit-il. » (*id.*, 517d5-e2).

Cependant, ajoute Socrate, il ne faut pas laisser les délivrés se désintéresser des prisonniers. On s'attend ici à ce que Platon leur enjoigne d'aller délivrer les autres et de les forcer à arriver au même point qu'eux. Mais pas du tout : Platon reste en accord avec son principe selon lequel seul un petit nombre d'hommes est capable du plus haut enseignement. Les philosophes doivent donc seulement accepter de *diriger* les autres, car eux seuls peuvent le faire bien, puisqu'ils sont les seuls capables de reconnaître quelles actions de la vie courante ont vraiment pour modèles les idées du juste, du bon et du beau. Une preuve en est que les autres croient que diriger est une bonne chose et du coup ils se battent pour le faire, alors que les philosophes savent que ce n'est pas diriger qui est bon, mais que dirigent ceux qui en ont le moins envie.

Il reste à étudier le rapport à établir entre les deux sections de la ligne intelligible, et du même coup, à justifier l'importance de l'apprentissage des mathématiques comme propédeutique à celui des idées. La première raison est que les mathématiques nous forcent à nous poser des questions ontologiques. Par exemple, en constatant que toute unité est en même temps une multiplicité, on est mené à s'interroger sur l'être de l'unité : qu'est-ce que « un », si tout un est en même temps multiple ? (et remarquons que c'est exactement l'enquête qui sera menée dans le *Parménide*). De même, qu'est-ce que le grand et qu'est-ce que le petit, si tout est à la fois petit et grand selon qu'on le compare à du plus petit ou à du plus grand ? Un autre avantage des mathématiques est qu'elles font leurs opérations sur les nombres eux-mêmes et non sur les corps qui possèdent les nombres ; elles aident ainsi à s'abstraire du sensible et à utiliser la seule pensée. Il faut donc les étudier dans l'abstraction et non appliquées à des corps physiques, y compris la musique et l'astronomie : la musique mathématique ne part pas des sons mais des rapports numériques entre les notes, et l'astronomie ne s'occupe pas des planètes réelles mais du pur calcul de trajectoires. Enfin, dernier avantage des mathématiques : elles sont une excellente gymnastique pour l'intelligence. En revanche, leur grande insuffisance est qu'elles ne peuvent rendre raison (*didonai logon*) de leurs hypothèses. Demander raison et rendre raison, c'est le propre de la dialectique, qui, par le dialogue, cherche à arriver au fondement le plus solide sur lequel bâtir tout le reste. Une précaution importante consiste à ne pas confondre sa partie constructive avec sa partie destructrice, qui plaît beaucoup aux jeunes gens parce qu'elle leur permet de réfuter tous les préceptes traditionnels et de ne les remplacer par rien d'autre. Par conséquent, il ne faut pas l'enseigner avant trente ans, sinon elle ne sert que d'amusement et de contradiction systématique, alors qu'elle doit avoir pour seul objectif la recherche de la vérité.

Les derniers livres (VIII-X) établissent un nouveau rapport entre l'âme individuelle et la cité en mettant les différents régimes politiques en correspondance avec certains types de caractère : il y a des caractères aristocratiques, démocratiques, tyranniques, selon la tendance qui l'emporte en eux : noblesse, liberté, désir. On y trouve aussi la dévalorisation *ontologique* de la poésie, qui va plus loin que la condamnation, au livre III, des seuls récits immoraux ou mensongers sur les dieux. La poésie narrative (c'est-à-dire l'épopée et le théâtre, qui racontent une histoire) occupe, comme les images et les reflets, la dernière section de l'être, parce qu'elle est imitation de personnes et d'actions réelles, qui sont elles-mêmes des imitations des idées. En outre — et c'est peut-être le plus grave pour Platon — la poésie permet de faire semblant de connaître ce qu'on ne connaît pas, car elle évoque des métiers et techniques dont le poète n'est pas spécialiste. Enfin, la tragédie et la comédie exagèrent l'expression des passions, d'une manière qui serait complètement inconvenante dans la vie réelle. Platon semble, dans ce passage, complètement fermé à toute création artistique, et pourtant dans d'autres

dialogues il montre son admiration pour un certain type de création ; c'est dans le *Banquet* et surtout dans le *Phèdre* qu'on trouvera sa théorie achevée sur ce sujet.

