



Platon
Commentaire de la *République*, livre V-VI-VII

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur <https://philopsis.fr>

[...]

Livre VII

L'allégorie de la caverne est une sorte de récit qui comprend plusieurs moments

I/ 514a-515c : « Représente toi d'après cette épreuve <toioutô pathei> notre nature relativement à l'éducation et l'absence d'éducation [sur paidia, voir *Lois*, VII, 788a1-2].

L'allégorie est de lecture difficile pour la raison suivante : non seulement elle parle par symboles et appelle une interprétation, mais elle nous offre une double perspective sur la scène qu'elle présente : elle nous parle du séjour dans la caverne, elle nous parle de ce que les hommes de la caverne appellent le réel et comprennent du réel (d'eux-mêmes et de tout ce qu'ils voient), donc elle doit, en un sens, porter à la parole leur compréhension du réel (et en ce sens coïncider avec leur compréhension du réel) ; mais en même temps, elle ne peut

évidemment pas exprimer cette compréhension du réel dans les termes mêmes des prisonniers, car ce ne serait plus penser la connaissance du premier genre, ce serait pratiquer la connaissance du premier genre, et cela n'aurait aucun intérêt philosophique ; Socrate et Glaucon parlent des prisonniers, de leur vie, de leurs croyances, de leurs illusions d'un point de vue qui est supérieur au leur et qui est le point de vue de la *dianoia*.

Dans ce premier moment de l'allégorie, les « hommes » sont nommés sous trois espèces.

Ils sont nommés d'abord en qualité de prisonniers enchaînés (1)

Ils sont nommés ensuite en qualité de porteurs des objets fabriqués qui dépassent du muret (2)

Ils sont nommés enfin en qualité de « statues d'hommes » faisant partie des objets fabriqués (3)

D'où une première incertitude. De deux choses : ou bien Platon identifie les humains aux hommes enchaînés, jambes et cou ligotés, et les porteurs des objets fabriqués qui dépassent du mur et aussi les statues d'homme désignent, malgré leur nom, une autre réalité que l'homme (certains pensent ainsi que les porteurs d'objets fabriqués sont des démons semblables à ceux qui, dans le *Timée*, fabriquent les vivants ; mais cette lecture n'est pas convaincante : le divin platonicien est étroitement apparenté aux formes noétiques). Ou bien Platon, en nommant trois fois les hommes, désigne à chaque fois les humains, mais en soulignant la multiplicité inhérente à la nature de l'homme. Cette hypothèse se dédouble elle-même : ou bien cette multiplicité est une multiplicité inhérente à chaque homme vivant dans la caverne ou bien cette multiplicité est celle des rôles qui se distribuent entre les humains

Il y a un signe en faveur de la première lecture : quand Glaucon s'exclame : « tu décris de bien étranges prisonniers » en pensant, semble-t-il, aux hommes qui ont le cou et les jambes dans des chaînes, Socrate lui répond : ils nous ressemblent. Mais ce signe ne fait pas preuve : au moment où Glaucon fait son commentaire (qui n'est pas d'ailleurs lui-même nécessairement approprié à ce que Socrate veut faire comprendre), Platon a déjà parlé des trois figures de l'homme, et le terme « les prisonniers » pourrait désigner l'homme de la caverne, en son triple visage.

Seconde incertitude : les hommes enchaînés voient des ombres. Ces ombres, ce sont, dit Socrate, 1/ « leur ombre », cad l'ombre à laquelle ils s'identifient et que chacun appelle « moi », 2/ l'ombre des autres hommes, l'ombre que j'appelle « toi » mais aussi lui ou elle, Socrate ou Alcibiade, 3/ l'ombre des objets transportés, dont Platon prend soin de dire que ce sont des objets fabriqués. Ou bien les ombres que j'appelle *moi, toi, lui* ou *elle* font partie des ombres des objets transportés et en ce cas sous le n° 3/ il faut penser non pas l'ombre de tous les objets transportés mais seulement l'ombre des objets transportés qui ne sont pas « statues d'hommes ». Ou bien les ombres que j'appelle moi, toi, lui ou elle sont l'ombre des corps enchaînés (1) et les hommes perçoivent, outre l'ombre de leur corps enchaînés, l'ombre de tous les objets fabriqués, statues d'hommes (3) et d'animaux.

La fin du passage paraît trancher le débat en faveur de la première hypothèse : si les hommes dans la caverne identifient le vrai avec l'ombre des objets fabriqués, alors l'ombre qu'ils appellent « moi », « toi », « lui » ou « elle » ne peut être que l'ombre renvoyée par certains des objets fabriqués. Ce qui est pour chacun son identité n'est somme toute qu'une identité « fabriquée » et pour ainsi dire statufiée et ne recouvre qu'une partie de ce qu'il est ; l'homme de la caverne n'appréhende ni ce qui dans l'homme est de l'ordre du regard, ni de ce qui dans l'homme est de l'ordre du porteur qui marche

Troisième incertitude, concernant cette fois le passage sur la parole

[Signalons d'abord une difficulté d'établissement du texte dans le passage qui a été traduit par : « s'ils avaient la possibilité de discuter les uns avec les autres, n'es tu pas d'avis

qu'ils considéreraient comme des êtres réels les choses qu'ils voient ». L'idée serait plutôt : ne prendraient-ils pas l'habitude, les choses présentes <ta paronta> ou les choses qui passent <ta parionta> étant les mêmes, de nommer ce qu'ils voient. Comme Platon parle ici du langage, il est vraisemblable qu'il vise ici la nomination à laquelle donne lieu la récurrence du semblable plutôt que l'attribution aux ombres de la qualité d'être].

La parole apparaît en trois occurrences : la 1^e et la 3^e sont liées entre elles mais non pas liées à la 2^e : 1/ « parmi ces porteurs, et c'est bien normal, certains parlent [font entendre des sons], d'autres se taisent » ; 2/ s'ils avaient la possibilité de dialoguer les uns avec les autres... » ; 3/ « Et que se passerait-il si la prison recevait aussi un écho provenant de la paroi d'en face ... ». Ou bien les points 1 et 3, d'un côté, 2, de l'autre, sont séparés et ne font pas sens l'un avec l'autre. Ou bien ils vont ensemble et il s'agit alors de comprendre que la parole humaine relève de trois niveaux. Le premier est le niveau phonatoire : pour parler, il faut d'abord proférer des sons. Le second est le niveau sémantique. Pour parler, il ne faut pas seulement qu'il y ait phonè, il faut qu'il y ait une phonè semantikè (Aristote) ; selon Socrate, la phonè devient phonè semantikè au moment où se fait le dialogue, au moment où les hommes discutent les uns avec les autres et se font entendre les uns aux autres leur voix. Le troisième est le niveau interprétatif ; quand les hommes parlent, quand leur voix est devenue phonè sèmantikè, ils ont aussi une certaine entente de ce que parler veut dire, une certaine entente de ce qui est nommé ou visé par la parole. Or ce que nous voyons apparaître, sur ce plan, c'est une méprise. La voix humaine émane du « porteur » des objets fabriqués ; or ce porteur est invisible ; la voix, les hommes la perçoivent comme venant des ombres qui leur font face, cad des ombres des objets fabriqués, ils la perçoivent comme provenant de cette ombre que chacun appelle « moi » et comme se rapportant à l'ombre dont on parle. Or ce n'est pas « moi » qui parle, mais le porteur marchant, la parole ne vient pas du moi mais de ce qui porte le moi et la parole ne consiste pas seulement à désigner des ombres : elle vise l'essence.

