Doi 10.35662/unine-thesis-2846

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

L'ACTION HUMAINE ET LE CONTRASTE « DE PLEIN GRÉ » (*HEKÔN*) / « MALGRÉ SOI » (*AKÔN*) CHEZ PLATON ENTRE *PROTAGORAS* ET *RÉPUBLIQUE*

THÈSE DE DOCTORAT

Soutenue le 2 juillet 2020

à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Neuchâtel

pour l'obtention du grade de

DOCTEUR ÈS LETTRES

Discipline : **PHILOSOPHIE**

par

Andreea Monica SUSTEA HORGER

Directeur de thèse : M. Daniel SCHULTHESS

JURY

Mme Alexandrine Schniewind, professeure ordinaire de philosophie antique et médiévale, Université de Lausanne

M. Arnaud Macé, professeur de philosophie, Université de Franche-Comté, Besançon

M. Jean-Pierre Schneider, professeur titulaire, Institut d'histoire, Université de Neuchâtel

À mes parents, Adrian et Elisabeta

UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Espace Tilo-Frey 1
CH - 2000 Neuchâtel
Tél : +41 (0)32 718 17 00
Fax : +41 (0)32 718 17 71
secretariat.lettres@unine.ch

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, directeur de thèse, professeur émérite, Université de Neuchâtel ; M. Arnaud Macé, professeur, Université de Franche-Comté, Besançon ; Mme Alexandrine Schniewind, professeure, Université de Lausanne ; M. Jean-Pierre Schneider, professeur titulaire, Université de Neuchâtel autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Andreea Monica Sustea Horger en laissant à l'autrice la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 2 juillet 2020

Le doyen
Pierre Alain Mariaux

RÉSUMÉ

Quand on s'intéresse à l'action humaine en général, à la différence que par leur action les humains font dans le cours des choses, on trouve une relation entre une cause et des effets. L'initiative que prend l'agent est comme une cause, les suites de l'initiative dans le cours des choses comme les effets. Cette relation cause-effets présente cependant la particularité qu'il faut distinguer parmi les effets ceux qui sont « faits exprès » par l'agent et ceux qui ne le sont pas. Les Grecs disaient à propos des premiers que l'agent est *hekôn*, qu'il agit envers eux de son plein gré, et à propos des seconds que l'agent est *akôn*, qu'il agit envers eux malgré soi. Cette opposition a des conséquences sur le plan de la responsabilité de l'agent pour les suites de son action : en principe, quand on n'a pas « fait exprès », on n'est pas tenu responsable. Le philosophe optimiste Socrate a soutenu que dans ce que l'agent « fait exprès », il se tourne toujours vers le bien, vers le bien tel qu'il le comprend, donc vers quelque bien qu'il identifie comme tel. De manière complémentaire, lorsque l'agent fait le mal, il « ne fait pas exprès ». D'où la fameuse maxime socratique « Nul ne fait le mal de son plein gré » (*oudeis hekôn hamartanei*). Dans son œuvre, Platon a investigué ces questions et cherché à en rendre compte de manière analytique.

Notre recherche propose de réexaminer le contraste « de plein gré » (*hekôn*) / « malgré soi » (*akôn*) dans le *Protagoras* d'abord, puis dans la *République*. La question fondamentale à laquelle il fallait répondre, en vue de comprendre le sens de *hekôn* et *akôn*, était de savoir par quel ressort l'agent qui fait le bien agit de son plein gré, selon les schémas de l'action à la fois distincts et complémentaires observés dans le *Protagoras* et dans la *République*. Nos travaux démontrent que la science, dans une âme qui est unifiée comme dans le *Protagoras*, et l'ordonnancement des trois principes de l'âme sous l'autorité de la raison, que Platon appelle « justice » dans la *République*, sont les ressorts qui poussent l'agent à bien agir. Si l'agent sait ce qui est meilleur, il fait le bien de son plein gré, donc sciemment, selon le *Protagoras*. Si l'agent sait ce qui est meilleur et fait preuve de maîtrise de soi face à sa colère et à son appétit, il fait le bien de son plein gré, donc par la justice intérieure qui dirige son âme, selon la *République*. On pourrait ainsi dire que « Nul ne fait le mal sciemment », selon le *Protagoras*, ou, selon la *République*, que « Nul ne fait le mal sans une contrainte intérieure ». Cette analyse différentielle comporte de profondes résonances dans tous

les domaines de la philosophie : la psychologie, la théorie de la connaissance, la pédagogie, la politique.

MOTS-CLÉS

Platon, Protagoras, République, ressort de l'action, hekôn, akôn, science, plaisir, justice, akrasia, âme, Bien, éducation.

ABSTRACT

When we are generally interested in human action, in the difference that by their action humans make in the course of things, we find a relation between a cause and effects. The initiative taken by the agent is like a cause, and the consequences of the initiative in the course of things are like the effects. The particularity of this cause-effect relationship, however, is that one must distinguish among the effects those that are « made on purpose » by the agent and those that are not. The Greeks said in relation to the former that the agent is *hekôn*, that he acts in relation to them willingly, and that in relation to others the agent is *akôn*, that in relation to them he acts unwillingly. This opposition has consequences in terms of the agent's liability for the consequences of his action : in principle, when we have not « done it on purpose », we are not held responsible. The optimistic philosopher Socrates argued that in what the agent « does on purpose » he always turns to the good, to the good as he understands it, therefore to some good that he identifies as such. Complementarily, when the agent does wrong, he « is not doing it on purpose ». Hence the famous Socratic maxim « No one does wrong willingly » (*oudeis hekôn hamartanei*). In his work, Plato investigated these questions and he sought to account for them analytically.

Our research proposes to reexamine the contrast « willingly » (*hekôn*) / « unwillingly » (*akôn*) in the *Protagoras* first, and then in the *Republic*. The fundamental question that had to be answered, in particular, in order to understand the meaning of *hekôn* and *akôn*, was to know by what spring the agent who does good acts willingly, according to both distinct and complementary patterns of action observed in the *Protagoras* and in the *Republic*. Our research has shown that science, in a soul that is unified as in the case of *Protagoras*, and the ordering of the three principles of the soul under the authority of reason, that Plato calls « justice » in the *Republic*, are the springs that push the agent to act well. If the agent knows what is best, he is doing good willingly, therefore knowingly, according to the *Protagoras*. If the agent knows what is best, and shows self-control in the face of his anger and his appetite, he is doing good willingly, therefore by internal justice that rules his soul, according to the *Republic*. We could thus say that « No one does wrong knowingly », according to the Protagoras, or according to the *Republic*, that « No one does wrong without an inner constraint ». This

differential analysis has deep resonances in all areas of philosophy: psychology, theory of knowledge, pedagogy, politics.

KEY-WORDS

Plato, Protagoras, Republic, spring of action, hekôn, akôn, science, pleasure, justice, akrasia, soul, Good, education.

LIMINAIRE CONCERNANT L'UTILISATION DU TEXTE DES DIALOGUES DE PLATON

J'ai utilisé dans cette thèse la traduction du *Protagoras* par Frédérique Ildefonse et la traduction de la *République* par Georges Leroux. Dans la mesure où la thèse porte précisément sur le sens des termes *hekôn* et *akôn*, j'ai indiqué entre crochets, chaque fois que la situation se présentait, la traduction « de plein gré » pour *hekôn* et « malgré soi » pour *akôn*, accompagnée évidemment de la traduction française du traducteur en question. Le choix de cette traduction est expliqué en détail dans l'introduction au sous-chapitre « Questions terminologiques ».

Pour les citations des dialogues de Platon, j'ai indiqué uniquement les références Stephanus, le titre du dialogue auquel je me réfère ressortant des commentaires antérieurs.

Pour les autres références de Platon, j'ai donné aussi le texte en grec ancien en respectant la forme existante chez Platon, suivie de son indication Stephanus.

En ce qui concerne les *Éthiques* d'Aristote, j'ai utilisé les abréviations *Éth*. *Nic*. pour l'*Éthique à Nicomaque* et *Éth*. *Eud*. pour l'*Éthique à Eudème*.

INTRODUCTION

Notre objectif est d'étudier l'opposition de deux termes marquants de la philosophie platonicienne : *hekôn* et *akôn*, d'abord dans le *Protagoras* puis dans la *République*, tout en relevant les changements conceptuels qui s'opèrent sur cette opposition entre ces deux dialogues. Les exégètes de Platon ont généralement traduit ces deux termes par « volontairement » et « involontairement » ou par quelque autre mot de la famille de la « volonté ». La spécificité de notre étude consiste dans le fait que nous partons de la prémisse que la pensée grecque ne possède pas le concept de volonté et cherchons de ce fait à établir la signification platonicienne de ces deux termes en les plaçant dans la structure de l'action telle que décrite dans les dialogues. Les Grecs ne s'appuient pas sur le concept de volonté, mais font la distinction entre une action accomplie *hekôn* et une action accomplie *akôn*. La question peut se poser ainsi : À quel concept ces deux termes font-ils référence, si ce n'est pas à la volonté ? Ou bien : quel concept ancien précède-t-il celui de la volonté que l'on considère de nos jours comme celui dont découle chacun de nos actes ?

Nous utiliserons les formules adverbiales « de plein gré » pour le mot *hekôn* et « malgré soi » pour *akôn*, tout en essayant d'expliquer, à travers l'analyse des concepts et des thèses qui régissent l'action dans la pensée platonicienne et en fonction des changements conceptuels qui s'opèrent entre le *Protagoras* et la *République*, la cause de ce qui est fait « de plein gré », si ce n'est pas la volonté. En vérité, pour déterminer leurs sens, nous nous engagerons dans une démarche particulière qui analysera les thèses et les concepts qui entourent l'action et l'agent dans la philosophie platonicienne, et cherchera plus précisément à établir les ressorts[1]

[1] Expression appartenant au penseur anglais Jeremy Bentham, *A Table of the Springs of Action*, 1813-1815. Nous l'utilisons (« ressorts de l'action ») dans le sens de « forces » immanentes à l'âme qui poussent l'agent à agir. Pour mieux comprendre cette expression, nous pouvons nous servir de l'image du ressort tendu, empruntée à la physique. Le ressort, lorsqu'il est tendu, possède une force transmissible à laquelle on peut faire effectuer un certain travail, en l'espèce les actions humaines. Selon COOPER (1991), nous pouvons aussi parler de « déterminants de l'action » (p. 521) ou de « sources de motivation » (p. 530). John Cooper cherche principalement à établir les désirs des trois parties de l'âme, la raison, l'appétit et le « cœur », en tant que sources indépendantes de motivation. Notre étude part de la prémisse que les trois parties de l'âme sont indiscutablement des sources de motivation, mais tente en outre d'introduire les notions de *hekôn* et *akôn* dans la reconstitution du processus de l'action. Nous montrerons ainsi que l'appétit peut être source de motivation dans la réalisation d'une action, mais cela « malgré soi », et qu'une action de plein gré est réalisée par l'âme tout entière.

qui poussent l'agent à agir et le but de ses actions. Cette analyse nous servira aussi à expliquer pourquoi un acte était considéré comme *hekôn* ou *akôn* dans l'esprit grec, si ce n'est pas par la volonté de quelqu'un.

Une maxime guide en particulier nos recherches, car elle est déterminante pour expliquer la structure de l'action dans la philosophie platonicienne. Il s'agit de la maxime socratique « nul ne fait le mal de son plein gré » que Socrate énonce dans le *Protagoras* et qui demeure valable dans la *République*, sous réserve de certaines nuances dues à des révisions conceptuelles de la théorie de l'âme et des principes de l'action dans ce dialogue de maturité. Une analyse de cette maxime, en tant que constante dans la théorie de l'action de Platon, bien que non exhaustive de ce qui caractérise l'action dans la pensée grecque, figure au début de chaque partie. Si cette maxime est posée, cela signifie dans un premier temps que le ressort par lequel l'agent agit de plein gré est un ressort qui vise le bien. Ensuite qu'il n'y a pas de ressort par lequel l'agent agit mal de plein gré, mais que l'action mauvaise est apparemment réalisée malgré soi. C'est d'ailleurs en quoi consiste l'originalité de la philosophie platonicienne : l'agent qui fait le mal n'est jamais coupable de l'acte commis, mais il est excusé, même si Platon est conscient que des mesures devraient être prises pour empêcher que ce mal innocent ne persiste.

