

Φιλοσοφία Ἀνακοινώσεις (Ἄννα Κελεσίδου) (1)

## ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

### JUSTICE, LOI ET SCIENCE CHEZ PLATON

On sait que la science platonicienne consiste dans une recherche inlassable de moyens servant l'amélioration ou la restauration de la vie et que c'est cette portée du savoir qui relie la pensée politique de Platon avec le tout de sa philosophie<sup>1</sup>. Le savoir rationnel préside les moyens qui constituent chez Platon les voies du salut pour l'âme humaine et la cité. Le courage, p. ex., qui préserve l'âme de la crainte et de la douleur<sup>2</sup>, est une vertu rationnelle, la connaissance de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas. Dans la *République*, où le philosophe *tourne les yeux vers le nouvel État* (430 b), la question du courage est étudiée en corrélation avec l'éducation et la loi; le courage est une «sorte de conservation de l'opinion que la loi crée par le moyen de l'éducation sur les choses qui sont à craindre et sur leur nature» (429 d). «L'État est... courageux par une partie de lui-même, parce que c'est en cette partie que réside le pouvoir de maintenir en tout temps l'opinion relative aux choses qui sont à craindre, choses qui doivent être les mêmes et de la même nature que celles que le législateur a indiquées dans son plan d'éducation» (429 b)<sup>3</sup>.

De la *République* aux *Lois* le logos de Platon sur le salut de la cité est une défense de la connaissance des principes rationnels. L'Athénien des *Lois*, se mettant d'accord avec son interlocuteur que «ce qu'une cité et chacun des particuliers doivent hâter de leur vœux, c'est d'être raisonnable», ajoute que c'est là justement qu'«en particulier un législateur politique doit toujours avoir les yeux fixés quand il arrête les commandements de la loi» (688 a). Le bon législateur légifère «en fonction d'une seule vertu parmi les quatre, alors qu'il faut les avoir toutes en vue, mais principalement et la

1. Au niveau métaphysique l'acceptation de l'idée traditionnelle de la chute conduit Platon à la conception d'une méthode axiologique visant la restauration de l'âme humaine; cf. J. MOREAU, *Le sens du platonisme*, Paris 1967, 137.

2. Cf. *Lachès* 192 d, *Protagoras* 360 d.

3. *Platon, Oeuvres Complètes*, Belles Lettres, tr. E. CHAMBRY.

première celle qui commande tout l'ensemble de la vertu, c'est-à-dire la sagesse, l'intelligence» (688 b).

Savoir pour mieux faire est pour Platon l'impératif catégorique qui commande la vie individuelle et la vie commune. Chez Platon, comme en général chez les Grecs, il n'y a pas de ligne de démarcation entre le politique, le juridique et le moral. Comme il a été très judicieusement remarqué «la conception platonicienne du fait politique s'oppose à celle de la tradition machiavélienne, qui distingue les valeurs de la pureté individuelle de celles de la responsabilité politique. Le fait politique, pour Platon, est le système des activités communautaires. Celles-ci sont considérées comme exprimant une prise de conscience de soi comme être raisonnable. Le fait politique est donc le langage intelligible par lequel le psychisme humain se manifeste pratiquement. Le caractère intelligible de l'activité politique suppose un sujet raisonnable comme responsable de cette activité. Le caractère de rationalité est compris par l'acceptation d'un système de principes éthiques qui traduisent l'exigence d'intelligibilité appliquée à la vie et à l'activité cohérente que Platon distingue de l'agitation du désir»<sup>4</sup>.

## 1. La justice

On sait que dans la *République*, la vertu qui domine les trois autres —la tempérance, le courage, la sagesse— est la justice<sup>5</sup>. Platon procède ici à une classification hiérarchique. On remarque que le sens du salut, la conservation de l'identité ontologique de la cité au moyen de la justice, coïncide ici avec la conception concernant les fondements de la cité: «Ce que nous avons établi dès le début, quand nous jetions les fondements de notre État, comme un devoir universel, c'est... la justice» (433 a). «S'il fallait décider laquelle (des) vertus contribuera le plus par sa présence à la perfection de notre cité, il serait difficile de dire si c'est la conformité d'opinion des gouvernants et des gouvernés, ou le maintien chez les soldats de l'idée légitime de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans les chefs, ou si la cause la plus efficace de son excellence ne serait pas la présence de cette vertu par laquelle enfants, femmes, esclaves, hommes libres, artisans, gouvernants et gouvernés font respectivement leur besogne (ὅτι τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἰς ὧν ἔπραττεν) sans se mêler de celle des autres. Cette force qui

4. AU. BAYONAS, «Législation et dialectique d'après la *République* de Platon», *Φιλοσοφία* 1 (1971), 274.

5. Cf. 366 d: «La justice est le plus grand bien».

concourt avec le reste à la perfection de l'État... c'est la justice» (433 b-e)<sup>5a</sup>.

