

La République (Πολιτεία, ou Περὶ πολιτείας) est le pendant théorique de l'*Apologie* de Socrate, puisque ce dernier n'était pas en situation de discuter avec ses juges de **ce qu'est la justice** et de **la place que la cité doit réserver au philosophe** : sa situation était dramatique et les jeux globalement faits. Environ vingt ans plus tard, vers 380/375, Platon repose le problème, mais cette fois sous un angle philosophique détaché de toute urgence, sinon de toute amertume. Bien des choses ont changé depuis 399 : Platon n'est plus le disciple de Socrate mais le maître de l'Académie, un philosophe qui a déjà largement développé sa propre théorie des Idées et qui vient d'essuyer un premier échec dans sa tentative sicilienne auprès du tyran Denys de Syracuse. Il ne faudra donc pas s'étonner de trouver de grandes différences entre ce texte et ceux que nous avons lus jusqu'à présent.

Cet extrait est à situer dans la structure de la *République*, au début du livre VII : après avoir défini les trois classes hiérarchisées qui doivent composer la cité, Socrate définit le modèle d'éducation (παιδεία) à appliquer aux « gardiens de la cité ». **L'allégorie** de la caverne vient de définir sur plusieurs plans, susceptibles de permettre une lecture épistémologique, ontologique, politique et métaphysique, la difficile ascension vers le Bien de celui qu'on peut appeler le « philosophe ». Se pose alors la question de la suite de son expérience : doit-il rester « en haut », comme il en a l'intention, à contempler le ciel des Idées, ou faut-il le faire redescendre de force dans la caverne du monde, auprès de ses semblables, qui vont nécessairement se moquer de lui et le maltraiter, comme l'a été Socrate en 399 ? Quelle doit être sa fonction dans la cité ?

I/ UN DIALOGUE PLUS PLATONICIEN QUE SOCRATIQUE

A/ Un mode de discussion qui n'est plus maïeutique mais didactique

Alors que le livre I de *la République* propose encore, cette fois à propos de la justice, une progression maïeutique semblable à celle d'*Hippias majeur* et conforme à ce que nous pouvons supposer de la méthode du Socrate historique, à partir du livre II la suite du dialogue est radicalement modifiée dans un sens didactique : on peut le mesurer en particulier dans notre extrait.

1/ Le sens du dialogue est inversé : alors que dans les dialogues maïeutiques c'est Socrate qui pose la plupart des questions, c'est ici le disciple Glaucon qui interroge (τὸ ποῖον δῆ ;) et Socrate qui répond en développant sa démonstration comme un maître à son élève. La répartition de la parole en fait foi : Socrate monopolise la parole en 13 lignes contre 3 très incomplètes pour Glaucon.

2/ La formulation de Socrate est didactique et même péremptoire.

Alors que Socrate affirmait dans l'*Apologie* : ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην, « je n'ai jamais été le maître de personne », il s'exprime ici comme Platon peut le faire dans l'Académie, en exposant sa pensée dans trois répliques constituées chacune d'une seule phrase très structurée en rythmes binaires et ternaires dont on peut reconstituer les arborescences. Par exemple les deux premières sont structurées essentiellement par des infinitifs :

ἡμέτερον ἔργον [ἔστι]

ἀναγκάσαι τὰς τε βέλτιστας φύσεις

ἀφικέσθαι

ἰδεῖν

ἀναβῆναι

καὶ μὴ ἐπιτρέπειν...
τὸ αὐτοῦ καταμένειν
καὶ μὴ ἐθέλειν
καταβαίνειν
μηδὲ μετέχειν

Au début des répliques 1 et 3, les verbes des propositions principales sont conjugués au **présent de vérité générale** : ἔργον [ἔστι], νόμῳ οὐ μέλει, formulant des assertions présentées comme littéralement indiscutables, de sorte que lorsque Glaucon se risque à glisser une objection : ἔπειτ' ἀδικήσομεν αὐτοὺς καὶ ποιήσομεν κτλ, il est sèchement rappelé à l'ordre par Socrate, qui suggère qu'il n'est pas un élève très attentif, puisqu'il a encore oublié ce dont ils avaient auparavant convenu : ἐπελάθου πάλιν ὅτι...