Dans la philosophie de Socrate et Platon, l'homme est déterminé dans ses choix, non par les dieux, comme dans les tragédies, mais par des concepts tels que la science, le courage ou le plaisir, pour prendre comme exemples les concepts analysés dans le *Protagoras*. Pour introduire cette dynamique de l'action assez étrangère à l'esprit moderne, nous présenterons succinctement quelques passages de la *Divina Commedia*. À travers eux, nous introduirons cette dimension de la motivation de l'agent par des concepts comme la Raison ou l'Amour, capables de le pousser à l'acte sans devoir discuter de volonté. L'*Éloge d'Hélène* de Gorgias attirera aussi notre attention et mettra en évidence des principes de l'action humaine extérieurs à l'être humain, comme la puissance des dieux ou la force physique d'un autre être humain, ainsi que des principes qui influencent l'âme humaine dans ses décisions intérieures, comme la persuasion et l'amour. Ainsi, selon une structure détaillée des motivations de l'action qui s'appuie sur des considérations présentes dès les dialogues de jeunesse, nous serons en mesure d'établir les concepts qui participent dans la

philosophie platonicienne à la réalisation d'une action : la science, le pouvoir, le fait de vouloir et parfois les plaisirs ou les peines.

HEKÔN ET *AKÔN* DANS LE CONTEXTE CONCEPTUEL GREC

À la recherche d'une volonté qui précède l'acte

Notre principale difficulté d'accès à la pensée antique, c'est sa conception originale du rapport entre d'une part l'être humain et de l'autre le bien et le mal comme phénomènes inhérents au monde. La réflexion la plus énigmatique, du fait de sa contradiction avec une approche pragmatique de l'action, est celle qui stipule qu'un être humain ne veut jamais faire de mauvaises actions. L'être humain serait naturellement opposé au mal et destiné à poursuivre ce qu'il considère comme meilleur pour soi-même[2] ou pour les autres, puisque désirer le mal pour les autres implique de s'attirer aussi du mal par effet boomerang. Et si les faits prouvaient qu'il arrive tout de même aux êtres humains de faire une action selon toute vraisemblance mauvaise, la conclusion qui en découlait était que cette mauvaise action avait été commise *akôn*, malgré soi, pendant que l'agent était « vaincu par le plaisir », n'agissait pas en homme, faute de pouvoir discuter et critiquer ce qu'il aurait voulu au départ, avant de commettre l'action, du moment que l'agent ne veut que le bien. Si chaque être humain ne désire que le bien, ainsi que Socrate aussi le soutient en commentant les vers de Simonide dans le *Protagoras* (345d et suiv.), il n'est plus possible de se demander ce que l'individu qui commet une mauvaise action voulait avant de la commettre : naturellement, il ne voulait que le bien[3]. Il va de soi que l'injustice commise

[2] Selon MERKER (2019), à la base de la maxime socratique se trouve la réalité que si l'homme grec poursuit le bien, il poursuit toujours ce qui est avantageux pour lui-même. « Pourtant, au cœur de ce paradoxe ne se trouve pas l'affirmation d'une bonté naturelle de l'humain, mais au contraire une prise en compte, « réaliste » au plus haut point, de l'indéfectible orientation de tout désir et de toute volonté vers l'intérêt propre de l'être qui désire, vers ce qui lui profite le plus ou qui lui nuit le moins. » (p. 217) De sorte qu'il est impossible qu'il y ait un être humain qui désire ce qui sera désavantageux pour lui-même. Avec cette connotation du bien dans la pensée grecque, la maxime socratique est une vérité basée sur la réalité du cœur humain, « parce qu'il faut entendre le bien comme l'entendaient les Grecs lorsqu'ils employaient cet adjectif au neutre : le bien est ce qui fait du bien, il est le bénéfique, l'utile, le profitable » à soi-même (p. 218).

[3] La question platonicienne à l'étude sera : quel bien était-il visé ?

entraîne, dans le droit pénal grec, différentes formes de punition, mais qui sont établies, selon nous, d'une manière tout aussi énigmatique, en fonction de la gravité de l'acte commis et non pas de quelque volonté avant l'acte.

Nous pouvons instinctivement imaginer qu'en fonction de cette réflexion, l'homme possède la volonté inébranlable de poursuivre uniquement le bien dans ses actions. Pourtant, selon des études trouvant leurs arguments dans les théories de la psychologie historique, par exemple l'article de Jean-Pierre Vernant « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque »[4], nous devons admettre et établir en prémisse que si effectivement l'agent poursuit seulement le bien, c'est autrement que de par sa propre volonté. Il n'existe pas de concept en grec ancien qui traduise la catégorie de la volonté responsable de nos actes, comme c'est le cas dans notre pensée actuelle de l'action. Par conséquent, nous devons analyser les catégories de l'agent et de l'action dans la mentalité grecque « sans a priori »[5], c'est-à-dire sans faire intervenir la catégorie de la volonté telle que nous la connaissons. Cela suppose évidemment d'identifier la cause des actions dans l'esprit grec. C'est l'argument principal de notre étude sur le sens de *hekôn* et *akôn* dans les dialogues de Platon. Car nous tâcherons de mettre le sens des deux termes contraires en relation avec la catégorie d'où procèdent les actions humaines dans la philosophie platonicienne.

Avant de délimiter le cadre de notre recherche principale, résumons les débats antérieurs sur la recherche d'une volonté qui précède l'acte chez les Grecs. Nous nous appuyons sur le même article de Jean-Pierre Vernant. Celui-ci fait état dans un premier temps de l'interprétation de B. Snell[6] qui, essayant de détacher une structure de l'action des héros dans les tragédies d'Eschyle, affirme l'avènement chez ce dramaturge d'un pouvoir de délibération et de décision personnelle qui constitue la source des actes héroïques de ses personnages, qui feraient ainsi preuve d'autonomie, de responsabilité et de liberté. Cette interprétation poussera Z. Barbu[7] à situer dans l'œuvre d'Eschyle les débuts de l'élaboration de l'idée de volonté. A. Rivier, de son côté, dans son article « Remarques sur le « nécessaire » et la « nécessité »

[4] VERNANT (1972).
[5] VERNANT (1972), p. 44.
[6] SNELL (1955).
[7] BARBU (1960), chap. IV : « The Emergence of Personality in the Greek World ».

chez Eschyle »[8], repousse complètement ces interprétations en soutenant que les héros tragiques agissent plus vraisemblablement par la contrainte de forces suprahumaines qui influencent leur prétendue décision : celle-ci n'est en fait pas personnelle, mais divine et nécessaire ; le héros agit sous l'influence d'une nécessité d'ordre religieux qui le force intérieurement à n'avoir qu'un seul choix, celui choisi par la divinité. Au carrefour de ces descriptions se trouve l'étude de A. Lesky[9], que cite J.-P. Vernant, avec sa théorie de la double motivation divine et humaine selon laquelle les héros font eux-mêmes le choix d'agir selon ce que les dieux leur « imposent » comme action. J.-P. Vernant réfute toutes ces théories, y compris celle d'A. Rivier, laquelle admet tout de même l'existence d'une volonté pour les humains sous la forme d'une décision très intime de suivre le chemin tracé d'avance pour eux par la divinité. « Décision sans choix, responsabilité indépendante des intentions, telles seraient, nous dit-on, les formes de la volonté chez les Grecs. »[10] Selon Vernant, il est plus judicieux de ne pas rapporter du tout la catégorie de la « volonté » au schème de l'action telle que se la représentaient les Grecs anciens.

Nous estimons, pour notre part, que les deux dialogues pris pour objet d'étude, le *Protagoras* et la *République*, semblent confirmer la théorie d'A. Lesky. Avec une différence : dans la philosophie, la science et, nous le verrons, le courage et le plaisir remplacent les forces obscures, les dieux, mais en même temps esquissent la recherche d'une volonté à l'intérieur de l'homme. Pouvons-nous, concernant les dialogues platoniciens, parler d'une transition subtile du héros tragique vers ce qui a semblé à Lesky une double motivation ? S'il est évident que dans les dialogues platoniciens, l'homme est complètement sous la conduite de divers éléments comme la science ou la concupiscence, il est vrai en même temps que dans le *Protagoras*, l'homme peut effectuer un calcul raisonné de plaisirs et de peines qui n'ont rien de surnaturel, et que dans la *République*, il peut faire preuve d'une certaine maîtrise en faisant le meilleur choix entre les diverses parties de son âme. Dans la *République* II, 357b, Platon indique qu'il ne dépend pas de nous de faire ce que nous voulons, mais

[8] RIVIER (1968).
[9] LESKY (1961).
[10] VERNANT (1972), p. 48.

qu'en même temps nous pouvons ne pas vouloir ce que d'autres instances veulent pour nous…

> Vous en persuader réellement, dis-je, voilà ce que je choisirais si cela dépendait de moi.
>
> Alors, dit-il, tu ne fais pas ce que tu veux.
>
> ᾽Ως ἀληθῶς, εἶπον, ἔγωγ᾽ ἂν ἐλοίμην, εἰ ἐπ᾽ ἐμοὶ εἴη.
>
> Οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὃ βούλει. (*Rép.,* 357b3-4)[11]

Une autre tentative d'identifier une notion de volonté dans le monde grec est celle de Charles Kahn et John Cooper. Ils ont essayé de superposer aux théories platoniciennes de l'action une théorie de l'action appartenant à Hobbes selon laquelle l'agent agit par deux sources de motivation : ses croyances et ses désirs.

> It is commonly supposed, at least by philosophers, that to explain a voluntary or intentional action we must identify both a desire and a belief on the part of the agent : the agent's desire for a certain goal and his belief that the action in question will lead to this goal. A belief alone, it is assumed, could not motivate the agent to act : there must be an appropriate desire in every case.[12]
>
> Au désir de fournir la force motrice originelle et à la croyance de donner une information factuelle sur la manière dont il faut agir pour satisfaire le désir.[13]

Selon cette théorie, c'est le désir qui seul fournit l'impulsion à agir, tandis que les croyances ne déterminent jamais l'homme à agir. J. Cooper et Ch. Kahn réfutent l'identification de la raison platonicienne à la croyance et de la colère et la concupiscence au désir. Et cela à plus forte raison car la raison chez Platon n'est pas dépourvue de désir[14], tandis que les deux autres principes de l'âme, nous le démontrerons aussi, possèdent chacun sa propre *doxa* qui lui permet d'agir correctement. Nous convenons que la raison ne sert pas uniquement chez Platon à fournir des connaissances correctes à la concupiscence et à la colère dans leurs

[11] LEROUX (2004).
[12] KAHN (1987), p. 77-78.
[13] COOPER (1991), p. 521.
[14] Cf. *République* IX, 580d7-8 : « Puisqu'il existe trois espèces de l'âme, il me semble qu'il y aura aussi trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles. Il en sera de même pour les désirs et pour les principes de commandement. »

actions[15] car, si vraiment cela arrive, c'est dans des âmes et des gouvernements corrompus qui soumettent leur raison à leurs passions colériques ou corporelles et qui n'accomplissent plus les désirs propres de la raison – par-dessus tout la recherche du bien sur le modèle du Bien intelligible, qui est effectivement le désir spécifique de la raison[16].

Anne Merker reformule le paradoxe socratique « nul ne fait le mal de son plein gré » en disant que « tout être qui désire désire quelque bien » ou « tout être désirant désire du bien, ou que nul ne désire du mal »[17]. Nous avons été sincèrement troublée par cette notion de « désir » qu'Anne Merker utilise apparemment avec deux sens et dont nous ne trouvons pas la correspondance dans notre propre schéma de l'action. Nous pouvons tout au plus la rapprocher ou bien de celle de « vouloir » ou bien des désirs de la troisième partie de l'âme, comme dans la phrase suivante : « Les désirs, dans leur multiplicité débordante, sont contenus et dirigés par la raison qui s'adjoint la partie ardente comme auxiliaire. »[18] Mais la reformulation d'Anne Merker « nul ne désire son propre mal » nous incite à considérer cette catégorie du désir comme un « vouloir ». Nous apprenons indirectement[19] qu'effectivement, le désir auquel elle fait référence est « une intention, une volonté » et qu'en plus, il « a une double caractéristique : il est d'une pleine assurance, et en même temps dans l'errance »[20]. Le désir est sûr de viser le bien, mais ne sait pas où et comment le trouver « parce que le désir n'est pas un principe de connaissance »[21]. Anne Merker distingue ainsi dans la maxime socratique deux principes qui régissent l'action humaine : le désir et la connaissance. Selon ce schéma, c'est le désir qui poursuit indiscutablement le bien, tandis que la connaissance aide à l'identifier et à l'atteindre effectivement. « Sans cette connaissance, on ne fait pas ce que l'on veut (qui est le bien pour nous), mais seulement ce qui nous semble bon. »[22] Alors, si nous reformulons la théorie sur laquelle se base l'interprétation d'Anne Merker, nous pouvons dire que l'âme possède le désir ou le vouloir de viser le bien et la connaissance nécessaire pour l'identifier et

[15] COOPER (1991), p. 523.
[16] IRWIN (1985), p. 195.
[17] MERKER (2019), p. 218.
[18] MERKER (2019), p. 220.
[19] MERKER (2019), p. 221.
[20] MERKER (2019), p. 222.
[21] MERKER (2019), p. 222.
[22] MERKER (2019), p. 222.

l'atteindre. Le désir est toujours bon, mais risque de manquer son but s'il ne s'associe pas la connaissance de ce qui est bien. Sa théorie se rapproche de celle qui se base sur Hobbes, l'action étant composée d'un désir qui vise toujours le bien et de la connaissance de ce bien pour éviter l'errance.