De ces analyses, il résulte que le second terme de l'alternative proposée ci-dessus doit être préféré. Platon dit en 515c : « de tels hommes considéreront que le vrai n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués ». Les hommes dans la caverne ne connaissent d'eux-mêmes et des choses que les ombres des objets fabriqués. Mais cela ne veut pas dire que ce qui existe et ce qui a lieu dans la caverne se réduise à l'ombre des objets fabriqués. Et cela ne veut en particulier pas dire que l'homme de la caverne soit seulement ce qu'il voit de lui ou croit être, cad ce qu'il perçoit comme ombre sur le fond de la caverne. Il est plus que ce qu'il croit être ; il y a en lui une profondeur qui lui est dissimulée, il se prête à lui-même une certaine unité (dont le moi est le symbole) mais c'est une fausse unité, une unité de méconnaissance ; l'homme doit découvrir sa profondeur, sa diversité mais aussi l'unité ou l'harmonie de sa diversité (quand il découvre sa diversité, c'est toujours d'abord en mode de conflit, comme le montre l'histoire de Léontios).

Sur ces prémisses, on peut donner deux orientations à la lecture de l'allégorie, et il n'y a pas à choisir entre elles, car elles peuvent se conjindre et se compléter.

Si on la lit comme une image de l'homme, de la condition humaine, on cherchera à la rapprocher de la présentation par Platon des trois parties de l'âme.

Si on la lit comme une image de la condition historique de l'homme à une certaine époque et sous un certain régime politique, alors on la rapprochera plutôt de ce que Platon nous dit dans les pages qui précèdent sur la démocratie athénienne et l'éducation qui pervertit le naturel philosophe.

Dans la première lecture, on dira :

1/ L'homme est d'abord celui qui s'identifie à une image qu'il appelle *moi*, qui identifie les autres à des images qu'il appelle *toi*, *lui*, ou *elle*, qui réduit la réalité à des images. Or le

rapport à l'image est essentiel au désir humain. L'homme de l'image peut être rapproché de ce que Platon appelle *epithumia*

2/ L'homme est aussi le regard qui perçoit les images et l'oreille qui perçoit l'écho de ce qui est dit, il est donc une âme et une âme qui, pour reprendre la formule du *Théétète*, perçoit les communs, mais une âme qui est d'abord incapable de se tourner vers soi et de se connaître, et qui est incapable de se tourner vers ce qui est plus haut dans la caverne). Avec ce regard et cette entente, nous aurions une dimension qui relève de la partie rationnelle de l'âme, mais une partie rationnelle qui s'ignore elle-même.

3/ L'homme est enfin un corps, animé, un corps en mouvement (qui demeure caché à lui-même), et ce mouvement peut s'entendre en plusieurs sens

a/ Les hommes perçoivent le mouvement des ombres, ils sont donc convaincus que les choses se meuvent. Mais ce qu'ils ne voient pas, c'est que, si elles se meuvent, c'est (au moins en partie) parce qu'ils les meuvent, que les choses sont mises en mouvement par leur propre agitation, ils ne voient pas qu'ils ont une existence in-quiète, mue par les passions et que l'agitation de cette inquiétude multiplie le mouvement des choses (Platon dit ailleurs que l'homme qui tourne sur lui-même et qui est pris de vertige voit les choses tourner autour de lui donc leur attribue illusoirement son propre mouvement). Inversement les êtres de notre séjour s'immobilisent et s'ordonnent pour l'âme qui sait les percevoir à la lumière de la raison.

b/ Ce mouvement est ambivalent : il est l'origine de toutes les passions vaines et en particulier des passions politiques. Mais il est aussi le signe que quelque chose d'essentiel manque et doit être cherché ; si une libération est possible, c'est parce qu'il y a, dans la caverne, et malgré l'immobilisation de l'âme, du mouvement. Ce mouvement est d'abord tourné vers les passions vaines mais il peut aussi devenir colère contre soi, et arracher l'âme à son enchaînement. Cette dimension serait celle du *thumos*

Dans la seconde lecture (Monique Dixsaut), on fera valoir que 1/ l'espace de la caverne est un espace social où prévalent conventions et artifices ; 2/ l'enchaînement n'est pas un état naturel mais le produit d'une culture perverse reçue dès l'enfance ; 3/ les porteurs défilant derrière le mur et qui sont appelés « faiseurs de prestiges » seraient les sophistes (le terme de « faiseurs de prestiges » est appliqué par Platon aux sophistes en *Sophiste* 235b) ou plus généralement tous ceux qui produisent des images, cad qui produisent, d'une façon ou d'une autre, une interprétation de la réalité qui sera adoptée par la plupart des membres d'une société donnée. Les *objets fabriqués* représenteraient la réalité interprétée, nommée, évaluée par leurs porteurs ; de cette réalité interprétée, la plupart ne perçoivent que l'ombre, pensant qu'il s'agit de quelque chose qui va de soi, ignorant l'interprétation qui lui a donné naissance.

Dernier point que souligne Heidegger.

Quelle que soit la part de l'interprétation (d'une interprétation qui s'ignore elle-même) et de l'illusion dans le rapport des hommes de la caverne à eux-mêmes et aux choses, Platon dit : « de tels hommes considéreraient que le vrai <to alèthès> n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués » ; ce qui est important ici, ce n'est pas seulement qu'ils soient dans l'illusion, mais c'est aussi et surtout qu'il se rapportent à quelque chose qu'ils tiennent pour la vérité. Pour se tenir dans l'illusion, il faut nécessairement être concerné par la vérité, avoir d'une façon ou d'une autre, et même en mode déficient, le souci de la vérité. D'où le commentaire de Heidegger : « le hors retrait de quelque chose à quoi l'être humain se rapporte fait partie du Dasein de l'homme » (H, 46) ; et c'est parce qu'ils se tiennent dans la vérité que se pose non seulement *pour nous*, mais aussi, dans une certaine mesure, pour eux, prisonniers, la question : ce qui est tenu pour vrai est-il vrai ? sommes-nous fondés à tenir pour vérité ce que nous tenons pour vérité ? (Il ne peut donc pas s'agir, dans la *paideia* de faire entrer dans le souci

de la vérité celui qui n'aurait pas le souci de la vérité, mais d'orienter vers le vrai ce souci de la vérité).