Le Socrate qui apparaît ici semble donc loin du va-nu-pieds ironique qui « mettait en boîte » ses interlocuteurs dans quelque rue d'Athènes ou sur l'agora. Il ne peut plus affirmer qu'il « sait qu'il ne sait rien », au contraire. Socrate a manifestement cédé sa place à Platon, qui ne l'utilise plus que comme porte-parole.

B/ Une position surplombante qui elle non plus n'est plus socratique

1/ Le **dialogue** au discours direct est **inclus dans un récit** conduit par Socrate à l'intention d'un destinataire anonyme, à la différence des premiers dialogues de jeunesse, plus souvent mimétiques. On le repère dans le texte aux propositions incises rappelant les différentes étapes du dialogue : ἦν δ' ἐγώ (x 3) et ἔφη, deux verbes à l'imparfait. Cette marque de rétrospection n'est pas sans conséquence : Socrate a dans ce texte la double fonction de protagoniste, comme d'habitude, mais aussi de narrateur qui « filtre » le discours et en rapporte ce qui lui convient.

2/ Par ailleurs, il adopte dans ce texte avec Glaucon **une position surplombante de législateurs** (ἡμέτερον ἔργον τῶν οἰκιστῶν) qui élaborent une théorie politique idéale et envisagent sa réalisation avec sérieux, au futur : ἀδικήσομεν / ποιήσομεν, quitte à user de la coercition pour parvenir à imposer leurs vues : on trouve un petit champ lexical de l'obligation et de la défense, aux antipodes de l'attitude du Socrate historique : ἀνάγκασαι, μὴ ἐπιτρέπειν, ἀνάγκη.

3/ Car de fait, **la question du bonheur** à apporter aux citoyens n'est plus du tout envisagée comme elle l'était dans *l'Apologie*, où Socrate affirmait qu'il apportait ce bonheur à ses concitoyens en les interrogeant et en les poussant dans leurs derniers retranchements pour adopter un point de vue un peu plus philosophique : Τί οὖν πρέπει ἀνδρὶ πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ **παρακελεύσει** ; / ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ **εὐδαίμονας** δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι. Dans *La République* au contraire, ce bonheur (διαφερόντως εἶ πράξει) doit être imposé à la cité d'en haut, de gré ou de force (πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη), comme nous allons le voir quand nous étudierons de plus près la troisième réplique de Socrate.

Le bonheur évoqué par Socrate dans *la République* étant devenu institutionnel et coercitif, il est évident que ce dialogue développe des idées platoniciennes et non plus socratiques, selon une technique didactique qui doit probablement beaucoup aux cours dispensés à l'Académie.

II/ UN TEXTE DIDACTIQUE QUI PROLONGE L'ALLÉGORIE DE LA CAVERNE

Le texte qui ouvre le livre VII, et qui est le prérequis indispensable pour comprendre notre extrait, est indifféremment intitulé « mythe » ou « allégorie » de la caverne, selon les commentateurs. Mais si on l'examine de près, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une allégorie, c'est-à-dire d'un récit métaphorique et symbolique donnant à imaginer, par le biais de personnages, de situations et d'une évolution temporelle, des idées abstraites que l'on peut expliciter terme à terme. Dans le texte qui nous intéresse, Socrate développe essentiellement la nécessité de faire redescendre ceux qui ont pu accéder au monde des Idées, de sorte que le sens de cette allégorie est ici développé dans sa dimension essentiellement politique.