Questions terminologiques

Avant toute interprétation, nous sommes partie de la prémisse que *hekôn* indique ce que veut quelqu'un, ce que souhaite, désire une collectivité ou un groupe, ce que fait quelqu'un d'une manière consentante. En revanche, le sens de *akôn* est celui qu'exprime le passage 318e du *Protagoras*, lorsque Platon distingue Protagoras des autres sophistes en ce que le premier enseigne à ses disciples ce qu'ils veulent apprendre, tandis que les autres sophistes forcent leurs disciples à apprendre « malgré eux », ἄκοντας, les arts qui ne les intéresseraient pas particulièrement.

> En première approche, une action involontaire serait donc, aux yeux de Socrate, une action contrainte, qui ne serait pas entreprise librement, et partant, on peut le penser, à la différence d'une action volontaire, une action qu'il n'y aurait pas lieu d'imputer, quand elle est mauvaise, à celui qui l'effectue.[23]

En français, nous utiliserons les formules adverbiales « de plein gré » pour le mot *hekôn* et « malgré soi » pour *akôn*[24]*.* D'autres exégètes de Platon ont opté pour d'autres choix possibles de traduction. La plupart des traducteurs de Platon traduisent *hekôn* et *akôn* par « volontairement » et « involontairement », respectivement[25]. L'inconvénient que nous trouvons à cette traduction, et ce pourquoi nous ne l'adoptons pas, est qu'elle fait jouer un rôle à une faculté distincte de volonté, notion que nous ne

[23] DIVENOSA (2009), p. 58.
[24] ILDEFONSE (trad. *Protagoras* 2015) adopte la traduction « de plein gré » pour *hekôn* et « contre son gré » pour *akôn*, par exemple dans le passage 345d-e. De même, Catherine Dalimier (trad. *Éthique à Eudème* 2013) emploie les contraires « de plein gré » et « contre son gré ».
[25] Par exemple, Alfred Croiset (trad. *Protagoras* 1923) traduit le passage 345e1-2 de la manière suivante : « jamais homme se trompe de son plein gré et fasse volontairement des choses mauvaises et honteuses » (οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι). Dans sa traduction de *Hippias Mineur* (1920), Maurice Croiset entend dans le passage 376b « celui qui volontairement fait le mal ». De même, Emile Chambry (trad. *Protagoras* 1967) traduit le même passage 345d9-e4 : « parmi les philosophes, il n'y en a pas un qui pense qu'un homme pèche volontairement et fasse volontairement des actions honteuses et mauvaises ; ils savent tout au contraire que tous ceux qui font des actions honteuses et mauvaises les font involontairement » (Ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν).

trouvons pas chez Platon. Une autre traduction possible opterait pour « spontanément » et « sous contrainte »[26] ; elle présente l'inconvénient de ne pas être applicable au *Protagoras*, car l'agent qui agit par ignorance ne subit apparemment aucune contrainte : on ne peut pas dire que dans le *Protagoras*, l'ignorance entraîne une contrainte. Une troisième variante serait de traduire *hekôn* par « sciemment » et *akôn* par « à son insu », mais cette traduction n'a pas encore été utilisée ; elle pourrait s'appliquer au *Protagoras*, mais n'est plus ouverte à la *République*, où l'agent peut agir en étant vaincu par le plaisir. Enfin, il existe une quatrième variante en français courant qui permet de rendre le contraste *hekôn* / *akôn* : l'opposition « faire exprès » / « ne pas faire exprès ». On utilise souvent ce contraste dans des contextes d'accusation ou au contraire de disculpation : quand on veut accuser quelqu'un sans lui laisser la possibilité de s'excuser, on dit « tu l'as fait exprès ! » ; on dit « je ne l'ai pas fait exprès ! » quand on cherche à se disculper. Le terme « gré » que nous adoptons marque un pouvoir d'approbation assez peu spécifique ; il se trouve aussi dans des mots comme « agrément », « désagrément », « agréable », « désagréable ».

La grammaire des phrases où figurent *hekôn* et *akôn* exige un mot d'explication : dans la langue grecque, les mots *hekôn* et *akôn* ont la forme d'adjectifs de troisième classe. Ils s'appliquent à l'agent : c'est l'agent qui est dit *hekôn* ou *akôn*. Pourtant, aucun agent ne peut être dit *hekôn* ou *akôn* en dehors de ses actions. Lorsque l'agent n'est pas en situation d'agir, ils ne peuvent donc pas s'appliquer. Le fait que ce sont des adjectifs et qu'ils s'appliquent à l'agent (ce qui est difficile à rendre en français) explique peut-être pourquoi, en grec, leur sens est mis en relation avec un état d'âme du sujet, dominé par la sagesse la colère, etc. Nous sommes arrivée à la conclusion que les Grecs utilisaient les termes *hekôn* et *akôn* pour indiquer les dispositions de celui qui vient de faire une action et la manière dont cet acte a été accompli, faute de pouvoir parler d'une certaine volonté antérieure à l'acte. Les deux termes caractérisent non pas l'impulsion vers un acte quelconque, mais le sentiment de l'agent après coup et la modalité de l'action déjà accomplie. Au lieu de dire : *je veux*

[26] C'est une variante que nous proposons pour l'*Odyssée* après analyse des sens auxquels *hekôn* et *akôn* renvoient selon nous dans l'ouvrage d'Homère. Voir plus bas le sous-chapitre « Spontanément et par contrainte » de notre chapitre sur la « Signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* » dans le *Protagoras*.

faire cette action, les Grecs disaient : *j'ai fait cette action* hekôn *ou* akôn, ou *je suis* hekôn *ou* akôn *pendant l'accomplissement de mon acte*.

Il semble évident que les Grecs devaient rendre compte d'une certaine manière de l'acte commis, surtout s'il s'agissait d'un acte mauvais, dont ils ne concevaient pas qu'un être humain veuille le faire. L'agent est donc *akôn* face à son acte qui s'est montré mauvais. En revanche, il est *hekôn* par rapport à ses actions qui réalisent le bien tel qu'il le conçoit. David Ibbetson s'exprime dans le même sens dans son article « Wrongs and Responsability in Pre-Roman Law » lorsqu'il tire la conclusion suivante, après avoir exploré l'essentiel des codes grec, roman, hittite et du code d'Hammourabi : « First is that in the situations at which we have been looking liability was formulated primarily in result-oriented terms. »[27] En effet, les théories du droit produites par les philosophes puisent leur base dans les codes législatifs. Dans leur droit pénal, les Grecs distinguaient entre *adikia*, la faute délibérée, préparée avec soin, *hamartema*, qui englobe les fautes excusables, « not simply mistakes as to circumstances (not knowing that the drink I am giving is a poison rather than a love-potion), but also mistakes as to consequences (throwing my javelin at a target not knowing it will hit you) »[28], mais qui auraient pu être prévues grâce à l'usage de la science, et enfin *atuchia*, le pur accident. Mais nous n'entreprendrons aucune étude de cas ni comparaison avec les codes de loi de l'époque et nous limiterons à ce que la philosophie platonicienne nous apporte sur l'attitude grecque devant la faute accomplie.

En français, le groupe lexical considéré comprend le verbe *vouloir*, l'adjectif *volontaire*, l'adverbe *volontairement* et le concept même de *volonté ;* en grec, *hekôn*, que certains rapprochent étroitement du français *volontaire* ou *volontairement*, n'a pas la même structure lexicale ni le même champ sémantique que le verbe *vouloir*, βούλεσθαι. À la différence de notre couple de contraires, le verbe *vouloir*, ἐθέλειν ou βούλεσθαι, est défini avec précision dans les dialogues ; il signifie « faire un signe de consentement », « s'attacher à une chose », « l'attirer à soi ». Platon en explique le sens en détail dans la *République*, 437b-c.

[27] IBBETSON (2004), p. 107.
[28] IBBETSON (2004), p. 100.

Par exemple, n'affirmeras-tu pas que l'âme de celui qui désire se tend de convoitise vers cela qu'elle désire, ou qu'elle attire vers elle ce qu'elle souhaite posséder, ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procuré elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation, comme si quelqu'un la lui demandait, elle-même remplie du souhait que cela se produise.

Οἷον ἀεὶ τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν οὐχὶ ἥτοι ἐφίεσθαι φήσεις ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῇ, ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληταί οἱ γενέσθαι, ἢ αὖ, καθ' ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὑτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορεγομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως ; (437c1-6)[29]

Concernant la négation du verbe *vouloir*, *ne pas vouloir*, qui peut prendre les formes : Τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν[30], Platon précise qu'il signifie « faire un signe de refus », « rejeter », « repousser ».

Mais encore, ne pas souhaiter et ne pas vouloir, et ne pas désirer, ne poserons-nous pas que cela appartient au même genre que rejeter et repousser loin de soi, et toutes les choses contraires à celles que nous venons d'évoquer ?

Τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τἀναντία ἐκείνοις θήσομεν ; (437c8-10)

Dans son article « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », Aimé Solignac tente de trouver « la différence des sens » entre les deux verbes, *boulomai* et *ethelô*, que Platon utilise dans ces passages, sur la base de quelques passages du *Premier Alcibiade* (134a-135d) et de la *République* IV 13. Puisque, dans le *Premier Alcibiade*, Platon utilise les deux verbes distinctivement si c'est l'homme ou Dieu qui est en cause, la différence consisterait au premier abord dans le fait que le verbe *boulomai* s'applique aux désirs humains, au « vouloir d'un homme », à ce qu'un homme veut, tandis que *ethelô* exprimerait « le vouloir de Dieu » et aurait donc un sens plus « universel et inconditionné » (p. 103). D'ici, les extensions sont faciles à opérer ; elles sont développées dans la *République*. En 439b-e plus précisément,

[29] LEROUX (2004).
[30] IRWIN (1995) attire l'attention sur le fait que Platon effectue en même temps, dans les passages que nous venons de citer, une distinction nette entre ce que l'agent veut et ses passions. C'est uniquement en tenant compte de cette distinction que nous pourrons comprendre ces passages qui cherchent à délimiter deux principes dans l'âme, la raison et la concupiscence. Ce que l'agent veut serait du ressort de la raison ; ses passions proviendraient d'une partie inférieure de l'âme. « These passages are not completely clear, but they suggest that Plato wants to distinguish appetite (*epithumein*) from the conative states that he calls « wishing » (*boulesthai*) and « willing » (*ethelein*). For he proceeds to make some remarks about appetites in general, but he does not seem to intend these remarks to apply to wishing and willing. » (p. 205)

Platon parle « des gens qui ont soif et ne veulent pas boire » en employant le verbe *ethelô*. Il oppose cette fois-ci deux ressorts de l'âme humaine, le désir naturel, sensible, de l'*épithumia* de boire quand on ressent la soif, et celui de la raison par lequel, même si l'on a soif, on serait capable de s'abstenir de boire pour une raison ou une autre et qui se montre ainsi comme un principe supérieur à l'intérieur de l'âme humaine, quasi divin.

> Le « vouloir humain » se rapproche ici du « vouloir divin », dans la ligne du Premier *Alcibiade*.[31]

En agissant par la raison, l'homme *veut* un dessein qui s'approche de celui de Dieu. Mais puisque le concept de volonté n'existe pas sous forme développée au temps de Platon, il serait inexact de traduire *hekôn* et *akôn* par *volontairement* ou *involontairement*. De ce fait, nous entreprenons dans la présente étude de donner du sens à ces deux termes. Pour les interpréter, nous nous proposons d'identifier dans les dialogues de Platon le ressort duquel, dans l'esprit grec, proviennent les actions. Car il est évident que toute action doit tout de même partir d'un ressort, ainsi que Platon l'admet dans sa *République* en posant les bases de sa théorie de la tripartition de l'âme. Nous nous servirons des traductions *de plein gré* pour *hekôn* et *malgré soi* pour *akôn*, qui ne font pas état d'un ressort précis, jusqu'à ce que nous puissions nommer ce ressort[32]. Cette conception est évidemment intenable selon nos contemporains, d'après lesquels l'être humain agit selon sa propre *volonté* et répond du mal qu'il peut commettre *volontairement*.