La *République* se termine sur un mythe exprimant l'immortalité de l'âme et le jugement qu'elle subit après la mort, ainsi que sa réincarnation, selon son propre choix, dans un humain ou dans un autre animal.

Le Banquet

Comme il est bien connu, ce dialogue, un peu antérieur à la *République*, met en scène des convives qui se sont réunis, selon un usage courant, pour boire et se raconter des choses divertissantes. Ils se sont mis d'accord pour faire chacun à leur tour un éloge du petit dieu Amour (*Erôs*). Chacun des cinq éloges que reproduit Platon est d'un style très différent mais aboutit toujours à faire de ce dieu le plus beau, le plus utile et le plus puissant des dieux. Lorsque vient le tour de Socrate, il prend le contrepied de cette unanimité. Il raconte avoir reçu à ce sujet, lorsqu'il était jeune, l'enseignement d'une femme devin, Diotime de Mantinée (cité d'Arcadie ; remarquer le jeu de mots entre le nom de la cité et l'activité divinatoire ou *mantique*). Elle lui fit d'abord comprendre qu'Erôs ne peut pas être le plus beau des dieux, car sinon il ne serait pas désir. En effet, on désire ce qu'on n'a pas, ce dont on manque, alors que les dieux ne manquent de rien mais sont autosuffisants. Cependant, on ne peut pas non plus désirer ce qu'on ne connaît pas du tout, ce dont on est totalement dépourvu ; c'est pourquoi il faut concevoir l'amour comme n'étant ni tout à fait beau ni tout à fait laid mais intermédiaire. Diotime le fait comprendre par un mythe. Lors d'un banquet des dieux, le dieu Poros (« Ingénieux ») s'est endormi ivre. Voilà qu'arrive Pénia, la pauvreté, qui se dit qu'elle s'accouplerait bien avec l'Ingénieux pour compenser sa propre indigence. Elle s'accouple donc avec lui et l'enfant qu'elle en a c'est l'Amour, qui possède la double nature de ses parents : à la fois démuné et capable de trouver ce dont il a besoin. De même, ajoute Diotime, ceux qui sont amoureux de la connaissance sont dans un état intermédiaire entre ne rien savoir et tout savoir. La définition la plus générale de l'amour est donc le désir de posséder toujours ce qui est bon (206a7-8). Mais le plus important, c'est l'activité que provoque l'amour chez celui qui l'éprouve, que Diotime appelle « l'enfantement dans la beauté, par le corps et par l'esprit ». Tous les êtres humains, en effet, sont féconds, et quand vient un certain âge, ils se sentent le désir d'enfanter. Or, tout enfantement se fait dans la beauté car la création et la laideur ne peuvent aller ensemble. Toute création est belle parce qu'elle est un désir d'immortalité : l'individu mortel se prolonge dans les enfants qu'il met au monde ou dans les œuvres qu'il crée. En outre, quand on se sent en désir d'enfanter, ce qui provoquera qu'on le fasse effectivement, c'est la rencontre avec quelque chose de beau : soit la personne avec laquelle on fera un enfant, soit tout ce qui peut nous donner l'inspiration pour créer. C'est le même désir qui constitue la force la plus puissante chez tous les animaux, car tous sont prêts à sacrifier leur vie pour enfanter et ensuite pour protéger leur progéniture. Chez les humains c'est le cas aussi, mais le même désir peut prendre la forme d'une création par l'esprit : ce sont les œuvres des artistes, des inventeurs, ou encore — et voilà la forme la plus grande et la plus belle — des créateurs de sagesse politique et éthique. Diotime l'exprime en ces termes :