A cette question, Platon répond en distinguant deux « espaces » : *to prosthen*, ce que les prisonniers voient devant eux, et *to opisthen*, ce qui est derrière eux, dans leur dos (le feu, les figurines) ; ce qui se tient dans leur dos leur est dissimulé et en même temps que ce qui se tient dans leur dos quelque chose qui n'est ni devant eux ni dans leur dos mais pour ainsi dire traverse l'ensemble : la lumière (H distingue à juste titre dans la scénographie de la caverne *to pur* (le feu, lux) et *to phôs* (la lumière, lumen). Être homme : se tenir dans ce qui est hors retrait mais aussi se tenir dans ce qui est en retrait.

Toute grande pensée philosophique se tient devant cette énigme : l'homme se tient dans la vérité mais prend des lubies ou des balivernes pour la vérité. Platon exprime cette situation en disant : il ne s'agit pas de donner la vision à des yeux aveugles, mais d'orienter des yeux par nature voyants dans la bonne direction ; Descartes l'exprime en disant : la vérité est une notion si transcendentale claire qu'il est impossible de l'ignorer, mais une méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité, car sans méthode, il est inévitable de prendre des balivernes pour la vérité. Heidegger commentant Platon : les prisonniers sont placés depuis l'enfance devant le hors retrait, « mais pas devant ce qui est hors retrait en tant que tel. Ils ne savent pas que ce qui est hors retrait, et à quoi ils sont attachés, est hors retrait ni comment il l'est – ils ne savent pas que là, quelque chose l'ouvert sans retrait a lieu » (H 56)

II/ Second moment de l'allégorie : le désenchaînement

« Egarement » traduit *aphrosunè*. *Aphrosunè* s'oppose à *phronèsis* [la connaissance, le rapport au vrai] et à *sôphrosunè*

Le terme *phusei* a donné lieu à plusieurs interprétations que le traducteur présente note 5 p. 675 : aveu d'ignorance ; retour à la condition naturelle de l'homme ; le traducteur lui-même interprète le terme *phusei* « en rapport avec le verbe qui suit (*sumbainoi* c6), le sens étant que cette libération serait accidentelle et suivrait le cours hasardeux des choses », d'où la traduction « dans l'éventualité où dans le cours des choses il leur arriverait ce qui suit ». Heidegger donne une lecture qui est à certains égards l'inverse : « Vois ce qui a nécessairement lieu par là <avec cette délivrance> ». Ces deux lectures ne sont pas incompatibles. L'homme est par nature enchaîné dans la condition du prisonnier, mais il est inévitable, car cela fait aussi partie de sa nature, qu'il perde, un jour ou l'autre ses chaînes (comme on dit perdre ses illusions), qu'il soit décillé à un moment ou à un autre sur ce qu'il tenait jusqu'alors pour incontestable et évident. Cela peut avoir lieu dans l'interrogation socratique, lorsque, par exemple, un Polos découvre qu'il ne peut pas se fier à sa conviction sur ce qui est juste et injuste, puisque son propre *logos* le contredit. Mais cela peut aussi avoir lieu en dehors de l'interrogation socratique : je découvre que ce que je tenais pour beau est aussi laid, juste, injuste, un, multiple. Ou bien j'avais la conviction que j'étais un roi glorieux et je découvre brutalement que je suis *miasma*, souillure et qu'il ne me reste plus qu'à me crever les yeux et à partir en errant sur les chemins de la Grèce. Ou bien j'avais la conviction que j'étais aimé et puis je découvre que je ne l'étais pas tant que cela. Je me réveille, je sors de mon rêve ; il est inévitable que chacun, à un moment ou à un autre se réveille du sommeil de l'opinion, mais le moment où cela survient est contingent. Et puis l'essentiel n'est pas le réveil mais ce que nous allons faire de ce réveil : soit un éveil, soit seulement un moment de désorientation précédant la reprise du sommeil.

Ce réveil est aussi une mise en mouvement : le désenchaîné se lève [subitement <*exaiphnès*> indique une surprise et l'idée que le désenchaîné est brusquement arraché à la sécurité que lui donnaient ses convictions ; c'est quelque chose qui lui tombe dessus, qui n'a pas été désiré, attendu, préparé, et en conséquence l'événement ne se prolonge

en aucun effort, aucune élaboration, aucune habitude comme celle que Platon présente au 3^e moment], il retourne la tête, marche, regarde vers la lumière. Il cherche à s'orienter.

Dans le premier moment il y avait déjà du mouvement, mais le mouvement d'avant et celui qui a lieu maintenant ne sont pas identifiables.

Dans le premier moment de l'allégorie, l'homme rêve. Il est donc dans l'immobilité du sommeil (que l'enchaînement symbolise) ; c'est lui qui crée les images de son rêve (qu'il ne reconnaît pas comme des images ; et c'est pourquoi il voit les ombres et non pas les objets fabriqués ; voir les objets fabriqués, ce serait reconnaître l'image comme image ou la fiction comme fiction), et c'est lui aussi qui crée le mouvement des images de son rêve ; et il attribue aux images le mouvement dont il est lui-même l'auteur ; le mouvement du monde est la projection de son agitation. Et puis il s'éveille brusquement. Et comme l'homme qui s'éveille, il passe du rêve à la perception, de l'immobilité au mouvement. Ce n'est plus le mouvement impersonnel de la vie inconsciente de l'âme, c'est le mouvement déjà libre d'un homme que les événements contraignent à chercher l'orientation (et qui pour la première fois se découvre désorienté).

Qu'est-ce qui se découvre à lui, au moment où il se réveille ? ce n'est pas « quelque chose de plus » (au sens où il y aurait, par exemple, un simple élargissement quantitatif : plus d'ombres offertes au regard), ce n'est pas non plus « quelque chose d'autre », au sens où il y aurait passage d'un lieu à un autre ou d'un paysage à un autre. Au moment où ce qui était « derrière » entre dans son champ de conscience, il découvre qu'il y a une autre façon de voir ou de comprendre les ombres que celle qui était la sienne dans le sommeil, et qui consiste à les comprendre comme des ombres. Mais pour que cela s'accomplisse, il faudrait que le désenchaîné s'oriente ; or il est ébloui et est incapable d'examiner (kathoran) ce qui s'offre à son regard éveillé. Nous, nous savons qu'il est « un peu plus proche de ce qui est <mallon ti egguterô tou ontos> », qu'il est tourné vers ce qui est davantage étant <mallon onta>, qu'il voit plus droit « orthoteron blepoi>. Mais lui est tout entier dans son éblouissement et sa désorientation et incline à penser que ce qu'il voyait auparavant <ta tote orômena> était plus vrai <alesthetera> que ce qui lui est montré à présent <ta nun deiknumena>.