Platon, deux fois, partant d'un critère moral, dépasse l'idée de la discrimination des classes; il la remplace par celle de la conformité d'opinion des gouvernants et des gouvernés et par l'impératif, qui concerne tous les gens, de ne s'occuper que de leurs propres affaires, ce qui est égal à réaliser la justice. On doit remarquer que la pensée axiologique de Platon est centrée ici sur des principes concrets: s'occuper de ses propres affaires (*οἰκειοπραγία* 434 c), refus de l'empiètement sur les fonctions d'autrui, juste distribution du travail (443 b). Dans les *Lois*, traitant de l'égalité Platon insiste sur celle des formes que «toute cité et tout législateur» doivent «introduire dans les marques d'honneur», l'égalité, qui «suppose le jugement de Zeus», et qui «au plus grand attribue davantage, au plus petit moins, donnant à chacun en proportion de sa nature, et, par exemple, aux mérites plus grands de plus grands honneurs, tandis qu'à ceux qui sont à l'opposé pour la *vertu* et l'*éducation* elle dispense leur dû suivant la même règle».

On sait qu'Aristote<sup>6</sup> adoptera cette idée de la répartition des honneurs selon la vertu et l'éducation et soutiendra que la justice dans les répartitions doit se faire selon le mérite particulier de chacun —selon une analogie géométrique—, et que c'est cette idée qui préserve le platonisme de l'esprit d'abstraction, avocat d'une égalité pour l'égalité, arbitraire et antinomique<sup>7</sup>. Et l'on se rend compte de la portée de cette idée par le confrontation avec le comportement contraire qui caractérise souvent notre vie d'aujourd'hui et avec les maux dont celui-ci est la cause. Agir selon la justice c'est choisir la qualité au lieu de la quantité, faire prévaloir l'un et l'unité au lieu du multiple, de la confusion et du changement (*μεταβολή* 434 b).

Cette conception de la justice s'enregistre chez Platon au même niveau des principes fondamentaux de sa pensée cosmologique et anthropologique, comme le prouve dans le *Gorgias* la corrélation avec les concepts de l'*amitié* et de la *sagesse* (508 a)<sup>8</sup>.

5a. *Rép.*, Platon, *Oeuvres Complètes*, Belles Lettres, tr. E. CHAMBRY.

6. Cf. *Eth. à Nic.* E 1130 a 14, 1131 b 25-30.

7. Cf. A. KÉLESSIDOU, «Intersubjectivité et Ontologie» (en grec), *Πλάτων* 32 (1980) 63-64, 379.

8. «Les savants affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement... Tu n'y fais pas attention que l'égalité géométrique est toute puissante parmi les dieux comme parmi les hommes?».

## 2. La justice et l'amitié

Le concept de l'unité, qui gouverne la conception platonicienne de la justice, constitue aussi le trait dominant de la conception platonicienne de l'amitié. Ainsi que nous le constatons par la confrontation de *l'Alcibiade* avec la *République* et les *Lois* l'amitié et la justice sont considérées comme le bien de l'âme et de la cité. De même que la cité «se garde en meilleur état et est bien administrée», lorsque «l'amitié entre les citoyens est présente» (*Alc.* 126 b), «l'homme juste ne permet qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives», mais, «il établit... un ordre véritable dans son intérieur», «devient ami de lui-même... lie ensemble tous (les) éléments, et devient *un* de multiple qu'il était» (*Rép.* 443 d-e). Dans la *République* toujours Platon évoque aussi la notion de la science et la distingue de son contraire en précisant que, cet homme «nomme juste et belle l'action qui maintient et contribue à réaliser cet état d'âme et qu'il tient pour sagesse la science qui inspire cette action, qu'au contraire il appelle injuste l'action qui détruit cet état, et ignorance l'opinion qui inspire cette action» (*Rép.* 443 e - 444 a).