« Parmi ceux-là, lorsqu'il en est un divin qui, depuis sa jeunesse, a la fécondité de l'âme, et que, l'âge venu, il a le désir d'enfanter et de procéder [l'un des verbes grecs exprime plutôt le rôle féminin, l'autre le rôle masculin], il cherche, je pense, autour de lui le bel objet dans lequel il engendrera — car on n'engendre jamais dans quelque chose de laid. Il préfère donc les beaux corps aux laids, du fait qu'il est fécond, et s'il rencontre une âme belle, noble, bien née, il aime énormément les deux ensemble et face à cette personne il se sent plein de ressources pour prononcer de belles paroles sur la vertu et sur ce que doit être l'homme de bien et quelles doivent être ses activités ; et il entreprend de l'éduquer. C'est en effet, je pense, au contact de la beauté et par sa fréquentation qu'il enfante et procréé ce dont il était fécond, quand il est près d'elle et quand il s'en souvient en son absence, et ce qu'il a engendré il l'élève en commun avec cette

personne, de sorte qu'il s'installe entre eux une communauté bien plus forte qu'entre ceux qui partagent des enfants, et une amitié plus solide, parce qu'ils partagent des enfants plus beaux et plus immortels. » (209b1-c8).

Diotime cite pour exemples les grands législateurs, Lycurgue à Sparte et Solon à Athènes, puis généralise à tous les bienfaiteurs de l'humanité dans tous les domaines de l'invention, « chez les Grecs comme chez les Barbares ». Le plus remarquable dans cette théorie de Platon est que le créateur ne crée jamais tout seul et pour lui-même, il a besoin de la relation à quelqu'un d'autre, qui lui est à la fois source d'inspiration et bénéficiaire de ce qu'il crée. C'est ce qui permet de comprendre l'importance du dialogue dans la méthode dialectique, dialogue entre un meneur (le créateur ou l'amoureux) et un interlocuteur moins expérimenté qui procure la matière à partir de laquelle se fait la progression, c'est-à-dire la beauté dans laquelle on peut engendrer (pourquoi est-il nécessaire d'être amoureux et pas simplement amis ? Parce que l'état d'exaltation est plus propice à cette création que la tranquillité de la relation amicale). Il sera très intéressant de comparer cette méthode avec la technique, inverse ou complémentaire, de l'accouchement (la maïeutique) qui apparaît dans le *Théétète*.

La dernière étape de la révélation de Diotime à Socrate concerne la saisie de l'idée de Beau et la manière graduelle d'y arriver. Il faut dès le plus jeune âge aimer la beauté, d'abord celle d'un corps qui nous inspire de belles paroles, ensuite celle de tous les beaux corps sans plus s'attacher à l'un en particulier ; de là, estimer plus précieuse la beauté des âmes, c'est-à-dire des caractères, des activités, des manières d'être ; puis passer à celle des connaissances ; alors,

« tourné vers le vaste océan de la beauté et le contemplant, il enfante, dans l'amour de la connaissance inépuisable, un grand nombre de discours et de raisonnements, beaux et grandioses, jusqu'à ce qu'il ait atteint assez de force et de croissance pour voir cette science unique, celle du beau que je vais maintenant évoquer. (...) Celui qui aura été instruit jusque là des choses à aimer, qui aura contemplé toute la succession des choses belles de la bonne manière et sera désormais arrivé à l'extrémité des choses à aimer, apercevra tout à coup une beauté d'une nature étonnante, celle-là même, Socrate, vers laquelle tous ses efforts antérieurs étaient dirigés, qui est éternelle, n'a ni naissance ni mort, ni croissance ni diminution, qui n'est pas belle par un aspect et laide par un autre, ni tantôt belle et tantôt non, ni belle par rapport à une chose et laide par rapport à une autre, ni belle ici, laide ailleurs, ou belle pour les uns, laide pour les autres, (...) mais belle en elle-même et par elle-même, éternellement identique à elle-même, tandis que toutes les autres choses belles en participent d'une manière telle que, en naissant et en disparaissant, elles ne lui ajoutent ni ne lui retirent rien ni ne l'affectent d'aucune façon. » (210d4-211b5).