D'où l'échec du désenchaînement : « Ce retrait [des chaînes] reste extérieur, il ne saisit pas l'homme dans son soi-même le plus propre. Seul l'environnement change sans que son état intime, sa volonté soient transformés. Après avoir été délivré, le prisonnier a certes une volonté, mais c'est une volonté de retourner dans les chaînes. Voulant ainsi, il veut ne pas vouloir : il ne veut pas participer lui-même à sa libération... » (H 55).

3/ Troisième moment de l'allégorie : l'anabase

Ici a lieu la libération proprement dite, non plus le désenchaînement dans la caverne mais la montée hors de la caverne vers la lumière du jour. Il n'est pas question d'un premier pas, puis d'un second, d'un progrès. Ce sont deux mises en mouvement discontinues, l'une a lieu dans la caverne et échoue, l'autre est d'emblée une anabase, une ascension hors de la caverne et elle conduit à la plus haute excellence humaine, la contemplation du bien. Au moment où la seconde commence, rien ne paraît retenu de la première, comme H 60 le souligne : « que la première tentative de libération ne soit plus renouvelée se voit avant tout dans le fait que la lumière et le feu dans la caverne sont à présent tout simplement passés sous silence ». Il y aurait un désenchaînement sans metanoia (à l'intérieur de la caverne) et un désenchaînement qui commence par une metanoia et qui est d'emblée hors de la caverne, non pas d'emblée dans l'ouvert mais d'emblée dans le chemin vers l'ouvert. D'où les conséquences suivantes :

1/ La remontée commence au moment où le prisonnier est « tiré par la force » ou « avec violence <bia>. Sans doute y a-t-il aussi une certaine violence dans le premier désenchaînement (« contraint de se lever subitement »), mais ce n'est pas la même que dans le second. La

violence du premier est la violence d'un événement conduit par le cours des choses, une violence destinale, tragique, qui me tombe dessus sans que je l'ai voulu, à l'encontre même de ce que j'ai voulu, et c'est aussi une violence impersonnelle, que j'attribue au destin (en vérité je ne l'attribue à la puissance impersonnelle du destin qu'aussi longtemps que je n'ai pas compris qu'elle vient de mon propre fond, de l'agôn qui se joue en moi de la servitude et de la liberté, de la vérité et de l'illusion : le destin s'efface au moment où je comprends que *theos anantios*). Par contraste, la violence du second désenchaînement serait d'abord la violence, en celui qui va se libérer, de son désir de la vérité et de la liberté, et puis la violence du processus maïeutique qui assiste et favorise son accouchement ; ou en d'autres termes la violence du logos qui trame la recherche la vérité (la première violence est celle d'une parole oraculaire qui me surplombe et qui n'est pas commensurable à ma parole humaine, la seconde est celle d'un dia-logos où ma parole humaine se mesure à d'autres paroles humaines et se découvre ainsi soumise à la mesure de la vérité). On peut donc dire que le second désenchaînement a lieu dans un champ interpersonnel, intersubjectif (par contraste avec la solitude du premier) (et cela nous rappelle que les hommes ne peuvent se sauver qu'ensemble et que si la philosophie reste, comme elle le doit dans un mauvais régime politique, une affaire privée, elle ne peut atteindre son sommet).

Même si la violence est celle de son propre désir, le libéré souffre et il y a alors comme un refus ou un mouvement de refus.

2/ La remontée est une habitation, une familiarisation, H 61 commente : « pas tant avec les choses qu'avec et la lueur et la clarté elle-même. Familiarisation progressive : le libéré préfère toujours d'abord, alors même que son désir le conduit vers la lumière, ce qui a le plus de rapport à l'obscurité initiale : ombres, d'abord, images, puis les êtres eux-mêmes (nous avons ici un écho de la distinction entre la *dianoia* et la *noësis*), puis la lumière : la lumière blafarde des étoiles ou de la lune, puis la lumière éclatante du soleil, d'abord dans ses manifestations <phantasmata> sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger [littéralement : une autre place <*allotria hedra*>], enfin en lui-même <*auton kath'hauton*> dans son lieu propre <en tē autou chōra>, tel qu'il est <*oios esti*>. Toutes ces formules soulignent que c'est le terme de l'ascension dialectique qui est ici atteint, cad l'idée du bien.

Puis vient une étape qui paraît être l'analogue symbolique de la dialectique descendante (516b) : « il en inférerait » [il en viendrait à la conclusion <*Sullogidzoito*> : c'est le verbe qui a donné le terme de syllogisme. Autres occurrences dans *Rép.* : II, 365a8, VII, 531d2, X, 618d6] au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années » : le soleil est l'ordonnateur du visible comme le bien est l'ordonnateur de l'intelligible.

Et cette dialectique descendante se poursuit jusqu'au sensible, cad jusqu'au séjour dans la caverne.

Cette descente est d'abord de l'ordre du souvenir (516c) : « se remémorant sa première habitation... » <*anamineiskomenon*>. Ce verbe a même radical que le nom *anamnēsis* ; dans un cas nous avons un souvenir du sensible dans l'intelligible, dans l'autre un souvenir de l'intelligible dans le sensible. Et ce souvenir de la caverne avive la conscience de son bonheur et du malheur de ceux qui sont restés dans la caverne. Ce bonheur du libéré s'exprime à travers une référence homérique (516 d) : « ... étant aide laboureur, être aux gages d'un autre homme, un sans terre... » : le passage de l'*Odyssée* est déjà cité (plus complètement) au début du livre III (386 c) (GL donne, on ne sait pourquoi une traduction différente dans les deux cas) : Achille compare sa condition glorieuse de roi des morts à la condition modeste d'un vivant qui serait journalier au service d'un pauvre laboureur, et il dit que la condition très modeste d'un vivant lui paraît incomparablement préférable à la condition glorieuse d'un mort. A la première occurrence de la citation, Platon blâme un propos qui ne peut qu'affaiblir le courage des guerriers. A la seconde, le ton est différent : la parole d'Achille donne quelque chose à penser

dès le moment où on l'interprète, en donnant à l'idée de royaume des morts un autre sens que celui de la religion populaire : être roi des morts, c'est être roi dans la caverne parmi les prisonniers, et comme Achille, il faut reconnaître que la condition d'un homme très modeste mais éveillé et libre est de beaucoup préférable à la condition d'un homme endormi et enchaîné, régnant sur des hommes eux aussi endormis et enchaînés.

Puis la descente se fait dans l'ordre de la vie. A l'habitué à la lumière répond, en retour une habitude à l'obscurité du fond de la caverne, une habitude qui ne peut jamais être complète (comme le montre le portrait du philosophe du *Théétète*) et qui suscite toujours les railleries des habiles du fond de la caverne. La violence que lui opposent ceux qu'ils tentent de libérer de leurs liens rappelle le second moment de l'allégorie, le réveil qui ne devient pas un éveil.

517b. Ici commence l'interprétation par Socrate de l'allégorie de la Caverne.