Notre première démarche sera de ce fait de déterminer par quel ressort l'être humain poursuit et fait le bien, si ce n'est pas sa volonté, et par quel malheureux concours de circonstances il lui arrive de faire le mal, dans la conception de Socrate et implicitement de ses interlocuteurs dans les dialogues de Platon. Nous chercherons donc chez Platon un concept différent de la volonté, que nous appellerons le plus souvent du terme générique de *ressort*, qui pousse l'être humain à agir et à faire indiscutablement le bien, tel qu'il le comprend. Nous montrerons que l'action peut être motivée dans l'esprit grec par certaines catégories plus nuancées que la volonté, comme la science ou la justice dans la philosophie platonicienne, qui arrivent à

[31] SOLIGNAC (1994), p. 104.
[32] Pour expliquer le choix de la traduction des deux mots, l'article de Vernant est très concluant. Les pages 49 et 50 en parlent suffisamment.

influencer complètement l'action de manière à rendre superflu un concept comme celui de volonté. Identifier ce ressort par lequel les Grecs pensent que l'être humain agit nous permettra de donner du sens aux termes *hekôn* et *akôn* qui sont au centre de notre étude.

Dante, Divina Commedia, *suivi de Gorgias,* L'Éloge d'Hélène

Depuis la période antique en passant par l'époque médiévale, divers écrits philosophiques ou littéraires présupposent l'existence de plusieurs ressorts susceptibles de déterminer la réalisation d'une action. Nous prenons pour point de départ quelques vers de la *Divina Commedia*, en l'espèce le chant V en entier, et essayons d'y repérer certains de ces concepts qui, encore dans la vision de Dante, peuvent être la cause directe d'une action.

Ces vers sont connus principalement pour avoir rapporté des épisodes de la vie de Francesca et Paolo Malatesta, deux personnages historiques ayant vécu dans l'Italie du XIII^{e} siècle et avec qui Dante, accompagné de Virgile, entre en discussion dans le deuxième cercle de l'enfer, celui de la luxure. En descendant vers le deuxième cercle, Dante précise « qu'un tel tourment / était le sort des pécheurs charnels, / qui soumettent la raison aux appétits » (v. 37-39)[33]. Dante reconnaît parmi eux plusieurs personnages célèbres du passé dont on sait par leur légende qu'ils se sont laissés emporter pendant leur vie par leurs passions, comme Tristan, Achille, Pâris, Sémiramis, Cléopâtre, etc. Ainsi, il voit Didon qui « se tua par amour » (v. 61), Achille qui « combattit à la fin contre Amour » (v. 66) et tous les autres « qu'amour ôta de notre vie » (v. 69). Dante entre en discussion avec les deux personnages, dont ce chant est le seul témoignage historique, en leur demandant pourquoi ils ont été envoyés dans ce lieu : « que de douces pensées, et quel désir les ont menés au douloureux trépas ! » (v. 113-114) De leur récit ressort que c'est une sorte d'« amour » qui « prit » (v. 128) Lancelot (nous parlerons des chevaliers de la Table ronde en étudiant l'*akrasia* selon le *Protagoras*) et que c'est aussi une sorte d'amour qui

[33] Dante Alighieri, *La Divine Comédie. L'Enfer*, texte original ; traduction, introduction et notes de Jacqueline Risset, Paris, GF Flammarion, 1992.

« vainquit » (v. 132) les deux personnages en les poussant à agir contrairement à une loi implicite qui leur défendait cet amour (Francesca étant mariée au frère de Paolo).

> L'amour, qui s'apprend vite au cœur gentil,
>
> prit celui-ci de la belle personne
>
> que j'étais ; et la manière me touche encore.
>
> Amour, qui force tout aimé à aimer en retour,
>
> me prit si fort de la douleur de celui-ci
>
> que, comme tu vois, il ne me laisse pas.
>
> Amour nous a conduits à une mort unique. (v. 100-106)

Nous distinguons dans cette description sommaire deux ressorts susceptibles de décider de l'action, « la raison » et « la convoitise », qui semblent se disputer l'action dans la vision populaire, depuis le *Protagoras* déjà, comme nous le verrons dans la première partie de notre étude. Ce sont les ressorts dont l'esprit commun admet généralement qu'ils peuvent déterminer l'action. Dans le registre de la convoitise, nous distinguons « l'amour » poussé hors la raison, particulièrement blâmé dans ces vers, puisque dans les cas évoqués, il pousse à agir contrairement aux lois sociales ou religieuses. Plus loin, Dante nomme ce ressort « passion ». Nous pouvons par contre classer dans le registre de la « raison », selon laquelle tous ces personnages damnés ne devaient pas agir de la sorte, la connaissance des lois sous-entendues qu'ils ont enfreintes.

Nous devons souligner qu'agir par convoitise constitue, du point de vue de Dante, un péché qui conduit les agents aux enfers, l'endroit où ils doivent subir les punitions correspondant à leurs péchés. Nous comprenons ainsi d'entrée de jeu que la passion peut générer « les esprits mauvais » (v. 43) et les conduire le cas échéant aux mauvais agissements. Selon Dante, l'Hélène de l'*Iliade* est celle « par qui advint / un si long malheur » (v. 64-65). Les esprits mauvais, ceux qui ont soumis la raison à la convoitise, sont des « âmes tourmentées » (v. 80) qui doivent endurer les conséquences de leurs mauvais agissements, les souffrances et les peines de l'enfer. La raison, par contre, dirige les âmes vers ce qui est le mieux à faire, à savoir dans ce contexte suivre les lois morales. Il est évident que le rapport entre ces ressorts est

naturellement disposé dans le sens contraire, c'est-à-dire que c'est la convoitise qui doit normalement se soumettre à la raison. C'est la vision de Dante, mais elle correspond en certains points à celle de Platon dans la *République*, ainsi que nous le verrons dans la deuxième partie de cet ouvrage.

Dans son discours *L'Éloge d'Hélène*[34], Gorgias tente de défendre Hélène, pour laquelle la guerre de Troie avait commencé, en apportant des arguments qui excusent sa fuite avec Pâris, donc son action qui s'est montrée malheureuse pour tout le monde grec. Selon Gorgias, Hélène ne saurait être « responsable », ὁ αἰτιώμενος (paragraphe 6) de « ce qu'elle a fait », ἃ ἔπραξεν (paragraphe 6). Il énumère quatre principes qui auraient pu motiver son départ vers Troie : (1) « par les dessins du hasard, les décisions des dieux ou les décrets de la nécessité », τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ; (2) « parce qu'elle a été enlevée de force », βίᾳ ἁρπασθεῖσα ; (3) « parce qu'elle a été persuadée par des arguments », λόγοις πεισθεῖσα ; (4) « parce qu'elle était éprise d'amour », ἔρωτι ἁλοῦσα (paragraphe 6). Dans tous les cas, il semble que selon Gorgias, Hélène aurait agi *akôn*. Les deux premiers principes « accusés », αἰτιᾶσθαι (paragraphe 6) par Gorgias en tant que « responsables », ὁ αἰτιώμενος (paragraphe 6) d'avoir déterminé Hélène à s'enfuir avec Pâris semblent extérieurs à la personne d'Hélène ; à ces principes extérieurs, « la prudence humaine », ἀνθρωπίνῃ προμηθίᾳ (paragraphe 6), même si Hélène en était pourvue dans son âme, ne peut pas opposer son propre pouvoir. « L'ardeur d'un dieu », θεοῦ […] προθυμίαν (paragraphe 6) est toujours plus puissante que la tempérance humaine – qui se montre de ce fait plus faible devant un dieu – et est toujours capable de commander et de conduire tout être humain même s'il a l'âme bien ordonnée et tempérante. Il en va de même pour « la chance », τῇ τύχῃ (paragraphe 6), que Gorgias place dans la même catégorie que les dieux. Pour ce qui est de la deuxième cause mentionnée, « parce qu'elle a été enlevée de force », βίᾳ ἁρπασθεῖσα (paragraphe 6) par Pâris lui-même, il semble évident que la loi grecque trouve dans ce cas matière à être appliquée, car Hélène a été « illégalement violentée et injustement violée », ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, et encore « éloignée de

[34] Gorgias *de Platon, suivi de* l'Éloge d'Hélène *de Gorgias*, traduits par Stéphane Marchand et Pierre Ponchon, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

sa patrie, arrachée à ses proches », τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα (paragraphe 7). Hélène n'est pas coupable des malheurs qu'elle a apparemment provoqués à la gent humaine, mais plutôt « victime d'un viol », ὑβρισθεῖσα (paragraphe 7) dont le coupable est Pâris lui-même et qui mérite d'être puni en conséquence selon les lois de la cité. Nous pouvons en déduire que selon Gorgias, l'homme n'est pas « responsable », ὁ αἰτιώμενος (paragraphe 6) de ce qu'il fait si une force physique extérieure le manipule de sorte à le faire agir contrairement à ce que lui-même aurait fait s'il n'était pas forcé.

> Lui, il a accompli des actes terribles, elle, elle les a subis.
>
> ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· (paragraphe 7)

Les deux autres principes sont plus complexes et intérieurs ; Gorgias leur consacre plusieurs paragraphes. Ainsi, Hélène aurait pu aussi être persuadée par un argument, et plus précisément par un faux argument qui aurait trompé son âme.

> L'argument est un tout-puissant souverain, qui par le biais d'un corps minuscule et invisible accomplit les exploits les plus divins. Car il a le pouvoir de faire cesser la peur, d'ôter le chagrin, de faire éclater la joie et naître la pitié.
>
> λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. (paragraphe 8)

Gorgias mentionne comme premier exemple d'« argument », λόγος (paragraphe 8) capable de persuader l'âme, la poésie ou les chants inspirés par les dieux, car ceux-là interviennent sur les passions humaines comme la peur, la pitié, la tristesse, le plaisir et la peine, qui se trouvent de ce fait en proie à une grande excitation et déterminent à leur tour des agissements de peur, de tristesse, de pitié, de plaisir ou de peine.

> La puissance du chant, en effet, jointe à l'opinion de l'âme, l'envoûte, la persuade et la transforme par son action magique.
>
> συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. (paragraphe 10)

Gorgias précise tout de même que l'argument montre toute sa force dans les conditions où l'âme humaine n'est pas préparée par « le souvenir du passé, la vision

claire du présent, et l'anticipation de l'avenir », τῶν <τε> παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων <ἔννοιαν> τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν (paragraphe 11) et se laisse guider par l'opinion « instable et incertaine », σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος (paragraphe 11). Nous comprenons que si l'âme humaine était tempérante, elle pourrait repousser cette fois-ci les stimulations des passions par les chants et la poésie, contrairement à son incapacité à repousser les forces divines. L'argument agit sur l'âme désordonnée et intempérante par contrainte, car il la contraint « à consentir à ce qui est fait », συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις (paragraphe 12) et il la marque « comme elle le veut », ὅπως ἐβούλετο (paragraphe 13). Gorgias mentionne ensuite d'autres arguments possibles « sans considération de la vérité », οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς (paragraphe 13), susceptibles de contraindre l'âme à les suivre, comme ceux des météorologues, les joutes oratoires ou l'éristique des sophistes.

Le quatrième principe mentionné par Gorgias est l'amour :

> si l'amour était celui qui a effectué toute cette suite d'actions, il ne serait pas difficile de faire s'évanouir l'accusation qui lui impute une prétendue faute.
>
> εἰ […] ἔρως ἦν ὁ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἁμαρτίας αἰτίαν. (paragraphe 15)

Si Hélène a agi par amour, alors elle peut être épargnée de toute responsabilité, car ce n'est pas sa faute selon Gorgias. La faute incombe à la vision et aux yeux qui contemplent : s'ils voient des choses effrayantes à la guerre, alors les soldats prennent peur et s'enfuient sans délai ; au contraire, les yeux semblent se réjouir à la vue des peintures et sculptures de corps parfaits ou de figures pleines de couleurs. De la même manière, « l'œil d'Hélène s'est enflammé d'ardeur », τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἡσθὲν προθυμίαν à la vue de Pâris et « a transmis à son âme le désir amoureux », ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε (paragraphe 19). Deux raisons expliquent dans l'interprétation de Gorgias le pouvoir de l'amour à motiver les actions : ou bien l'amour est un dieu et Gorgias a déjà démontré qu'on ne peut pas résister aux dieux, ou bien l'amour « c'est un mal humain et une ignorance de l'âme », ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα (paragraphe 19) mais dont on ne maîtrise pas l'arrivée puisqu'elle ne provient pas d'une décision rationnelle :

> car il vient comme il vient, selon les vicissitudes du hasard, et non en fonction d'une décision intentionnelle ; en vertu de la nécessité propre à l'amour, non par les artifices d'une technique.