Le platonisme, on le sait, est un humanisme pédagogique. L'impératif de la conquête de la science du meilleur, qu'est la concorde, l'amitié ou la justice, va toujours de pair avec la nécessité de la lutte contre l'ignorance: c'est ce qui incombe en premier lieu au philosophe capable d'assumer «le lourd labeur» de la dialectique, et au législateur; ce dernier «doit s'efforcer d'inculquer aux cités toute la sagesse possible et de déraciner le plus qu'il pourra l'inintelligence» (*Lois* 688 e)<sup>9</sup>. L'Athénien des *Lois* éclaire sa position en reliant, dans une référence qui met en parallèle le comportement individuel et la vie commune, les notions de l'amitié, de l'accord et de la justice avec la science et la raison: «... lorsque l'âme s'oppose à la science... à la raison... j'appelle cela inintelligence; de même dans un État, lorsque la multitude n'obéit pas... aux lois...» (689 b).

## 3. Νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον... ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα

La priorité que Platon accorde à la science dans la problématique du salut de la cité nous instruit sur son attitude à l'égard de l'activité législative.

9. Platon, *Oeuvres Complètes, Les Lois*, tr. ED. DES PLACES.

Il s'agit ici d'une problématisation à partir du niveau où l'éducation remplace l'activité du législateur ou l'emporte sur elle.

a) Dans la *République*, où Platon traite de la cité idéale, «capable de trouver elle-même ce qui convient de faire»<sup>10</sup>, la responsabilité de former le comportement est accordée à l'éducation. «Ce n'est pas la peine d'en faire des prescriptions à d'honnêtes gens; ils trouveront facilement la plupart des règlements qu'il faudra faire» (425 e). Et l'on sait que Platon, lui-même, a fait dans les *Lois*<sup>11</sup> des règlements sur tous les points qu'il omet dans la *République*. Mais on sait aussi ce qui est dit dans le livre IX des *Lois*: «législation et traitement médical ont comme vice commun d'être brutalement imposés au lieu d'être proposés»<sup>12</sup>. Les philosophes, les hommes de la *σχόλη* (loisir), ou ceux qui peuvent faire le travail librement et non pas poussés par la *force* (ἀνάγκη), comme le dit l'Athénien des *Lois* (858 a), ont la possibilité de discourir sur les lois et ainsi «d'instruire les citoyens au lieu de leur donner des lois» (857 e).

b) Un point de vue empirique dans le IIIe livre des *Lois* confirme la même attitude: Platon traite de la genèse des événements politiques pendant la période où l'écriture n'existait pas encore et les gens vivaient selon leurs coutumes «et ce que l'on appelle des lois traditionnelles». Ces gens là «n'avaient pas besoin de législateurs et une pareille institution n'avait pris cours à cette époque» (680 a).

Mais c'est au livre IX que Platon, après avoir parlé des raisons pour lesquelles la loi est nécessaire (874 e sqq.), soutient la priorité de la science par rapport à la loi et à l'ordonnance: «Si jamais... un homme naissait, par faveur divine, naturellement apte à s'approprier (les) principes (du juste et du meilleur) plus ne serait *besoin* d'aucune loi pour le commander, car *ni loi ni ordonnance n'est plus forte que la science, et l'intellect ne saurait, sans impiété, être serviteur ou esclave de quoi que ce soit*; il doit être, au contraire, *maître universel*, s'il est réellement vrai et libre comme le veut sa nature» (875 c-d). La nature ici concerne la supériorité essentielle et non pas l'état de nature, cet état que proclame, p. ex., Calliclès dans le *Gorgias* (483 e - 484 a).

Dans tous ces cas l'idée maîtresse est celle qui fait consister le salut et la supériorité dans le comportement philosophique; c'est-à-dire le devoir faire est ici le même que le devoir professer dans le *Phédon* et la *République*: «Se réfugier du côté des idées et chercher de voir en elles la vérité des choses»<sup>13</sup>,

10. EM. CHAMBRY, *Platon, Les Lois IV-VII*, Belles Lettres, 425 d, n. 1.

11. 767 a, 913 a, 920 d, 934 e.

12. Tr. A. DIÈS, *Platon, Les Lois VII-X*, Belles Lettres 1956, 857 c n. 1.

13. *Phédon* 99 e.

«tourner l'âme du jour ténébreux au vrai jour... l'élever jusqu'à la réalité; c'est justement là ce que nous appellerons la véritable philosophie»<sup>14</sup>.