« C'est cette image... » <tautèn tèn eikona>. Ce terme est apparenté au nom que Socrate donne au pathèma très psychés correspondant au premier segment : eikasia. L'analogie du bien et du soleil, la ligne divisée, l'allégorie de la caverne relèvent d'une iconologie. Les réalités les plus élevées sont appréhendées à travers les icônes que l'esprit se donne pour les penser. Cela confirme que le premier segment comme le troisième sont absolument nécessaires à la vie de l'esprit. Et la suite le souligne encore. Le séjour dans la prison <tèi tou desmôteriou oikesi> est l'image du séjour des hommes sous la voûte céleste <tèn di'opseôs phainomenèn hêdran>. En principe l'image est inférieure à ce qu'elle est l'image (comme la peinture du lit est inférieure au lit). Mais ici l'image ne capte pas l'esprit dans un ordre inférieur de réalité, c'est exactement l'inverse : elle permet à notre regard, à notre esprit, de s'élever : nous nous donnons une image de notre séjour, et cette image (la caverne) nous permet de comprendre que ce séjour lui-même est une image d'une réalité plus haute, le topos noëtos et elle nous aide à nous élever vers cette réalité plus haute. La mimésis fait partie de la constitution de l'être (les réalités sensibles sont une imitation des réalités intelligibles) et l'esprit humain ne peut s'élever à la compréhension de l'être qu'en répétant dans ses propres opérations cette mimétique ontologique. Une mimétique « noétique » fait réplique à la mimétique ontologique. Nous avons là une nouvelle preuve que le premier segment a toute son importance. ».

Socrate soutient à la fois que 1/ l'idée du bien appartient au connaissable, qu'elle est la clé de voûte de tout le connaissable [Heidegger commente : « Dans le domaine du connaissable, l'Idée du bien est la visibilité qui accomplit tout paraître et qui en conséquence n'est perçue qu'en dernier lieu, et cela de telle sorte que c'est à peine si elle est elle-même proprement vue »], 2/ la pensée par images et imitation mise en œuvre depuis la fin du livre VI nous donne, non pas un savoir, non pas une opinion (avec la confiance <pistis> qui l'accompagne, mais une conjecture (l'image est conjecturale - eikasia est parfois traduit par conjecture, puisqu'elle ne donne pas la chose même mais ce qui est à la ressemblance de la chose), 3/ la conjecture devient ici espérance : elle prend une dimension pratique (l'enjeu n'est pas seulement de connaître mais de conduire sa vie) et elle implique une confiance qui anticipe, au moins sur le plan subjectif, le savoir.

Ce qui est espéré, c'est que la destination humaine soit bien ce que l'allégorie donne à penser en image : une ascension vers la lumière, vers le bien, ce qui est espéré, c'est aussi que cette ascension soit possible entre naissance et mort du moins pour ceux qui deviendront les gardiens de la cité juste. Mais Socrate ajoute : « seul un dieu sait peut-être si cette espérance coïncide avec le vrai ». L'homme doit être devenu un dieu ou accompagner les dieux, après sa mort, après sa condition d'incarnation, pour que cette espérance devienne savoir. Kant : au plus élevé de la raison, il y a la question : que m'est-il permis d'espérer ? danger d'une espérance qui se prend pour un savoir.

« on doit en conclure... » <sullogistea> ; forme apparentée à sullogidzoito, rencontré en 516b. On est tenté de distinguer ou même d'opposer ce qui relève de la vue ou de l'intuition et ce qui relève du logos. Cette lecture n'est sans doute pas juste : Platon ne sépare pas le voir opérant dans l'intelligible du logos et de son travail de tissage et de discrimination (comme Descartes ne sépare pas intuition et raison). Il ne s'agit pas ici de la conclusion d'un raisonnement mais plutôt d'une vue, qui est logos et qui voit à la fois l'idée de bien et sa causalité vis-à-vis de tout ce qui est droit et beau (usage voisin chez Aristote avec le verbe suntheorein : celui qui voit à la fois l'organisation du vivant qu'il examine et la puissance démiurgique de la nature, celui éprouve une joie inexprimable.

« ...elle qui a engendré la lumière et le souverain de la lumière, elle qui, dans l'intelligible, étant elle-même souveraine... ». C'est le même mot (kurion/kuria), qu'il faut donc traduire de la même façon. Analogie : le visible est à l'intelligible ce que le soleil est à l'idée du bien ; et le soleil est à l'idée du bien ce que la lumière est à la vérité et l'intellect

517d : « ... polémique au sujet des ombres de ce qui est juste ou encore des figurines dont ce sont les ombres... ». Ces termes reprennent la scénographie de l'allégorie : le premier terme (les ombres) reprend littéralement celui que Socrate emploie au début de l'allégorie ; le second <agalmata> est nouveau, mais correspond manifestement à ce que Socrate a appelé plus haut <andriantas>. <andriantas> = statues d'hommes] ; <agalmata> = statues des dieux ou, par extension, toute statue [voir aussi *Banquet* 216d ou bien *Ménon*, dans le passage sur les statues de Dédale]. Selon le commentaire de GL, les ombres, ce sont les décisions humaines, politiques et judiciaires, plus ou moins justes, plus ou moins injustes, qui sont prises conformément aux lois ; les figurines, ce sont les lois ; les lois ne sont pas soumises, comme les jugements des hommes, au balancement constant entre juste et injuste, elles ordonnent la cité et lui donnent ce qu'elle possède de stabilité ; elles sont donc fondées à exiger le respect des citoyens, même quand les décisions qui sont prises en leur nom sont manifestement injustes (Prosopopée des lois dans le *Criton*), mais ce sont des statues de divinités, non des divinités, elles appartiennent au séjour dans la caverne.

« Polémique » traduit <agonidzesthai> ; « entrer en compétition » traduit <diamillasthai> ». Ces traductions ne sont pas heureuses. Ce qu'il faut retenir, c'est l'idée d'une lutte, d'un combat qui va jusqu'au bout, éventuellement jusqu'à la mort. Le verbe « polémique » donne à penser que le libéré qui revient dans la caverne doit entrer dans les querelles et les contestations qui y ont cours et se mettre ainsi sur le même plan que les enchaînés, cad tous ceux qui, n'ayant jamais vu l'idée du bien, n'ont aucun vrai critère pour départager le juste et l'injuste ; ce n'est pas faux : le libéré est bien contraint d'entrer dans le jeu des enchaînés ; mais l'important, c'est que ce jeu, il le joue autrement que les enchaînés, précisément parce qu'il ne polémique pas (pour l'emporter sur les autres) mais combat (par le dialogue, par la paideia) pour le juste et le vrai. Et la traduction : « entrée en compétition sur la question de savoir comment ces choses peuvent être comprises par ceux qui n'ont jamais vu la justice » n'est pas très juste. L'idée est que le libéré doit se battre contre les enchaînés autour d'une question, qui est la sienne, et non pas une question qu'il partagerait avec ceux contre lesquels il se bat, et cette question, c'est, en un sens, la question politique par excellence : comment rendre le juste perceptible à celui qui n'est jamais sorti de la caverne ? Cette question, les gouvernants de la cité juste auront aussi à l'affronter : les producteurs doivent être convaincus que la cité est gouvernée dans l'intérêt de tous, donc aussi en leur propre intérêt ; un relais est nécessaire, qui pourrait être assumé par la rhétorique, une rhétorique soumise à l'art politique.