ἦλθε γὰρ ὡς ἦλθε, ψυχῆς ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλεύμασιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς. (paragraphe 19)

Toutes ces possibles motivations invoquées par Gorgias jouent pour nous le rôle d'ouvrir la voie à la compréhension de la pensée philosophique de Socrate et Platon, contemporaine de l'activité rhétorique de Gorgias. Les principes énumérés en lisant l'*Éloge d'Hélène* seront réorganisés selon différentes structures conformes aux théories de l'action que l'on trouve dans le *Protagoras* et dans la *République*, selon des visions philosophiques bien argumentées, quoique sujettes encore aux questionnements, et en fonction d'autres théories qui accompagnent ces structures du monde et de l'action compactes et univoques.

Questions méthodologiques

Ces passages introduisent notre analyse car ils nous permettent de distinguer des concepts fondamentaux que nous allons étudier dans les dialogues platoniciens. Les Grecs, selon lesquels l'être humain est souvent « vaincu » par les plaisirs et les peines, répondraient aisément que les mauvais agissements des personnages réunis par Dante dans le cercle de la luxure et par Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* sont réalisés « malgré soi ». Mais l'étude de nos deux termes et des ressorts qui en influencent le sens nécessite plus de précautions, auxquelles nous nous attacherons tout au long de cet ouvrage.

Hannah Arendt, dans son livre *La vie de l'esprit*, commence le même travail par l'analyse de la philosophie d'Aristote, qu'elle considère comme « l'exemple par excellence de ce que certains problèmes psychologiques ont pu être résolus avant qu'on ait découvert en la Volonté une faculté séparée de l'esprit »[35]. Quant à nous, nous resterons dans la philosophie platonicienne, avec quelques références aux *Épîtres* de saint Paul ou à des écrits médiévaux comme le roman de Lancelot, en cherchant ce ressort d'abord dans le *Protagoras* puis dans la *République*. En effet, la difficulté que soulèvent les dialogues platoniciens est la différence de théorie entre les deux dialogues.

[35] ARENDT (2005), p. 344.

Pour identifier ce ressort, nous analyserons séparément le *Protagoras* et la *République*. Nous découvrirons d'abord que le ressort que propose le *Protagoras* diffère par quelques aspects de celui introduit dans la *République*. Le *Protagoras* véhicule une image de l'âme unitaire, mue par un seul ressort, la science. La *République* décrit en revanche une âme tripartite pouvant être mue par trois principes qui se trouvent en conflit potentiel pour occuper le statut de ressort dominant dans l'âme. La raison, la colère et la concupiscence se disputent l'identification du bien à poursuivre et la production d'une action. Platon introduit dans ce contexte le concept de *Bien en lui-même* résidant aux confins du monde intelligible, que seule la raison est capable de connaître et de réaliser jusqu'à un certain point dans les actes. L'action *hekôn* se détache ainsi comme l'action qui poursuit ce Bien et qui réussit à l'atteindre dans les limites de sa connaissance par l'agent. Pour réussir à reproduire le Bien en lui-même dans ses actes, l'agent doit mettre son âme en ordre de façon que les deux autres parties de l'âme se soumettent à la raison et acquiescent à la poursuite du Bien en lui-même. L'agent doit instaurer une disposition de justice à l'intérieur de son âme pour accomplir une action de plein gré.

La philosophie antique a aussi saisi la fragilité du terme *vouloir* et la possibilité que nous voulions faire le bien et fassions le mal, malgré nous. Pour l'expliquer d'entrée de jeu, nous devrions nous référer à la théorie de la séparation de l'âme et du corps, par laquelle la philosophie socratique se démarque, et le *Phédon* serait le dialogue de référence. Résumons-en plutôt l'enseignement, qui pourrait se résumer à ceci : même si nous pouvons sans faute affirmer que nous recherchons toujours le bien, il arrive que notre corps possède son propre *ressort* et qu'il prenne possession des actions que l'homme est en train d'accomplir. L'impossibilité de conceptualiser le terme de *volonté* doit s'expliquer par la confusion entre différents ressorts. C'est dans le même sens que s'exprime l'Apôtre Paul dans son *Épître aux Romains*, à laquelle nous nous référons succinctement pour comprendre la portée de la thèse socratique avec le recul du temps. Il écrit au verset 15 du chapitre VII :

> En effet, je ne sais pas ce que j'accomplis, car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais.

Ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ᾽ ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ. [36]

Il explique cela par le fait que l'homme est formé d'âme et de chair ; ce qui caractérise par-dessus tout « l'être de chair » (v. 18) est « le péché, lui qui habite en moi » (v. 17 et 20). Le bien que l'âme désire est extérieur, il « n'habite pas en moi » (v. 18), mais c'est ce à quoi nous aspirons.

Notre étude se penchera aussi sur le phénomène supposé de l'*akrasia*, dont l'existence théorique dépend chez Platon de la structure de l'âme. L'existence dans le *Protagoras* d'un seul ressort, la science, empêche la possibilité de l'*akrasia* puisqu'il n'existe pas d'autre ressort qui puisse contester la science. La structure tripartite de l'âme dans la *République* permet par contre à la concupiscence de se manifester en tant que principe et de satisfaire ses propres désirs, de nature souvent corporelle et matérielle, malgré la science. En ce sens, nous pouvons nous *laisser vaincre* par la peine, par des plaisirs superflus, etc., même si nous sommes conscients que nous devrions écouter notre raison. En analysant ce phénomène et celui du vice, nous serons à même de découvrir le nouveau sens de *akôn* dans ce contexte.

Nous ne tentons pas une analyse exhaustive de la présence des termes *hekôn* et *akôn* dans les dialogues de Platon, mais les analyserons en tant qu'ils accompagnent une théorie platonicienne de l'action dans le sens qu'ils rendent compte de l'*intention* présente dans l'action. Notre travail relève profondément de la philosophie de l'action. Concernant l'ordre retenu, nous ne voyons pas d'objections à l'antériorité du *Protagoras* par rapport à la *République*, ni à la théorie selon laquelle le premier dialogue comporte une foule de pensées appartenant au Socrate historique tandis que la *République* exprime les idées dogmatiques de Platon[37]. Notre étude devra en tenir compte.

[36] https://theotex.org/ntgf/romains/romains_7_gf.html

[37] Cette scission entre dialogues de jeunesse et de maturité se base sur les incohérences entre les idées exposées par Platon dans sa jeunesse et les réévaluations théoriques effectuées ensuite. C'est SCHLEIERMACHER (2004) qui propose d'abord en 1804 de classer les dialogues de Platon selon l'évolution de sa pensée, indépendamment d'une évolution historique et d'un ordre chronologique de parution. Selon ROBIN (1935), cette idée avait déjà été énoncée par W. G. Tennemann en 1792 dans son *System der platonischen Philosophie* et, telle que formulée par Schleiermacher, a rencontré l'objection de K. F. Hermann en 1839 dans *Geschichte und System der Platonischen Philosophie. 1. Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend*, qui classifiait les dialogues en tenant compte d'une biographie intellectuelle selon laquelle Platon se détache progressivement des idées de son

APERÇU DES CHAPITRES

Hekôn *et* akôn *dans le* Protagoras

Dans notre première partie, « *Positionnement dans le dialogue* Protagoras », nous cherchons d'abord les éléments d'une approche de l'action (chap. 1-4). Puis nous abordons la question du savoir dans ce cadre de l'action. Ensuite, la nature du savoir étant fixée, nous déterminons son rôle (chap. 5-6). Nous sommes alors à pied d'œuvre pour décrire la signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* (chap. 7). Au chapitre 8, nous abordons les perspectives pédagogiques découlant de nos analyses :

---

maître Socrate et finit par exprimer les siennes. Plus récemment, MACÉ (2011) présente en détail et discute la théorie de Michel Meyer selon lequel Platon expose dans ses dialogues aporétiques la philosophie de Socrate, la vraie philosophie selon Meyer qui consiste uniquement dans le questionnement philosophique. Platon essayera à sa maturité d'apporter des « solutions » à ces questionnements de la même manière qu'une science, ce qui selon Meyer constitue le but de la philosophie. La rupture repérée par Meyer serait, selon Macé, entre « l'interrogativité pure » du Socrate historique mise en scène par Platon dans ses dialogues de jeunesse et « l'ordre propositionnel » auquel Platon aboutit dans ses dialogues de maturité. ROBINSON (1953), ainsi que John Burnet et Alfred Edward Taylor de l'École écossaise, soutiennent la même chose, que les premiers dialogues témoignent de l'influence du Socrate historique, tandis que les dialogues de maturité expriment des théories bien argumentées de Platon lui-même. D'autres soutiennent cette scission en différenciant entre le refus de l'*akrasia* dans le *Protagoras* et son acceptation sur la base de la tripartition de l'âme dans la *République*, que nous prenons pour acquise. Par exemple, KAHN (1987) soutient l'affirmation de l'existence de désirs irrationnels dans la *République*, contrairement au *Protagoras*, ce qui permet à Platon d'argumenter l'existence de *l'akrasia*. IRWIN (1995) partage l'avis d'une rupture entre ces deux dialogues sur la base de l'existence de désirs qui ne connaissent pas le bien et le mal (cf. p. 214-215).

COOPER (1997), de même que Karl Joël au XIX^e^ siècle, Léon Robin et Charles Kahn au XX^e^, soutiennent au contraire qu'il ne faut pas effectuer ce partage radical des dialogues de Platon en fonction de l'influence de Socrate. MACÉ (2007) atténuait aussi cette « césure historique au sein des dialogues […] motivée par l'idée que Platon aurait rompu avec la psychologie morale socratique de ses œuvres réputées de jeunesse », pour rapprocher deux thèses – celle de l'intellectualisme socratique appartenant à « Platon le jeune » et celle appartenant à « Platon le vieux » qui exige que les gouvernants apprennent les mathématiques et en particulier l'astronomie en vue de gouverner – sur la base de la surpuissance accordée tout du long à la science. En effet, selon Macé, dans la *République*, Platon approfondit des théories invoquées et abandonnées du *Protagoras*, comme l'*akrasia*, ce qui est un signe plutôt de continuité que de rupture entre les deux périodes majeures de sa vie intellectuelle. « Il est difficile de trouver une véritable rupture dans le fait que la *République* nous ferait découvrir la force du désir irrationnel et sa causalité sur les actes des hommes. Le *Protagoras* nous oblige-t-il à penser que les pulsions n'existent pas, qu'elles n'ont pas de force propre ? Au contraire, puisqu'elles peuvent nous mouvoir si nous n'avons pas la science. » (passage 48) CARONE (2001) soutient aussi une continuité entre les dialogues du *Protagoras* à la *République* sur la base de l'acceptation par Platon de la maxime socratique « nul ne fait le mal de son plein gré ». Pour approfondir cette continuité, Carone soutient aussi la négation de l'*akrasia* par Platon dans sa *République*, tel Socrate dans le *Protagoras*.

NATORP (2004) soutient l'évolution « idéaliste » des œuvres de Platon et classe les dialogues dans un ordre qui ne correspond pas à l'ordre de parution : ainsi le *Théétète* peut se retrouver avant l'*Euthydème* ou le *Phédon*. ZUCKERT (2009) pense classer les dialogues de Platon dans l'ordre de la vie de Socrate, en commençant avec les *Lois*, où Socrate n'est pas un interlocuteur, en continuant avec le *Parménide*, où Socrate est encore jeune, et ainsi de suite en fonction de l'âge de Socrate dans le dialogue.

Comment rendre les hommes meilleurs, étant donné la conception de l'action présentée ?

Dans le chapitre premier « L'agent poursuit le bien (tel qu'il le comprend) », nous présentons la maxime socratique « nul ne fait le mal de plein gré » et commençons à dresser, au moyen d'éléments fondamentaux de la philosophie platonicienne, le schéma de la structure de l'action selon Platon ; cela afin d'y placer les deux termes en discussion. Platon réussit à introduire, lors des discussions sur les poèmes de Simonide, la maxime socratique « nul ne fait le mal de plein gré » et à laisser entendre, pour quiconque analyse ses dialogues, que l'être humain ne veut jamais commettre le mal. Cette maxime met d'emblée le sens du mot *hekôn* en relation avec le bien comme dessein ultime de l'action. Lorsque l'agent agit mal, son acte est commis *akôn*. Socrate met déjà en évidence dans ce contexte, 344d-345b, que les causes de la méchanceté, de l'action mauvaise, consistent dans certains effets extérieurs, des calamités, comme il les appelle, comme le temps, la fatigue, etc., qui terrassent l'homme de telle manière qu'il demeure « sans ressources » et plus précisément sans science. La fin du chapitre offre un aperçu de la présence de cette maxime sous d'autres formes dans d'autres dialogues, *Apologie*, *Euthydème*, *Gorgias*, *Ménon*.