Comparant Situation métaphorique	Comparé Plans épistémologique et ontologique	Comparé Plan politique (champ lexical)
Des prisonniers enchaînés dans une caverne : ἐκείνους τοὺς δεσμώτας	Les âmes humaines prisonnières de leur corps, du monde sensible, des apparences, et de leurs erreurs de perception et de jugement.	Les citoyens dans la cité actuelle : τοὺς πολίτας.
Des ombres projetées sur les murs par des « marionnettistes »	Les illusions dont nous flattent certains manipulateurs (sophistes).	Les illusions dont nous flattent les sophistes et les démagogues.
Délivrance et ascension difficile de l'un d'entre eux ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν	Ascèse philosophique difficile mais nécessaire pour accéder progressivement au monde des Idées.	Choix par les législateurs (ἔργον τῶν οἰκιστῶν) des meilleures « pousses » (τὰς βελτίστας φύσεις) pour former de futurs philosophes.
Accès au monde supérieur de la nature et du soleil	Monde des Idées, du Beau, du Bien : ἰδεῖν τὸ ἀγαθόν	Education destinée à les faire accéder à cette σοφία : ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα μέγιστον
Eblouissement par le soleil puis accommodation à cette lumière vive et plénitude : ἰκανῶς ἴδωσιν / ζῆν ἄμεινον.	Contemplation philosophique, accès de l'âme à un monde spirituel.	Contemplation du Bien. [σοφία]
Réticence à retourner dans la caverne : τὸ καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας	Réticence à retourner dans le monde des illusions et des fausses valeurs.	Réticence à s'engager en politique , par désintéret complet pour les valeurs de la cité : μηδὲ μετέχειν τῶν πόνων τε καὶ τιμῶν. Mais obligation qui leur en est faite par la loi (νόμῳ).
Mauvais accueil réservé par les prisonniers (χείρον ζῆν) à celui qui sait à présent qu'il y a une réalité supérieure.	Impossibilité pour le philosophe de se satisfaire de ses anciennes erreurs, et hostilité de ceux à qui il voudrait ouvrir les yeux.	Dévouement des philosophes sacrifiant leur intérêt personnel pour créer les conditions du bonheur dans toute la cité : ἐν ὅλῃ τῇ πόλει, ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

III/ QUELLE CONCEPTION POLITIQUE ?

Pb : Comment établir une cité juste, qui garantisse le bonheur et la paix à chacun ? C'est la dernière réplique de Socrate (l.11-16) qui en fixe les conditions dans notre extrait.

A/ Une juste place pour chacun

1/ Un principe organisateur

- Dans cette réplique, la loi (νόμος) est d'abord au datif d'intérêt, complément de l'expression impersonnelle μέλει, puis elle devient sujet des verbes μηχανάται et καταχρήται. Par ailleurs, les trois participes présents qui structurent les quatre dernières lignes, συναρμόττων, ποιῶν et ἐμποιῶν, sont apposés à ce sujet [νόμος] sous-entendu. Cette prédominance syntaxique est l'exacte traduction de sa prédominance dans la cité platonicienne.
- Ces verbes transitifs à la voix active ou moyenne indiquent que cette loi accomplit elle-même un certain nombre d'actions : elle réunit les citoyens (συναρμόττων τοὺς πολίτας) et forme la future classe dirigeante (αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας). Mais elle fait aussi en sorte que les autres agissent, ce qu'expriment des verbes factitifs, indiquant qu'on *fait faire* : μηχανάται τοῦτο ἐγγενέσθαι, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις.

2/ Quelle action des citoyens dans cette structure politique ?

- L'objectif est d'obtenir une cohésion, un ensemble, ce qu'exprime le préfixe συν- présent dans le verbe συναρμόττων et le nom σύνδεσμον (qui reprend en figure étymologique la métaphore des prisonniers de la caverne : τοὺς δεσμώτας). La racine du premier verbe suggère une harmonie, tandis que celle du second évoque plutôt une ligature, donc une contrainte. Cette cohésion est aussi exprimée par l'adjectif ὅλη [τῆ πόλει].
- Mais cohésion ne signifie surtout pas aplanissement des différences : le principe de la cité platonicienne est articulé sur le couple ἕκαστος/τὸ κοινόν, individualité/collectivité. Comme Platon l'a explicité dans les livres précédents, la cité idéale doit être structurée en trois classes, correspondant chacune aux capacités de chacun : ἦν ἅν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὄσιν ὠφελεῖν. Dans cette cité, la justice tient donc au devoir qui s'impose à chaque individu, gardien, auxiliaire ou producteur, d'exercer l'emploi pour lequel il est le plus apte (δυνατοὶ), en restant à sa place, et en se rendant utile aux autres (ὠφελεῖν).
- Le principe de réciprocité est exprimé ici par le préfixe μετα- dans l'infinitif μεταδιδόναι et par le pronom ἀλλήλοις : les deux mots indiquant des échanges dans les deux sens.