L'usage métaphorique du verbe « voir » souligne la parenté entre la beauté visible et la beauté intellectuelle. Ce n'est pas une simple analogie car il faut comprendre que le même élan de désir et d'aspiration nous mène de la vue des belles choses sensibles à la saisie des plus belles connaissances. On peut certainement rapprocher cet élan de ce que Freud exprimera sous le terme de *sublimation* : une même pulsion qui peut se diriger vers des objets soit simplement biologiques soit socialement institués. Ce passage est également l'un de ceux qui font le mieux apparaître ce qu'est l'idée, en quoi elle est absolue, c'est-à-dire distincte de n'importe quel exemplaire sensible, qui sera toujours relatif ou partiel. On voit aussi que l'idée de beau est beaucoup plus vaste que le jugement de goût, le jugement esthétique dont on s'est beaucoup demandé s'il pouvait être universel. Le beau est à la fois esthétique, éthique et intellectuel. Platon ne propose pas de le saisir sous une forme logique, par une définition générale ou par quelque expression du langage. Il dit qu'on le saisit tout à coup, lorsqu'on a passé longtemps à le chercher et à l'aimer sous toutes ses formes diverses, comme si l'on sentait dans une unique expérience ce qui est commun à toutes. Cette évocation est proche de la méthode d'induction, c'est-à-dire de la formation d'une notion générale à partir d'un grand nombre de cas particuliers qui la possèdent en commun, à condition de considérer que le résultat n'est pas atteint d'abord sous forme de langage mais de la même manière

que la compréhension spontanée que nous avons des notions générales des objets les plus familiers. Dans plusieurs dialogues postérieurs, Platon développera une méthode de définition logique susceptible d'exprimer ce qui est spécifique à un certain ensemble, par division à partir d'un ensemble plus large. Nous chercherons alors à préciser la relation entre ce procédé et la saisie instantanée de l'essence.

Mais d'abord, de nouvelles indications sur le rapport entre la méthode scientifique et une certaine inspiration pour arriver à la connaissance des idées sont fournies dans le *Phèdre*, dialogue probablement postérieur à la *République*.