Dans le chapitre 2 « Le rapport avec le bien poursuivi est un rapport cognitif », nous analysons d'autres éléments du schéma de l'action et essayons de mettre la science en relation avec la réalisation du bien, en intégrant évidemment *hekôn* à cette formule de l'action : par le ressort de la science, l'agent accomplit le bien *hekôn*. La signification de *hekôn* dérive de ce fait de la science et une action accomplie *hekôn* se ramène à une action accomplie avec science. Nous exposons dans un premier temps la thèse socratique selon laquelle la science est une condition nécessaire et suffisante pour produire le bien, exprimée en *Protagoras* 352c, au moyen de quelques passages de l'*Euthydème*. Ensuite, nous nous arrêterons sur les riches considérations sur l'action présentes dans *Hippias Mineur* et présentons la thèse que nous attribuons à Hippias selon laquelle même si l'agent connaît ce qui est le meilleur, il peut agir mal, s'il le veut. Cette thèse identifie plusieurs éléments du schéma de la structure de l'action dont nous nous servirons pour comprendre la thèse de Socrate. Selon Hippias, pour agir, l'agent fait usage de science, de pouvoir et de « vouloir ». Ce que l'agent

veut n'est pas toujours le bien, il poursuit parfois le mal, même à travers sa science. Socrate ne réfute pas dans ce dialogue le point de vue de Hippias, que l'agent peut avoir le mal en vue, mais il tente seulement selon nous – ce qui est déjà une avancée vers sa théorie du *Protagoras* d'expliquer que le « vouloir », que Hippias mentionne en tant que ressort, ne fonctionne pas séparément de la science, puisque l'on ne peut rien faire même si l'on veut si l'on ne connaît pas ce que l'on veut faire, que le « vouloir » est intimement lié à la science.

Le chapitre 3 « L'*akrasia* ou le phénomène de « se laisser vaincre par les plaisirs » s'arrête sur une autre objection à la thèse socratique de la science comme unique ressort des actions humaines capable de produire le bien que l'on poursuit indiscutablement à travers toutes nos actions. La thèse de l'*akrasia* introduit le ressort du plaisir et le phénomène de se laisser « vaincre par le plaisir » en dépit de la science. Nous démontrons que Socrate réfute la thèse de l'*akrasia* dans le *Protagoras* puisqu'elle prétend selon lui que l'agent pourrait vouloir faire de mauvaises actions par l'intermédiaire du plaisir, ce qui vient en contradiction avec sa maxime. La thèse en elle-même, par contre, en dehors de l'interprétation que Socrate en donne dans ce dialogue, tente d'avancer selon nous que si l'agent fait le mal, il le fait par la contrainte du plaisir et de ce fait malgré soi. Cette explication ne sera admise que dans la *République*, où l'existence du principe de l'*épithumia* permettra selon nous la coexistence de la maxime socratique et de l'*akrasia*. C'est en proposant cette séparation entre la description du phénomène en lui-même et l'interprétation socratique que nous pourrons expliquer sa reprise dans la *République*, à moins que l'on ne soutienne, comme L. Monteils-Laeng, que Platon n'admet pas l'*akrasia* dans la *République* non plus.

Dans le chapitre 4 « Psychologie non conflictuelle dans le *Protagoras* », nous voyons que l'âme possède un « ressort » unitaire, il n'y a pas de « parties » de l'âme. La science est l'unique ressort des actions humaines, les actions produites par la science sont celles qui aboutissent au bien (autant qu'on le comprend) ; s'il y a des actions qui n'aboutissent pas au bien (d'un point de vue extérieur, objectif), c'est que la science a fait défaut. Pour contourner l'existence du principe du plaisir, Socrate l'assimile à la science et établit que le plaisir est ce que l'on recherche à travers tous nos actes, en tant que bien suprême. De même, le courage est assimilé à la science.

Puisqu'un seul ressort formé de science, plaisir et courage motive nos actes, l'âme, dans le *Protagoras*, présente donc une structure unitaire.

Nous démontrons ensuite que le sens du *Protagoras*, à travers les différents thèmes qui y sont apparemment proposés, est de démontrer l'unité des éventuels ressorts de nos actions. Au fur et à mesure de l'avancement du dialogue, Platon propose différents ressorts qui pourraient motiver nos actes en mettant en relief le courage et le plaisir qui se disputent la fonction de la science. Selon R. Lefebvre, Socrate entame « un débat sur la motivation » quand il introduit la question de l'*akrasia*. Nous considérons quant à nous que ce débat est entamé dès que Socrate commence à discuter l'unité des vertus de l'âme et évoque des principes de l'action comme la folie ou la faiblesse, etc. La maxime introduite en parlant des poèmes de Simonide redirige la discussion sur le ressort de nos actions capable de produire le bien, celui qui dirige le comportement moral. Ensuite, la discussion se concentre sur le courage, vertu d'une nature plus énergétique qui semble se différencier des autres, ou sur la force que l'opinion commune attribue au plaisir, pour enfin réfuter les opinions de Protagoras et l'opinion populaire ; cela en assimilant et le courage et le plaisir à la science.

Nous présentons à la fin de ce chapitre la structure de l'âme dans l'*Alcibiade* pour mettre en évidence un point de vue différent de celui du *Protagoras*, qui se rapproche plutôt des théories plus avancées de l'âme. Dans l'*Alcibiade*, l'âme possède un seul ressort qui siège dans sa partie divine, mais en même temps l'agent doit s'abstenir de se laisser vaincre par les plaisirs et les maîtriser à travers la tempérance.

Nous démontrons dans le chapitre 5 « La notion faible de science » que la thèse que Socrate défend dans le *Protagoras* – la science est le plaisir – et qui peut le faire accuser d'hédonisme, prend ses origines dans le système philosophique de son interlocuteur, Protagoras lui-même. Nous décrivons la thèse de Protagoras – la science est la sensation et par conséquent le plaisir – à partir du *Théétète*, puisque le plaisir fait partie des sensations énumérées dans le *Théétète*. La thèse que Socrate oppose à l'*akrasia* – la science est le plaisir – est en même temps complétée par une autre que Protagoras admet ici, à savoir le plaisir est le bien. L'ajout de cette thèse nécessite des réponses aux inconvénients qu'elle suppose sur le plan moral : comment expliquer les mauvaises actions ? Tout en poursuivant le bien à travers des

plaisirs de toutes sortes, la plupart des gens n'atteignent pas le plus grand plaisir et récoltent au contraire de mauvaises sensations. L'explication du *Protagoras* est très originale : les plaisirs doivent impérativement être mesurés dans leurs conséquences présentes et futures. Puisque la sensation n'est qu'apparence et ne permet pas de voir la réalité des choses, Socrate présente la science mesure (plus ou moins sûre) des plaisirs et des peines. La notion de science utilisée ici est faible. Elle ne prévoit pas la recherche du bien en lui-même, mais le plus grand plaisir envisageable sur la base du résultat des calculs effectués pour le définir.

Dans le chapitre 6 « L'argumentation de Socrate contre la position de *hoi polloi* », nous voyons comment Socrate explique la formule « être vaincu par le plaisir ». Il commence par exposer et réfuter la prémisse que contient la thèse de l'*akrasia*, plus précisément que le plaisir est mauvais, car l'opinion commune se plaint qu'en se laissant vaincre par le plaisir, certains individus font de mauvaises actions. Socrate conduit la discussion afin de faire admettre à l'opinion commune que le plaisir n'est mauvais qu'éventuellement dans ses conséquences, mais qu'en soi, il est carrément le bien que l'on poursuit à travers nos actes. Une fois cette thèse acquise, le plaisir est le bien, Socrate peut facilement réfuter la thèse que le plaisir est un ressort de l'action, qui ne peut pas subsister avec la thèse antérieure, car être vaincu par le bien et faire de mauvaises actions, c'est pour le moins absurde. Socrate explique ensuite par l'ignorance les mauvaises conséquences de certains plaisirs ; pour éviter le mal, il propose la science mesure des plaisirs et des peines, capable de peser comme sur une balance les plaisirs avec leurs conséquences bonnes ou mauvaises.

Dans le chapitre 7 « Signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* », nous pouvons enfin établir le sens de ces termes dans le *Protagoras*. *Hekôn* devient synonyme de sciemment, avec science, de propos délibéré, tandis que *akôn* doit signifier sans science, dans l'ignorance. La cause des mauvaises actions (d'un point de vue extérieur, objectif) s'avère justement le manque de science, l'ignorance, et les actions produites de cette manière sont *akôn*. Nous reprenons les acquis des analyses précédentes sur le sens de *hekôn* / *akôn*, et mettons celui-ci en parallèle avec le sens que la tradition leur attribuait. Dans l'*Odyssée*, Ulysse pouvait faire une action *hekôn* en étant « privé de raison » (6, 371), dans le sens de « spontanément », ce qui n'est plus valable dans la philosophie platonicienne ; *akôn* par contre recevait la

connotation, présente dans les dialogues, de « par contrainte ». La signification que Socrate leur attribue se démarque ainsi comme singulière dans l'histoire de la pensée grecque.

Pour améliorer l'homme, il faut améliorer sa science, sa capacité de mesurer, etc. C'est l'objet du chapitre 8 « Genre d'éducation appropriée à l'âme telle qu'elle se définit dans le *Protagoras* ». Pour *hoi polloi*, il n'existe pas de pédagogie, il arrive simplement aux hommes d'être « vaincus par le plaisir ». Face à un tel défaitisme, si on veut rendre les hommes meilleurs, on n'a que la voie Protagoras-Socrate. Nous mettons donc en évidence le fait que la question de l'éducation constitue le noyau de toutes les tentatives de réfutation des systèmes de pensée en vogue à l'époque. La philosophie de Protagoras est mise à l'épreuve, mais dans le but de mesurer son impact sur l'éducation des âmes, étant donné aussi la foule désireuse de devenir son disciple. Nous analysons aussi brièvement la science mesure des plaisirs et des peines afin de souligner les améliorations apportées par Socrate à la définition de la science comme sensation proposée par Protagoras.

Hekôn *et* akôn *dans la* République

Dans la deuxième partie, « *Positionnement dans la* République », nous présentons d'abord la structure de l'action (chap. 1-4), ainsi que le revers des théories platoniciennes à travers les théories de Glaucon. Puis nous discutons la question du savoir dans ce cadre de l'action, ce qui implique d'aborder la notion récente de Bien en soi (chap. 5). La nature du savoir étant fixée, nous déterminons son rôle et celui des deux autres ressorts de l'action introduits dans la *République*, le courage et la concupiscence (chap. 6). Nous pouvons enfin décrire la signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* (chap. 7) Nous abordons enfin (chap. 8) les perspectives pédagogiques découlant de nos analyses. Comment rendre les hommes meilleurs, étant donné la conception de l'action présentée ?

Dans le chapitre premier « L'agent poursuit le bien », nous suivons la maxime socratique dans d'autres dialogues, principalement la *République*, objet de cette deuxième partie. Dans un premier temps, nous analysons la maxime telle que présente dans le *Gorgias*, qui ne fait pas usage de *hekôn*, mais du verbe *boulomai*.

Nous démontrons que l'usage de ce verbe est dû à la présence de Hippias comme interlocuteur de Socrate, aux côtés de Gorgias et Polos. Dans la *République*, la maxime est présente en arrière-plan des théories nouvelles qui y sont introduites, Platon ne renonce pas à la maxime de son maître que nul ne fait le mal de son plein gré. Le *Timée* et les *Lois* apportent aussi la preuve que la maxime socratique continue de régir la pensée platonicienne. Nous mettons surtout en évidence la prémisse qui domine la pensée platonicienne dès le *Gorgias*, à savoir que le bien n'est plus le plaisir (même si le plaisir peut rester un bien), mais un concept dont le contenu reste à définir, objet de recherche pour les sages de la cité idéale. Nous offrons ensuite un aperçu de l'idée du Bien dans la *République*, qui se situe maintenant dans le monde intelligible.