#### 4. Ὁ δεύτερος πλοῦς (la seconde traversée)

Cependant, il importe d'ajouter que Platon ne se restreint pas à la recherche du salut théorique ou du salut «exceptionnel d'une classe de citoyens»<sup>15</sup>, comme il ne se laisse pas entraîner par la nostalgie du passé. Son but véritable étant le salut et le bonheur de «la cité toute entière»<sup>16</sup>, il entrelace dans sa pensée sous les auspices des idées du meilleur et de l'unité —constantes de sa théorie politique— l'absolu éternel et le relatif, contingent. L'amélioration de la vie au moyen de la raison a ses modèles idéals: «L'État excellent et l'homme formé sur le même modèle»<sup>17</sup>; mais elle a aussi ses refuges réels, ses secondes ressources: la cité réglée par la loi représentant la raison<sup>18</sup> et réalisant la vertu toute entière<sup>19</sup>, dans la cité toute entière<sup>20</sup>.

La seconde traversée n'est ni un chemin inférieur ni un chemin dans lequel on s'engage par résignation; c'est une adaptation au possible. Les passages 713 c et 875 a des *Lois* sont importants pour notre investigation, parce qu'ils nous font voir les liens qui existent entre les concepts qui nous concernent —science, justice et loi— et, en même temps, ils nous fournissent le moyen d'établir le parallèle entre les deux manières de voir la vie politique selon Platon. Le philosophe se place d'un point de vue anthropologique, il se réfère aux capacités et ressorts humains, pour soutenir «qu'aucun homme ne peut, de sa nature, régler en maître absolu toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice»<sup>21</sup> (713 c). «Les hommes doivent

14. *République* 521 c.

15. *République* 519 e.

16. *Ib.* 519 c: «ὅλη τῆ πόλει».

17. *Rép.* 544 d.

18. Cf. *Rép.* 607 a.

19. Cf. *Lois* 630 c: «Le législateur avait les yeux... sur la vertu totale»; et 630 c: «la vertu... consiste... dans la loyauté aux temps critiques, ce qu'on pourrait appeler le comble de la justice».

20. Cf. *Rép.* 519 e. cf. BAYONAS, o.c. 275: «le rationnel ne devient manifeste que par sa réalisation dans la communauté»! Il serait intéressant de rappeler que le législateur pour Platon est possesseur de l'idée du Bien et qu'il «l'a affectivement», étant ainsi «plus proche du sage d'Aristote que de la sage femme socratique», alors que le dialecticien est celui qui cherche à se capturer l'idée du Bien, cf. BAYONAS, o.c. 279.

21. *Platon, Les Lois*, Belles Lettres, tr. ED. DES PLACES. Les constitutions aussi —à l'exception de la parfaite— en tant que créées par l'homme, valent pour autant qu'elles sont liées par des lois; l'absence des règles écrites rend la vie pénible et insupportable, cf. *Politique* 302 a.

nécessairement établir des lois et vivre selon les lois sous peine de ne différer en aucun point des bêtes... La raison est qu'aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois *savoir* ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le *sachant*, pouvoir *toujours* et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur»<sup>22</sup>.

La suite du premier passage présente Platon attribuant à la «philanthropie» du dieu la restauration de la vie par la procuration de la paix, du sens de l'honneur et de la justice (713 e); or, c'est faute de faveur divine —qui est la même formulée dans l'hypothèse de l'autarcie de la science et de la réalisation de la science par le savant— qu'il faudra «prendre le second parti, l'ordonnance et la loi» (875 d).

Cependant, la suite immédiate du texte nous offre l'idée qui trace le nouveau parcours de notre problématique: le second parti, la loi et l'ordonnance, dit Platon, «ne voient et ne considèrent que la généralité, mais sont impuissantes à saisir le détail». L'attitude de Platon devient claire si l'on interroge le *Politique*, le dialogue où la catégorie de l'un et du multiple investit une forme très importante pour notre étude: ici l'un, le savant, «l'unique compétent»<sup>23</sup> est supérieur à la foule quant à la science politique et il est au dessus de la pluralité des lois.

Dans le *Politique* le point de départ de la pensée platonicienne est inverse de celui de la *République*: de l'anthropologie empirique Platon passe à la déontologie politique. Le devoir faire ici est basé sur la reconnaissance de la mutabilité incessante des affaires humaines: «...la loi ne sera jamais capable de saisir à la fois ce qu'il y a de *meilleur* et de plus juste pour tous, de façon à édicter les prescriptions les plus utiles. Car la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes, et le fait qu'aucune chose humaine n'est, pour ainsi dire, jamais en repos, ne laissent place, dans aucun art et dans aucune matière, à un absolu qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps» (294 b)<sup>24</sup>.