518b : « la première serait remplie de bonheur... » : la première (qui passe de la lumière à l'obscurité) doit être dite heureuse (puisque'elle a connu la lumière) et il est donc tout à fait

ridicule de s'en moquer ; la seconde (qui passe de l'obscurité à la lumière) au contraire est à plaindre ou à prendre en pitié, car elle ne connaît pas encore la lumière, et s'il est permis de rire de quelqu'un qui est dans la désorientation, c'est d'elle, plutôt que de la première qu'il serait convenable de rire.

L'allégorie de la caverne est destinée à faire comprendre ce qu'il en est de notre nature du point de vue de l'éducation et de l'absence d'éducation.

Le premier point concerne l'essence de l'éducation : l'éducation ne consiste pas à introduire des connaissances dans l'âme, comme si on introduisait la vue dans des yeux aveugles mais à diriger le regard de l'âme dans la bonne direction.

La conception de l'éducation que Socrate refuse n'est pas refusée dans la pensée qu'elle serait auto-contradictoire, mais dans la pensée qu'elle manque le concept juste de l'éducation. Introduire la vue dans des yeux aveugles, cela peut se comprendre au sens où l'éducation serait étrangère à la recherche de la vérité (les yeux seraient aveugles une fois pour toutes) mais consisterait en une intervention technique donnant à celui qui la reçoit une disposition efficiente (se présentant comme une connaissance) pour accomplir les fins qu'il se propose. Introduire la vue dans des yeux aveugles ne voudrait pas dire : ils étaient étrangers à la vérité et ils deviennent capables de vérité mais plutôt : ils sont aveugles, ils sont une fois pour toutes incapables de vérité, l'éducation n'est pas un cheminement vers ce qui est plus vrai mais une modification des dispositions de l'âme (comme on modifie par des exercices la disposition du corps)

L'allégorie de la caverne et le logos qui se construit à partir d'elle conduisent à un tout autre concept de la *paideia*, fondé sur les positions suivantes

1/ L'âme est puissance : l'âme humaine n'est ni hors de la vérité ni dans la vérité, elle est puissance de vérité (symétriquement, on dirait que les ombres de la caverne ne sont ni la vérité ni étrangères à la vérité : elles sont le plus bas degré de la vérité (ce qu'elles sont en soi [ombres d'objets fabriqués qui sont eux-mêmes éclairés par un feu, qui est lui-même un rejeton du soleil] excède ce qu'elles sont pour les enchaînés, cad l'étant comme tel, l'étant sans plus ; et c'est cet excès qui rend possible (et même nécessaire, par la simple nature des choses) le dépassement des ombres vers la lumière.

Cette notion de puissance correspond à ce que d'autres dialogues appellent *réminiscence*. Dans le *Ménon*, Ménon dit à Socrate : il est impossible de chercher la vérité. Ce qu'on sait, on le sait et on a donc pas besoin de le chercher, et ce qu'on ne sait pas, on ne le sait pas, c'est pour nous comme rien et il n'y a aucune façon possible de le chercher. On est donc là dans une logique de l'identité : le savoir est le savoir et l'ignorance est l'ignorance, aucune ignorance dans le savoir, qui donnerait le désir de chercher la vérité, aucun savoir dans l'ignorance qui donnerait une direction où chercher la vérité. La conséquence de cet enfermement dans une logique de l'identité, c'est qu'il n'est plus possible de mettre à l'épreuve les opinions, d'en apercevoir les éventuelles contradictions et ainsi d'atteindre quelque chose de plus vrai, quelque chose qui, par contraste avec l'opinion dont on est parti, pourrait être appelé savoir. S'il n'y a pas par auto-critique de l'opinion une discrimination du moins vrai et du plus vrai, la distinction entre opinion et savoir devient impossible, il n'y a plus de vérité. Socrate, on le sait, répond par le mythe de la *réminiscence* : l'âme a tout appris, mais elle doit se réapproprier ce savoir, comme l'esclave de Ménon par l'interrogation socratique ; le mythe déjoue la logique de l'identité : ce que l'âme ne sait pas, elle le sait et ce qu'elle sait pas, elle ne le sait pas. C'est cela que comme l'idée de puissance.

2/ L'âme connaît par un *organon*, un organe (plutôt qu'un instrument) de la connaissance, qui ne peut apprendre que quand il se tourne dans la bonne direction, et qui ne se tourne dans la bonne direction qu'avec l'ensemble de l'âme. Le retournement du regard du devenir vers l'être

(la montée sur le chemin escarpé vers la lumière) ne peut avoir lieu sans que l'âme entière s'y soit préparé par une *paideia* concernant le désir et le cœur, et qui comprend en particulier gymnastique et musique, cad la première partie de l'éducation des gardiens.

Cela nous donne une indication sur ce que Socrate appelle puissance. Là où il y a puissance, il y a une faculté ou un pouvoir (c'est le sens positif de la puissance), mais un pouvoir qui ne s'exerce pas toujours ni nécessairement selon son essence ou son vrai sens (c'est le sens négatif de la puissance). Or ce qui est de signe négatif, dans cette puissance, ce qui sépare la vertu de la pensée d'un acte ou d'un exercice conforme à son essence ne vient pas d'une déficience qui serait intérieure à cette vertu : elle ne disparaît jamais, elle est pour toujours dans son intégrité (« quel que chose qui ne perd jamais sa puissance ») ; elle est séparée de l'acte ou de l'exercice conforme à son essence par « désorientation » et cette désorientation ne vient pas de la pensée elle-même mais des dispositions de l'âme périphériques à la pensée : ce sont elles qui ont détourné la pensée de son orientation naturelle, ce sont elles qu'il faut retourner en même temps que la pensée pour que la pensée retrouve son orientation naturelle.