Le chapitre 2 traite du « Rapport tridimensionnel avec le bien poursuivi ». Ce rapport n'est plus uniquement cognitif, l'agent tente de poursuivre le bien à travers trois principes ou ressorts. Nous présentons les passages qui contiennent la description de l'âme en tant que pourvue de trois parties distinctes et de trois principes de l'action, à savoir *République* IV, 434d-445e. La concupiscence qui englobe les plaisirs est un des ressorts de l'action. Tandis que dans le *Protagoras*, les plaisirs font l'objet de la science et se confondent avec le bien, dans la *République*, la concupiscence est principe de l'action indépendamment de la raison, ce qui ouvre la possibilité d'agir en conformité avec lui et d'être vaincu par lui. Nous consacrons quelques paragraphes aux caractéristiques nuancées du plaisir tel qu'il apparaît dans la *République* : il n'y a pas que des bons plaisirs, mais aussi des plaisirs superflus qu'on doit même se défendre de désirer. Nous relevons ensuite la contradiction apparente qui surgit entre la maxime socratique et le principe de la concupiscence et démontrons que l'agent poursuit le bien par l'âme tout entière, c'est-à-dire par l'accord des trois parties de l'âme, qui suivent toutes le chemin établi par la raison. Enfin, nous établissons la distinction entre les termes grecs qui expriment le « vouloir », comme *boulomai*, et notre terme *hekôn*, puisque si l'on peut vouloir par la concupiscence des plaisirs superflus, l'on ne fait de plein gré que le bien indiqué par la raison.

Le chapitre 3 « Le phénomène de l'*akrasia* dans la *République* » analyse l'anecdote de Léontios. Cet exemple montre comment la colère et le désir peuvent entrer en conflit pour décider de l'action à produire et, qui plus est, que le désir peut l'emporter ! Platon revient donc sur la position rejetée dans le *Protagoras*. Il se tourne

vers la position de *hoi polloi* et admet cette fois-ci la possibilité de l'*akrasia*. Nous montrons les changements dans la théorie de l'âme qui permettent maintenant l'*akrasia :* la concupiscence est ressort de l'action et peut de ce fait déterminer nos actes, elle peut nous « vaincre ». Un débat demeure pourtant ouvert : comment il est possible de faire le mal quand nous savons que c'est le mal et que nous pouvons faire le bien. Notre réponse rejoint celle que nous avons proposée pour expliquer l'*akrasia* dans l'opinion populaire, à savoir que « vaincu par le désir », l'agent agit malgré soi.

Nous discutons en outre du risque d'*akrasia* par manque de courage dans la cité idéale. Les apprentis guerriers pourraient agir autrement que par l'opinion indélébile qui leur a été enseignée, ce qui rappelle le phénomène de l'*akrasia* décrit par la foule dans le *Protagoras* ; ils ne seront pas promus au rang des guerriers. Cela ne vaut pas pour ceux qui ont retenu la *doxa* et sont devenus des guerriers. Nous voulons mettre en évidence, dans un premier temps, la présence de l'*akrasia* chez les futurs guerriers qui peuvent se laisser vaincre par le plaisir et oublier l'opinion indélébile sur ce qui est à craindre et ce qui n'est pas à craindre. Nous analysons ensuite le rôle du courage dans l'*akrasia*, qui est de défendre la raison contre le plaisir, ce qui revient à dire que si l'*akrasia* se produit, cela signifie que le courage a manqué sa fonction de protéger la raison. Ce serait donc une faiblesse du courage plutôt que de la raison.

Le chapitre 4 traite de la « Psychologie conflictuelle dans la *République* ». Si l'âme possède plusieurs « ressorts », il est évident que son fonctionnement peut donner lieu à des conflits entre ces ressorts. Nous nous proposons de montrer ces relations conflictuelles, ces *staseis* (discordes) qui s'installent lorsque les deux parties de l'âme qui ne sont pas faites pour gouverner tentent de s'emparer du gouvernement de l'âme. Nous nous référons aux passages qui décrivent les formes corrompues de gouvernement et les efforts que l'agent entreprend par le *thumos* ou par la concupiscence afin de maîtriser l'action. Nous entreprenons cette analyse en vue de déterminer le caractère *hekôn* ou *akôn* de certaines dispositions de l'âme non gouvernées par la raison. Les âmes et les cités corrompues, dominées par la colère ou la concupiscence, la timarchie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie, agissent *akôn* dans tout ce qu'elles entreprennent puisqu'elles ne possèdent pas entre leurs trois parties l'accord et la justice seuls capables de produire une action de plein gré.

Nous examinons aussi la position de Glaucon : « l'on pratique la justice malgré soi ». Il s'agit d'un exemple net de genre de vie contrôlé par l'ἐπιθυμητικόν et où les valeurs changent, la justice n'est pas considérée comme un bien de premier rang. Mutatis mutandis, la nouvelle approche de Platon est prise en compte. Selon Glaucon, les hommes pratiquent la justice parce qu'il leur manque la « puissance » de faire ce qu'ils aimeraient faire le plus, à savoir pratiquer l'injustice, ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν. Il considère que le désir manque de force par rapport à la science et avance que dans les conditions données par la force de la science, les actions que la science produit sont accomplies malgré soi. C'est une acception assez particulière du terme *akôn* ; il signifierait ici « par la raison » ! L'individu agit de plein gré quand il laisse sa concupiscence se manifester sans qu'il soit contraint (cf. *République* II, 359b8 : ἄκοντες) par une « science » qui ne serait pas naturelle.

Dans le chapitre 5 « La notion forte de science », nous discutons de la notion de science dans la *République*, d'une science « divine » (la notion faible du *Protagoras* est devenue inacceptable). Platon met en avant une science par laquelle nous désirons le bien et ne risquons jamais de nous tromper. Cela parce qu'elle ne cherche plus à atteindre toutes espèces de plaisirs, mais seulement les plaisirs qui lui sont propres (cf. *République* IX, 580d et suiv.). Nous traitons de la vertu de science dans la cité idéale et dans l'âme humaine, selon l'analogie qu'établit Platon. Nous mettons en évidence les différences avec la science mesure des plaisirs et des peines, en traitant de la science idéale, la dialectique. En même temps, nous soulignons son rôle dans la réalisation d'une action de plein gré, qui se fait maintenant par l'âme tout entière, mais suppose la domination de la raison nécessaire à la poursuite sans faute du bien. Si l'agent possède la science forte, la dialectique, sa démarche atteindra sans faute le Bien en lui-même. Ceux qui ne possèdent pas la science forte doivent se contenter d'observer une copie de celle-ci sous forme de *doxa* indélébile, dans le même but d'atteindre leur propre bien et celui de la cité.

Le chapitre 6 traite des mécanismes de l'action, « Le courage et la tempérance ». Concernant les guerriers, la description de l'action associe dorénavant deux notions distinctes et, selon toute vraisemblance, indissociables : courage et opinion « indélébile » ; nous en identifions la fonction. Le courage n'est plus considéré comme une σοφία, comme l'affirme Socrate dans le *Protagoras*, mais plutôt comme

une δύναμις καὶ σωτηρία (430b2) chargée de maintenir invariable précisément l'opinion sur ce qui est à craindre (430b3). La δόξα droite sur ce qui est à craindre est associée au courage : les guerriers sont incapables d'accéder à la science, par conséquent on leur enseigne une « opinion indélébile (δευσοποιὸς) et sur les choses à craindre et sur les autres » (430a3-4). La *doxa* fait office de science pour les guerriers. La formule est la suivante : en agissant par l'intermédiaire de la δόξα droite (comme ressort de l'action) qui leur est strictement réservée, les soldats accomplissent le bien de la cité tout entière (la finalité de leur action).

Les artisans risquent de ne pas être maîtres de soi, puisque leur propre sagesse ne peut pas maîtriser leurs passions, parce qu'ils ne la possèdent pas, comme ils ne possèdent pas le courage non plus ; c'est pourquoi ce sont les gouvernants qui dominent sur les plaisirs et les passions de la troisième classe. Si les artisans n'ont pas la sagesse, c'est la sagesse des gouvernants qui les rend tempérants. Ils doivent tout de même observer la δόξα concernant celui qui seul devrait commander, associée à la vertu de tempérance. Elle consiste en ce que toutes les classes sont d'accord (la classe des gouvernants et les deux classes des gouvernés, vertueux et vicieux) sur celui qui seul peut décider de la meilleure action à mener (ou de ce qu'il faut faire) afin qu'ils ne se trompent pas dans leur recherche du bien de la cité. Par l'intermédiaire de la *doxa* sur qui doit gouverner, les artisans doivent laisser les gouvernants définir les conditions de la production d'une action.

Les citoyens doivent agir par la *doxa* concernant ceux qui doivent gouverner pour que la sagesse des gouvernants maîtrise leurs propres plaisirs, pour que l'*enkrateia* s'instaure dans la cité idéale. (Cf. « Ne retrouves-tu pas tout cela dans notre État, ne vois-tu pas que les passions de la multitude vicieuse y sont dominées par les passions et l'intelligence d'une minorité vertueuse ? », *République*, 431c9-d2.) Ils doivent posséder la vertu de tempérance. Celle-ci ne se réduit pas non plus à la science, comme dans le *Protagoras*, mais ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια. Elle appartient donc aux trois classes de la cité idéale : d'où l'utilisation du terme ὁμοδοξία (conformité d'opinion) pour désigner la vertu de tempérance.

Le chapitre 7 « Signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* » précise le sens de *hekôn* compte tenu de la tripartition de l'âme. Il est incontestable que c'est par la

science que l'on connaît le bien. Mais la science ne suffit pas pour que l'agent agisse de plein gré si les deux autres ressorts s'y opposent et déclenchent une situation de violence, la *stasis*. Que ce soit la concupiscence qui désire s'emparer du trône de l'âme ou la raison qui essaye de la contenir, la violence est le moyen employé et l'action ne peut être *hekôn* dans une situation de conflit à l'intérieur de l'âme. On agit de plein gré par l'âme tout entière, c'est-à-dire par les trois principes de commun accord. L'accord entre les trois principes de l'âme n'est autre que la justice qui prévoit que la raison gouverne, que la colère la seconde dans son gouvernement et que le désir leur obéisse afin de maîtriser ses pulsions irrationnelles. Nous démontrons donc que le ressort par lequel l'agent agit *hekôn* selon la *République*, c'est la justice comprise comme la meilleure disposition des principes de l'âme ; de sorte que la science, soutenue par le courage, dirige l'agent vers ce qui est le meilleur, tout en maîtrisant les plaisirs non nécessaires. Nous démontrons ensuite que l'agent agit *akôn* lorsque son âme est désordonnée et que ses principes se trouvent en conflit devant une action à accomplir. *Akôn* ne signifie plus « par ignorance » comme chez le Socrate du *Protagoras*, mais « par une disposition de l'âme opposée à la justice », à savoir l'injustice.

Selon notre dernier chapitre « Genre de pédagogie appropriée à l'âme telle qu'elle se définit dans la *République* », Platon essaye dans sa *République* d'instituer le système d'éducation adéquat pour que la cité idéale puisse élever ses futurs citoyens de sorte qu'ils grandissent justes intérieurement, qu'ils jouissent de l'harmonie intérieure, psychique, et qu'ils produisent des actions qui atteignent le Bien. Ce très long processus éducatif touche au fonctionnement des passions, qui doivent être socialement calibrées, mises en harmonie ; la pédagogie ne dépend directement de la question de la science que pour les gardiens les plus doués (cf. aussi la notion forte de science).

Vu l'importance de l'opinion droite, on peut remarquer que la définition d'une « bonne spontanéité » fait que l'individu est extrêmement dépendant de son appartenance à une bonne cité pour assurer son meilleur statut moral. Cela étant, on remarquera que si Platon donne raison à *hoi polloi* façon Protagoras sur l'approche générale de l'action, il ne cède pourtant pas au « défaitisme pédagogique » de *hoi*

polloi. Une solution existe : la réalisation de la cité juste telle que la *République* la dessine.

Le lecteur voudra bien noter que les chapitres observent un parallélisme de caractère heuristique, qui doit donner à notre investigation un caractère systématique. En effet, les changements intervenant entre *Protagoras* et *République* ont des corrélations dont la compréhension appartient de plein droit à notre sujet de thèse.