La distinction entre la «raideur obstinée de la loi et la souplesse que requiert l'action politique»<sup>25</sup> a été considérée comme un thème nouveau chez Platon et elle a été mise en parallèle à l'opposition rhétorique entre l'écrit et la parole improvisée, dont il est question dans le *Phèdre*<sup>26</sup>. «Comme le

22. Tr. A. DIÈS, *Platon, Les Lois*, Belles Lettres.

23. 300 e.

24. Trad. A. DIÈS, *Le Politique*, Belles Lettres 1960.

25. DIÈS, c.c. LIII.

26. 275 d-e, cf. *Politique* 295 b. «Comme le *Phèdre* utilisait, avec la même passion de science exacte que les médecins, la théorie du *καιρός*..., ainsi le *Politique* nous a montré que, dans toute technique, un achèvement exact et précis n'est possible que par le *καιρός* (284 d)», DIÈS, l. c.

véritable orateur, l'homme d'action, le chef improvisé. Le discours écrit, la loi dit et ordonne à tous, sans distinction, toujours les mêmes choses, alors qu'il y a une telle diversité entre les hommes, et, par suite, dans aucun art... aucune place pour un absolu...»<sup>27</sup>.

Nous ne croyons pas qu'il ait ici pour Platon un choix entre les deux positions: le philosophe, comme il ne soutient pas n'importe quel choix entre l'oral et l'écrit<sup>28</sup>, mais le choix convenable<sup>29</sup>, reconnaît le rapport incontestable de la science avec le meilleur — un meilleur évidemment qui n'est jamais «séparé de l'ἄριστον qui en constitue la forme universelle»<sup>30</sup>, et son pouvoir d'affronter le temps et la diversité de l'action politique: «(le chef), libre à l'égard de tout code ou discours écrit par lui-même ou par l'autre... dans la liberté souveraine de son enseignement vivant et de son action vivante..., réalisera non pas une vraisemblance passagère ou une accommodation flatteuse aux passions du moment, mais l'immortelle vérité, la justice parfaite, fondée sur l'intellect et la science»<sup>31</sup>.

À l'absence donc de liberté, qui caractérise l'immutabilité et la généralité des lois, thérapeutique est la présence de la personne compétente, de l'homme dont l'agir n'est jamais dicté par le sentiment confus de l'opportunité immédiate, mais qui, épris de justice, s'élève au dessus du commun des gens et de la pluralité des lois.

On sait que Platon ne renchérit pas sur la liberté du sage; cette liberté n'est jamais un pouvoir-faire illimité. Dans les *Lois*, le philosophe dit: «C'est un devoir pour chacun de se mettre dans l'esprit, à propos de tous les hommes, que celui qui n'a pas servi ne saurait non plus exercé l'autorité d'une manière louable; qu'il faut mettre sa fierté à bien obéir plutôt qu'à bien commander; d'abord aux lois, puisque c'est là obéir aux dieux»<sup>32</sup>.

Cependant, dans le *Politique* le philosophe croit, ou rêve encore à l'existence de celui qui peut agir selon la vertu sans l'obligation des lois. La liberté de ce sage consiste dans son dégagement de la nécessité des lois et son engagement qui caractérise aussi les philosophes dont parle Platon dans la *République*: «... quand on verra à la tête de l'État un ou plusieurs philosophes, qui, méprisant les honneurs qu'on recherche aujourd'hui...,

27. DIÈS, I. c.

28. Cf. H. JOLY, *Le Renversement platonicien. Logos, Epistémé, Polis*, Vrin, 1974, 111-129.

29. *προσηχον*, comme le berger dont parle Platon dans les *Lois* 735 b, qui n'entreprend jamais de soigner un troupeau sans l'avoir d'abord épuré par l'espèce d'épuration qui convient à chaque groupement.

30. BAYONAS, o.c. 292.

31. DIÈS I. c. cf. PLATON, *Phèdre* 276 c - 277 a, *Polit.* 297 b.

32. Tr. ED. DES PLACES, *Platon, Les Lois*, Belles Lettres 1950.

feront... le plus grand cas du devoir... et, regardant la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, se mettront à son service, la feront fleurir et organiseront selon ses lois leur cité»<sup>33</sup>.

Anna ΚÉLESSIDOU  
(Athens)

---

33. 540 d-e, tr. E. CHAMBRY, *Platon, La République IV-VII*, Belles Lettres 1966.