La *paideia* est, dit Socrate, art (*technè*) du retournement. Art au sens où il ne s'agit pas d'une *epistèmè*, d'une connaissance universelle mais plutôt, comme tout art, d'une application de l'universel au particulier : ce sont des hommes particuliers qu'il faut éduquer, et on imagine facilement que pour l'un, qui est rude, la part de la musique devra être plus grande, pour l'autre, qui est plus doux, plus grande, au contraire, la part de la gymnastique

3/ Socrate appelle vertus de l'âme d'une part la vertu du penser [qui s'attache à la pensée] <tu phronèsai>, de l'autre les vertus accompagnant la vertu de la pensée. Or, si elles ont bien toutes une qualité commune qui permet de les distinguer des vertus du corps, la distinction essentielle passe plutôt entre les vertus du corps et les vertus de l'âme accompagnant la vertu de la pensée, d'une part, la vertu de la pensée d'autre part. Les premières sont humaines et la seconde divine. Et surtout elles n'ont pas le même rapport au sujet qui les possède. Les vertus du corps et les vertus de l'âme accompagnant la vertu de la pensée relèvent d'une *paideia* qui est très proche de celle que Socrate critique au début du passage. Elles ne sont pas d'abord présentes (dans le sujet où elles sont produites) et elles sont produites « par l'effet des habitudes et des exercices... » <ethesi kai askèsesin>¹ : on retrouve ici quelque chose la conception sophistique de la *paideia*, selon laquelle la connaissance est introduite dans l'âme comme la vue dans des yeux aveugles ; ce que Platon reproche aux sophistes, ce n'est pas leur concept de l'éducation comme tel, c'est l'extension de ce concept jusqu'à un domaine qui n'en relève aucunement et qui est celui de la pensée ou de la connaissance. Les vertus qui sont périphériques à notre propre essence viennent à l'âme et sont susceptibles de croître en elle par apprentissage depuis l'absence complète jusqu'à la perfection. Ces vertus entrent dans le cadre de ce que les sophistes appellent *paideia*. La vertu qui appartient le plus proprement à notre essence est depuis toujours et pour toujours dans l'âme, elle ne peut donc ni entrer dans l'âme ni croître en elle, elle est même en un sens toujours en acte. Mais son acte est soit « utile et bénéfique », soit « inutile et nuisible », conforme à son essence ou contraire à son essence. L'éducation ne peut donc consister qu'à rendre à elle-même la vertu de la pensée en supprimant ce qui s'oppose à son orientation naturelle. Elle consiste à « tailler » l'âme et à couper les liens qui l'apparentent au devenir.

On voit ainsi ce qui sépare la conception sophistique et la conception platonicienne de la *paideia*. Pour les sophistes, l'éducation consiste à ajouter quelque chose à l'âme, et ce quelque chose qui lui est ajouté est de l'ordre d'une connaissance opératoire (c'est un savoir faire au

¹ dans *Menon* 70a2, Ménon emploie un terme apparenté *askesis*, *askèton*, pour désigner l'un des modes possibles d'acquisition de la vertu : pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu <aretè> s'acquiert par l'enseignement <didakton> ou par l'exercice <askèton>, ou bien si elle ne résulte ni de l'exercice, ni de l'enseignement <mathèton> mais est donnée à l'homme par la nature <phusei> ou de quelque autre façon encore »

sens d'un savoir diriger les passions du peuple ou d'un savoir convaincre). Pour Platon, la *paideia* comprend deux moments.

Le premier est la part de la musique et de la gymnastique ; dans ce premier moment, la *paideia* consiste à ôter quelque chose à l'âme, à en retrancher ce qui la sépare d'elle-même, à la rendre à ce qu'elle est par nature. Et ce retranchement porte moins sur une connaissance que sur une manière d'exister. D'où vient cette manière d'exister ? Vient-elle d'une nature ou vient-elle d'une façon d'agir ? Platon penche vers la seconde solution. Ce qui enchaîne l'âme au corps, ce n'est pas sa nature, c'est quelque chose qui s'ajoute à sa nature, qui lui vient comme une « excroissance » qui vient « de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre ». On retrouve ici le *Phédon* : notre âme a l'air d'être pétrie avec une chose mauvaise, d'être enchaînée au corps ; mais ce n'est pas un malheur ontologique : c'est l'âme qui s'enchaîne au corps. Et l'éducation, qui la désenchaîne, fait intervenir des vertus qui sont des vertus du corps et des vertus de l'âme, qui travaillent à la jointure de l'âme et du corps.

Puis vient le second moment : une fois que l'âme a été rendue à elle-même, l'éducation consiste à lui proposer le chemin, la méthode capable de la conduire comme par degrés vers la plus haute connaissance, la connaissance de la clé de voûte de l'être universel, l'idée du bien.

519b : « ...que dire de ceux qui sont dépourvus d'éducation... ». Platon rappelle ici que le souci conducteur du dialogue est celui de la cité bonne et que l'éducation des gardiens a pour finalité non pas l'excellence des gardiens mais l'excellence de la cité tout entière. Et il montre qu'il y a deux façons symétriques de manquer la perfection de l'éducation des gardiens et par conséquent l'excellence de la cité entière.

L'une consiste à donner aux gardiens une éducation « trop courte » ou, ce qui est la même chose, à confier la responsabilité de gardien à « ceux qui sont dépourvus d'éducation et ne possèdent aucune expérience de la vérité » (on pourrait supposer que Platon pense aux dirigeants de la cité démocratique dont Platon est le contemporain, qui n'ont en effet aucune expérience de la vérité au sens où Platon l'entend ici. Mais il pense plutôt à des gouvernants dont l'éducation se serait arrêtée en cours de route, n'aurait pas dépassé le premier moment de la *paideia*, donc des gardiens qui ne seraient pas parvenus au terme de l'ascension dialectique, ou même ne seraient pas entrés dans le domaine de la *dianoia* et de la *noësis*. Il y aurait peut-être une certaine rectitude dans leur façon de gouverner, parce qu'ils auraient été élagués dès l'enfance, mais une rectitude incertaine, fragile : celui qui n'entre pas dans le *topos noëtos* et ne va pas jusqu'à l'idée du bien reste prisonnier du multiple ; il n'a pas un but unique et son action doit pour cette raison demeurer incertaine et flottante.

L'autre consiste à donner aux gardiens une éducation trop longue, une éducation qui leur fait croire que la *paideia* n'a pas d'autre fin qu'elle-même et son prolongement indéfini, qui leur fait croire que la *paideia* n'a pas d'autre but que de les établir une fois pour toutes dans les Iles des Bienheureux. Si tel est le cas, ils n'administreront pas la cité de leur plein gré et ils l'administreront mal. Leur éducation ne doit jamais perdre de vue, ne jamais leur faire perdre de vue que la finalité de l'éducation est l'excellence de la cité.