3/ Quelle place pour les philosophes dans cette cité ?

- Ils sont d'emblée définis par deux **superlatifs de supériorité**, comme « les meilleures natures » (τάς τε βελτίστας φύσεις), les « pousses » les plus prometteuses et les plus capables d'accéder à « l'étude la plus noble » (τὸ μάθημα μέγιστον), la philosophie.
- Mais ils sont redevables à la loi de ce choix et de cette promotion, de sorte qu'elle exerce sur eux une contrainte et est en position d'exiger de leur part un sacrifice de leur propre intérêt, au nom de l'intérêt collectif et de la reconnaissance qu'ils lui doivent. C'est le sens du champ lexical de l'obligation et de la défense que l'on retrouve à tous les niveaux du texte, dans les répliques de Socrate comme dans celles de Glaucon (*citez le texte*). Ainsi, les philosophes jouiront d'une position supérieure, mais qui relèvera du sacerdoce, parce qu'il est important d'éviter grâce à leur dévouement les vices des régimes politiques actuellement existants.

B/ Quelle est la nature d'une telle πολιτεία ?

Platon commence à esquisser ici ce qui va maintenant l'occuper dans le livre VIII, un passage en revue des régimes politiques, qu'il va classer en cinq catégories organisées du meilleur au pire : aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie. Nous pouvons dès à présent en percevoir les contours :

1/ Le régime qu'il préconise est une **aristocratie** de l'esprit (gouvernement des meilleurs), comme en témoignent les superlatifs accordés aux philosophes, que nous avons relevés plus haut. Cette aristocratie n'est pas une monarchie, puisqu'il s'agit de former **des** philosophes : τὰς φύσεις οὐ τοιούτους ἄνδρας sont des pluriels.

2/ Ces philosophes n'ayant personnellement aucune envie, selon les termes de l'allégorie de la caverne, de redescendre et de participer aux charges mais aussi aux honneurs, πόνων τε καὶ τιμῶν, la cité doit en principe être à l'abri de la **timocratie**, un régime dans lequel le principal mobile est la recherche des honneurs et des récompenses, de ce qui a du prix.

3/ Il ne s'agit pas non plus que dans cette cité une seule classe profite de conditions de vie favorables (ἐν τι γένος διαφερόντως εὖ πράξει), ce qui serait le cas dans une **oligarchie**, le gouvernement de quelques riches privilégiés.

4/ Mais même si c'est la cité tout entière (ἐν ὅλῃ τῇ πόλει) qui doit trouver ce bonheur, il n'est pas question pour autant que n'importe qui se mêle de n'importe quoi, et en particulier des affaires publiques : chacun à sa place et selon ses compétences (ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὠφελεῖν), ce qui pour Platon ne correspond pas au mode de fonctionnement **démocratique**.

5/ Enfin l'exercice de la force, s'il est nécessaire (πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ), est réservé aux législateurs (ἡμέτερον ἔργον τῶν οἰκιστῶν ἀναγκάσαι) et à la loi (νόμῳ), et non pas à un homme porté au pouvoir par le peuple, ce qui correspondrait à la définition de la **tyrannie**. Même les philosophes doivent se soumettre à cette coercition, pour qu'on ne risque pas de voir ce régime politique idéal dégénérer dans ce qu'il y a de pire pour Platon.

Il faut citer le texte bien connu de *La République* (473 de) pour conclure provisoirement :

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant combien ces paroles heurteraient l'opinion commune. Il est en effet difficile de concevoir qu'il n'y ait pas de bonheur possible autrement, pour l'État et pour les particuliers.

Un tel programme est-il réalisable ? L'expérience même de Platon, avec ses trois échecs en Sicile, lui a appris que non, ce qui ne fait pas pour autant de ce texte une pure utopie. Il faut de toute façon signaler l'importance majeure de cette œuvre, qui fonde la philosophie politique et qui sera prolongée par Platon lui-même dans *Le Politique* et *Les Lois*. Puis viendront Aristote, Cicéron (cf le texte de la *République* expliquant pourquoi il faut s'engager en politique), Machiavel, Hobbes, et bien d'autres. A vous d'élargir avec votre cours de philo !