Phèdre

La conversation entre Phèdre et Socrate s'ouvre sur la question de savoir s'il faut mieux, pour un jeune homme, accorder ses faveurs à un homme qui est amoureux de lui ou à un homme qui ne l'est pas ; autrement dit, si le fait d'être amoureux rend plus bénéfique ou moins bénéfique l'attitude de l'amant pour l'aimé. Comme un soupirant de Phèdre essaie de le convaincre par un discours, la discussion s'oriente vers le pouvoir qu'a la rhétorique de manipuler les âmes. Or, pour les émouvoir, il faut bien savoir ce qu'est l'âme, et c'est l'occasion pour Platon de revenir sur ce thème déjà évoqué dans la *République*. À nouveau Socrate estime qu'il serait beaucoup trop long et difficile de la définir par un langage scientifique, aussi il propose de l'évoquer par une représentation imagée. On peut s'imaginer ce qu'est l'âme en la comparant à un attelage ailé qui s'élève dans le ciel à la suite des chars ailés des dieux (image bien connue de la mythologie traditionnelle). Notre attelage, à nous mortels, est composé de deux chevaux et d'un cocher qui doit les maîtriser, l'un des chevaux étant rétif, ne suivant que ses désirs, tandis que l'autre est plein d'une belle ardeur docile à la direction du cocher. L'âme s'élèvera d'autant plus haut que le cocher arrivera à dompter le cheval rétif et surtout que l'attelage aura de meilleures ailes ; le but est d'arriver à voir les idées qui se trouvent au-delà de la voûte de l'univers. Cette localisation est évidemment métaphorique : il s'agit de rappeler que les idées ne sont pas des réalités sensibles, et que leur connaissance est plus élevée encore que les mathématiques, figurées ici par les révolutions des astres. De même, les conditions d'accès à la connaissance sont figurées par la métaphore des ailes. L'aile est ce qui permet d'échapper à la pesanteur pour s'élever, c'est le symbole de tout moyen d'élévation. Il faut donc chercher ce qui nous donne des ailes et ce qui les fait tomber. Dans un premier temps, la réponse reste sur le terrain de l'allégorie, qui se poursuit avec la description de la vie éternelle des âmes (248cd). La première incarnation d'une âme a lieu quand pour la première fois elle perd ses ailes parce qu'elle n'a pas pu arriver, en suivant le cortège des attelages divins, jusqu'au-delà de la voûte. Ses ailes ont pu s'abîmer à cause de la cohue et de la rivalité entre les attelages ou parce qu'elle s'est alourdie sous l'effet de l'oubli et des mauvaises actions. Nous pouvons essayer de retrouver la vie bienheureuse désincarnée en nous efforçant de voir le plus possible les idées dans notre vie terrestre. Le cercle peut en effet être vicieux comme vertueux : les ailes de l'attelage se nourrissent des idées contemplées, de sorte qu'il y a un renforcement de la condition soit ascendante soit descendante au fur et à mesure des épisodes de réincarnation. Le mythe justifie les dispositions naturelles innées : on naît philosophe si l'on vient d'une vie désincarnée qui a contemplé beaucoup d'idées. Dans tout ce récit (et en général, dans cette période de sa vie), Platon montre une influence du pythagorisme et des sectes initiatiques qui apprenaient à leurs initiés comment se conduire au mieux dans cette vie pour préparer leur mort et après la mort pour ne pas être obligés de se réincarner. C'est de cette même influence que vient aussi la sentence du *Phédon*, que « philosopher, c'est apprendre à mourir ». Ce n'est heureusement pas le dernier stade de sa pensée.

En effet, le rôle de la beauté et de l'amour dans le processus de connaissance est tout à fait compatible avec les techniques intellectuelles qui seront développées par la suite. L'idée de beau est privilégiée parce qu'elle est aussi, dans les choses sensibles, ce qui est le plus lumineux, le plus brillant, le plus apte à susciter l'amour - alors que la justice et la sagesse qui se trouvent dans les actions sensibles n'ont aucun éclat, on les aperçoit difficilement. Par

ailleurs, l'homme qui tombe amoureux, s'il parvient à sublimer son amour et à ne pas l'exprimer seulement physiquement, peut atteindre un délire (ou folie : *mania*) comparable à celui qu'inspirent les dieux.

En effet, il y a quatre sortes de délire inspiré (244b-245b ; 265ac) : le délire divinatoire, inspiré par Apollon, le délire guérisseur lié aux Mystères de Dionysos ; le délire poétique inspiré par les Muses ; et le délire amoureux inspiré par Erôs et Aphrodite. Tous les quatre nous élèvent au-dessus de la condition banale de l'être humain. La question posée au départ trouve ainsi sa réponse : le vrai amoureux ne peut faire que du bien à celui qu'il aime. La poésie retrouve également la place privilégiée qu'elle semblait avoir perdue dans la *République*, pourvu qu'elle soit inspirée :

« En s'emparant d'une âme délicate et pure, qu'elle éveille et met en transe dans des odes et toutes sortes de poésie, la possession lui fait célébrer les exploits des anciens et éduque les générations à venir. Mais celui qui s'approche des portes de la poésie sans le délire des Muses, persuadé que la technique lui suffit pour être poète, est un poète manqué, et la poésie de qui a toute sa raison est éclipsée par celle des délirants. » (245a).

Nous verrons la fois prochaine, dans la suite du *Phèdre*, comment, lors des créations intellectuelles, les procédés dialectiques viennent compléter la passion pour la connaissance et l'exaltation amoureuse.