Rappel du plan du livre VII

514a-517a : L'allégorie de la caverne

517a-521b : Interprétation de l'allégorie

521c-531c : La formation « dianoétique » du futur philosophe gouvernant (les cinq sciences propédeutiques)

1/ <521c-522b> Reformulation de la double exigence de l'éducation des gardiens : tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est et favoriser l'accomplissement des tâches politiques. A cette double exigence ne suffisent à répondre ni la gymnastique et la musique, ni les arts

2/ <522c-526c> Première science nécessaire, la science du nombre, l'arithmétique. Distinction entre les objets qui incitent à la réflexion (ceux qui produisent la contradiction) et ceux qui n'y incitent pas. Distinction entre deux usages de l'arithmétique, l'un propédeutique à l'intellection, l'autre purement utilitaire

3/ <526c-527c> Deuxième science, la géométrie plane ; distinction entre l'usage ordinaire de la géométrie et son usage propédeutique à la connaissance

4/ <527d-528d> Troisième science, la stéréométrie, la science des solides. Pourquoi elle demeure au out début de son développement

5/ <528^e-530c> Quatrième science, l'astronomie, sa méthode et sa finalité

6/ <528^e-531c> Cinquième science, l'harmonie, sa méthode et sa finalité

531d-532a : Transition ; de la la dianoia à la dialectique

532a-541b : le terme de l'éducation, la dialectique

1/ <532a-535a> Reprise de l'interprétation de l'allégorie de la caverne. La dialectique, son objet (la connaissance de l'essence) et son terme (la connaissance du bien)

2/ <535a-536d> Critères du choix de ceux qui suivront cette formation

3/ <536d-537d> Sélection des futurs dialecticiens

4/ <537^e-539d> Danger de la dialectique mal pratiquée ou réduite à un simple jeu

5/ <539d-540c> Fonctions confiées aux dialecticiens après leur formation dialectique

6/ <540d-541b> Epilogue. Comment la cité juste se réalisera, si elle doit se réaliser

Cursus :

- jusqu'à 18 ans, littérature, musique, mathématiques élémentaires
- de 18 à 20 ans, entraînement physique et militaire
- de 20 à 30, après sélection, cycle complet des sciences mathématiques
- de 30 à 35, après une autre sélection, dialectique
- de 35 à 50, service public
- après 50, pour les meilleurs, contemplation et action politique

Le passage qui va de 519c à 520d achève le commentaire socratique de l'allégorie de la caverne ; il rappelle que la formation des gardiens n'a pas pour fin de leur faire atteindre le bonheur « de manière distinctive », elle a pour fin le bonheur de la cité entière. Or pour que le bonheur de la cité se réalise, les citoyens doivent être mis en harmonie « par la persuasion et la nécessité », chacun doit donner à la cité les services, tous les services, mais rien d'autre que les services qu'il est capable de lui donner selon sa nature et sa fonction dans la cité ; chacun, dans la cité juste doit subordonner ses fins personnelles aux fins de la cité ou doit avoir la conscience qu'il n'y a pas de fin personnelle valable en dehors de la cité, a fortiori contre la cité. Cette subordination, la cité cherche à l'obtenir de chacun par libre consentement (et le rhéteur peut, par son pouvoir de persuasion, jouer un rôle important au service de la véritable politique), et quand ce n'est pas possible, elle l'obtient par la contrainte, la force coactive.

Et cela, en un sens, vaut aussi pour ceux qui reçoivent l'éducation des gardiens. Ce qu'ils sont, en effet, cad des hommes capables de contempler la vérité, ils ne le doivent pas seulement à leur nature, à leur résolution, à leurs forces, ils le doivent aussi à la cité. Ce que Rousseau qui dit du citoyen, en CS, II, 5 : « sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat », Platon le dit de celui qui, grâce à l'éducation dispensée par la cité juste, s'est, élevé jusqu'aux objets les plus sublimes et qui voudrait constamment demeurer auprès d'eux : sa condition heureuse n'est pas seulement un bienfait de la nature, c'est aussi un don conditionnel de l'Etat, il est en dette et doit donc payer le prix de ce don.

Et à nouveau, le paiement de cette dette ne doit pas être compris comme allant contre sa propre fin. S'il renonçait à gouverner, la cité ne manquerait pas plus ou moins rapidement d'entrer en dissension avec elle-même et de se déchirer et seraient ainsi perdues les conditions politiques de la vie philosophique. En gouvernant, en abandonnant à certaines périodes, sa vie contemplative pour une vie active, la philosophe ne fait que maintenir les conditions de possibilité d'une vie contemplative

La cité et la ruche. Nous avons rencontré déjà certaines analogies animalières au début du livre V (les chiens de garde et leur femelle). Celle que nous rencontrons ici fait penser à une analyse célèbre de Bergson [Bergson montre dans les *Deux sources* que la naissance de l'humanité n'est pas séparable de la naissance des premières sociétés humaines, qu'il appelle des « sociétés closes », « société humaine naturelle », « comprise dans le plan de structure de l'espèce humaine » (296), comme la vie sociale dans la ruche est comprise dans le plan de structure de l'abeille. La différence entre société humaine et société animale est profonde, radicale : la première est régulée par des institutions symboliques, elle favorise l'exercice de l'intelligence et la liberté, alors que la seconde suit les rails de l'instinct. Néanmoins une certaine analogie les unit : si, dans la société close, l'individu et la société se conditionnent réciproquement, c'est au sens où l'individu est subordonné à la société, comme l'abeille est subordonnée à la ruche ou la cellule à l'organisme²]. Il est clair que Platon connaît aussi bien que Bergson la différence de nature entre société animale et société humaine. Il est clair qu'il ne propose donc pas le fonctionnement de la ruche comme un modèle de fonctionnement social humain. Dans une société humaine, la persuasion (et ce qu'elle suppose de compréhension de la cité) se substitue à l'instinct. Ce qui l'intéresse dans l'analogie, c'est l'idée que le membre d'un tout pourrait ne s'attribuer aucune autre fin que celle qui sont comprises dans la conservation du tout.

Vie active et vie contemplative. La redescente dans la caverne s'accompagne d'abord d'une sorte d'aveuglement : celui qui revient de la lumière vers l'obscurité est aussi « aveuglé » par l'obscurité que celui qui fait le trajet inverse peut l'être par la lumière. Mais cet aveuglement ne dure pas. Après habitude à l'obscurité, le libéré ne retrouve pas seulement son discernement d'avant l'ascension, il voit « dix mille fois mieux que ceux de là-bas ». Nous avons remarqué antérieurement que, libéré ou non, c'est toujours selon les formes que nous voyons (les formes, c'est ce qui est toujours déjà par avance connu dans la rencontre de l'étant) ; il n'est donc pas étonnant que nous connaissions d'autant mieux les choses que nous connaissons mieux ce qui doit toujours déjà être connu pour que nous connaissions quelque chose. Connaissance de « ce qui est » et connaissance de « ce qui devient » sont en un sens antithétiques pour celui qui ne s'est pas élevé à la connaissance de l'être, mais elles cessent de l'être pour le dialecticien. Il n'y a donc pas de contradiction insoluble entre vie contemplative et vie active, entre vie philosophique et vie politique.

Mais la tension demeure entre la meilleure part de la vie humaine et ce qui est seulement, dans notre condition présente, la condition de la meilleure part de la vie humaine. Et c'est pourquoi c'est celui qui est le moins empressé à diriger qui est le plus qualifié pour diriger.

² Cette subordination de l'individu au social se traduit par ce que Bergson appelle un « dimorphisme » fonctionnel, pour les uns un commandement absolu, pour les autres une obéissance absolue. En outre la morale de la société close est une morale de la conservation sociale, où l'obligation s'exerce comme pression « l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui, en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmière ou les cellules d'un organisme » (84)