	Protagoras	*République*
Chapitre 1	L'AGENT POURSUIT LE BIEN (TEL QU'IL LE COMPREND)	L'AGENT POURSUIT LE BIEN
Chapitre 2	LE RAPPORT AVEC LE BIEN POURSUIVI EST UN RAPPORT COGNITIF	LE RAPPORT TRIDIMENSIONNEL AVEC LE BIEN POURSUIVI
Chapitre 3	L'*AKRASIA* OU LE PHÉNOMÈNE DE « SE LAISSER VAINCRE PAR LES PLAISIRS »	LE PHÉNOMÈNE DE L'*AKRASIA* DANS LA *RÉPUBLIQUE*
Chapitre 4	PSYCHOLOGIE NON CONFLICTUELLE DANS LE *PROTAGORAS*	PSYCHOLOGIE CONFLICTUELLE DANS LA *RÉPUBLIQUE*
Chapitre 5	LA NOTION FAIBLE DE SCIENCE	LA NOTION FORTE DE SCIENCE
Chapitre 6 (*Protagoras*)	L'ARGUMENTATION DE SOCRATE CONTRE LA POSITION DE *HOI POLLOI*	
Chapitre 6 (*République*)		LE COURAGE ET LA TEMPÉRANCE
Chapitre 7	SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN* / *AKÔN*	SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN* / *AKÔN*
Chapitre 8	GENRE D'ÉDUCATION APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LE *PROTAGORAS*	GENRE DE PÉDAGOGIE APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LA *RÉPUBLIQUE*

PREMIÈRE PARTIE

POSITIONNEMENT DANS LE DIALOGUE *PROTAGORAS*

CHAPITRE PREMIER

L'AGENT POURSUIT LE BIEN (TEL QU'IL LE COMPREND)

Ainsi que nous l'avons mis en relief dans l'introduction, *hekôn* est une composante de l'action. Les deux catégories *hekôn* et *akôn* font partie de la structure de l'action, telle que les Grecs la concevaient. Nous devons donc décomposer l'action telle que pensée et formulée par la philosophie pour dénicher la place, le rôle et le sens de *hekôn* dans le vocabulaire grec de l'agir. Pour ce faire, nous analyserons la célèbre maxime socratique « nul ne fait le mal de son plein gré »[38], qui s'en sert, pour ouvrir l'examen de cette notion moins formelle pour les modernes mais essentielle peut-être pour les Grecs. La maxime prétend au premier abord que, de par notre nature et en un sens strictement moral, nous *voulons* ou *désirons*[39] ou tendons toujours vers le bien à travers nos actions, sans toutefois soutenir que l'être humain ne fait jamais le mal dans le domaine profane ou spirituel. Elle résume sous forme de proverbe une thèse fondamentale dans la philosophie socratique et platonicienne qui revêt d'autres formes dans d'autres dialogues ou chez d'autres auteurs :

L'agent poursuit le bien.

L'Apôtre Paul, dans son *Épître aux Romains* (Πρὸς ῾Ρωμαίους), utilise sans ambiguïté possible le verbe θέλω pour indiquer le désir humain du bien :

> En effet, je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas le bien ; car vouloir le bien est à ma portée, mais l'accomplir, non.
>
> Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν : τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω. (Ch. VII, v. 18)

[38] Selon MERKER (2011), cette maxime est un « paradoxe » : même si apparemment elle évoque une bonté naturelle de l'homme, elle fait implicitement allusion à une méchanceté également innée de l'être humain. La maxime « peine à être acceptée, notamment parce qu'il est absurde que la méchanceté morale puisse ne pas provenir d'une volonté mauvaise. Or si la volonté est mauvaise, du simple fait qu'il s'agit de la volonté, c'est par définition de plein gré que l'individu doué d'une volonté méchante a cette volonté méchante, et il ne saurait manquer d'être méchant de plein gré. Car s'il y a bien quelque chose qui est de plein gré, c'est la volonté. » (p. 327)

[39] Platon note la différence entre ces deux termes dans le *Protagoras*, 340a8-b1 : « celui qui te permet de distinguer entre « vouloir » et « désirer », en montrant que ce n'est pas la même chose » (ᾗ τό τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν). Avant de donner un nom au ressort par lequel nous recherchons le bien, nous nous référons à l'idée de ne pas être résolu à faire le mal.

Car je ne fais pas le bien que je veux ; mais je fais le mal que je ne veux pas.

Οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν : ἀλλ’ ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω. (Ch. VII, v. 19)

Je trouve donc cette loi pour moi qui veux faire le bien, que le mal est à ma portée.

Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται. (Ch. VII, v. 21)[40]

À la différence du texte biblique et des concepts modernes, la maxime socratique ne se sert pas d’un verbe qui pourrait refléter le *vouloir*, comme θέλω, pour exprimer le même désir humain[41] et fait par contre usage du participe *hekôn*. Ce qu’il faut poser de façon indiscutable, c’est qu’en agissant de plein gré, nous sommes entièrement en relation avec la fin de notre action, établie d’avance comme étant le bien. En vérité, l’interprétation la plus adéquate de la maxime socratique indique que la fin que nous visons à travers toutes nos actions est le bien[42]. Nous commençons donc notre analyse par la présentation de cette thèse qui, en dépit des changements conceptuels qui s’opéreront entre le *Protagoras* et la *République*, et sous des interprétations complètement différentes, reste une constante dans les dialogues platoniciens.

LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEIN GRÉ »[43] DANS LE *PROTAGORAS*

L’inexistence de l’homme de bien selon Simonide

Nous présenterons cette thèse sur la base du passage 345d-e du *Protagoras*. Dans le contexte de l’analyse des poèmes de Simonide de Céos (c. 556-468)[44] – que

[40] Nouveau Testament : texte grec & Bible Louis Segond. https://theotex.org/ntgf/romains/romains_7_gf.html

[41] Nous essayerons au fil de notre étude d’établir la différence entre les verbes βούλομαι, θέλω ou ἐθέλω et l’adjectif *hekôn*.

[42] MERKER (2011) écrit : « Ce n’est pas un « intellectualisme » moral qui conduit au paradoxe, c’est la réalité concrète du désir et de son objet, le bien. » (n. 5, p. 328)

[43] Cf. 358c6-d2 : « personne, volontairement [*de son plein gré*, trad. pers.], ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu’il pense être mauvais, et qu’il n’est pas, semble-t-il, dans la nature de l’homme de vouloir tendre vers ce qu’il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon » (τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ’ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν.)

[44] Autres références à Simonide et à ses poèmes dans les dialogues : *Rép*. I, 331e, 335e ; II, 365c.

Protagoras trouvait nécessaire d'aborder pour examiner la vertu –, plus précisément concernant la position grammaticale du mot *hekôn* dans un vers où le poète, selon toute apparence, déclarait qu'il « louait ceux qui ne font aucun mal de leur plein gré », ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὃς ἂν ἑκὼν μηδὲν κακὸν ποιῇ (345d7), Socrate introduit sa célèbre maxime en précisant que Simonide n'aurait pas pu dire « qu'il louait ceux qui ne font aucun mal de leur plein gré », car, comme tous les sages l'admettent, il n'y a pas d'hommes qui commettent le mal de la sorte[45]. Le mot *hekôn* ne s'applique pas selon Socrate à l'action de commettre le mal, mais aux louanges de Simonide envers les hommes à qui il n'arrive pas de commettre le mal. Simonide aurait voulu dire : *je loue de plein gré ceux qui ne font aucun mal*. Pour que l'introduction de cette maxime ne nous semble pas brusque, il convient de se référer au contexte dans lequel Socrate l'a prononcée[46].

En 339a, dans le cadre de la discussion sur la vertu, Protagoras commence, en vrai sophiste, par l'avis des poètes et prend plus particulièrement comme objet d'analyse un poème de Simonide (fr. 4 D., 542 P.). Simonide ne s'accorde pas avec lui-même quand il exprime dans un poème adressé à Scopas[47], fils de Créon le Thessalien, deux pensées contradictoires, de sorte qu'on ne peut pas rendre compte de son opinion sur la vertu. Ainsi, Simonide écrit au début de la première strophe :

> Sans doute devenir véritablement un homme de valeur est
>
> difficile, carré des mains, des pieds
>
> et de l'esprit, bâti sans reproche.
>
> ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι
>
> χαλεπόν, χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ
>
> τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.[48] (339b1)

[45] Cf. 345d9-e2 : « aucun de nos savants ne pense qu'un homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises » (οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι).
[46] L'interlude, selon les exégètes anglophones.
[47] D'une famille aristocratique de la région de Thessalie (Nord de la Grèce), les Scopades. Simonide aurait été son invité.
[48] Cf. aussi 339d2 : « il est difficile d'être en vérité un homme de valeur » (χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀλαθείᾳ) ; ou 340b7-c1 : « qu'il est difficile de devenir en vérité un homme de valeur » (ἄνδρα ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι χαλεπὸν εἴη;).

Puis, au début de la deuxième strophe, Simonide écrit que Pittacos[49], quant à lui, se trompe quand il dit que :

> il est difficile, dit-il, d'être valeureux
>
> χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.[50] (339c4)

Selon Protagoras, Simonide expose deux opinions contradictoires sur la vertu, et cela dans le même poème, puisque ce que le poète affirme est identique à ce qu'il rapporte de Pittacos, et pourtant il n'admet pas les paroles de Pittacos quelques vers après les avoir lui-même prononcées. Socrate reprend à ce moment le commentaire de Simonide en montrant que les deux thèses ne sont pas identiques et que Simonide a rejeté pour une raison précise les paroles de Pittacos. Cette différence est celle de l'*être* et du *devenir*, τὸ εἶναι καὶ τὸ γενέσθαι (340c6)[51]. Simonide a sûrement considéré (Hésiode et Prodicos peuvent confirmer cette hypothèse) que, tandis qu'il est difficile de devenir vertueux, γενέσθαι (340c6), l'on ne peut par contre pas avancer qu'il est difficile de rester vertueux, ἔμμεναι (339c4). Protagoras réplique aussitôt qu'il est impossible que Simonide ait voulu affirmer qu'il est aisé d'être vertueux, puisque c'est la disposition morale la plus difficile à atteindre (340e). Socrate l'admet selon toute vraisemblance puisqu'il dit, dans les échanges qui suivent, qu'en effet, ce que Simonide voulait mettre en évidence n'est point qu'il est aisé d'être homme de bien, puisque ce ne l'est de toute évidence pas, mais qu'il est carrément impossible d'être homme de bien. La différence consiste en ce que *être difficile* suppose *être possible*, momentanément, et cela ne s'applique pas à *être* homme de bien, fait qui est plutôt impossible. Dire qu'« il n'est pas difficile » est en quelque sorte une plaisanterie de la part de Simonide puisque son intention serait selon Socrate de dire qu'il *est impossible*, ἀδύνατον (344c) d'être homme de bien, puisque c'est une qualité réservée à Dieu. Il n'existe pas d'homme de bien, telle est, selon l'état des discussions à ce moment précis du dialogue, la portée des critiques de Simonide contre Pittacos. Ainsi que C. M. Bowra le note, « Simonide shows that the old ideal is in fact impossible and can

[49] Souverain de Mytilène sur l'île de Lesbos à la fin du VII^e^ siècle (un des sept sages).
[50] Cf. aussi 339d5, 341c4, 343b7, 343d4, 343e6, 344e4 : « il est difficile d'être valeureux » (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι).
[51] Selon FREDE (1986) : « The distinction between « being good » and « becoming good », that he had already invoked in Part I, is his main objective here, i.e., the Platonic distinction between *being* and *becoming*. This must have been what attracted Socrates' interest in the poem and caused him to make Simonides' case against Pittacus his own. » (p. 740)

never be attained as a permanent state »[52]. Dorothea Frede note que la raison principale de l'invocation de ce poème est « the impossibility of perfection »[53]. Dans ces vers, « Simonides indicates the extent of the *human* possibility of perfect morality », souligne Walter Donlan[54].

La cause de la méchanceté selon Socrate : l'abandon de la science

C'est concernant cette qualité de perfection que Socrate poursuit son analyse et en vient à proclamer sa maxime. Il existe une contradiction de taille, c'est évident, entre la conclusion intermédiaire qu'il est impossible d'être un véritable homme de bien et la maxime que Socrate s'apprête à alléguer pour le compte de Simonide et qui révèle plutôt l'idée qu'il n'existe pas de véritable homme méchant (puisque nul n'est méchant de son plein gré). Ce qui intrigue Socrate dans les passages suivants, c'est la conception qu'a Simonide de la méchanceté humaine. Socrate commence par approuver, dans la continuité de Simonide, que l'homme de bien peut en effet devenir mauvais, κακὸν ἔμμεναι (344c4), κακῷ γενέσθαι (344d5-6), κακὸν ἔμμεναι (344e3-4) :

> Mais ne pas être mauvais n'est pas possible à l'homme,
>
> qu'un malheur sans ressource terrasse.
>
> ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
>
> ὃν [ἂν] ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ. (344c4-5)

Mais Socrate introduit sans tarder les causes qui d'après lui amènent la méchanceté parmi les hommes et affirme qu'elle ne peut se produire que sous l'effet de certaines calamités, συμφορὰ (344c), en tant que causes extérieures à l'homme. Parmi elles, Socrate compte d'abord « l'effet du temps, de la fatigue, de la maladie, ou de quelque autre malheur », ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος (345b3). Les causes, pour ainsi dire, qui incitent l'homme à devenir méchant, κακῷ γενέσθαι (344d5), sont d'une nature en quelque sorte extérieure à soi-même. Pour approfondir son explication de la méchanceté humaine, Socrate se rend à l'évidence qu'il existe des mauvais médecins, pilotes ou laboureurs, mais selon lui,

[52] BOWRA (1961), p. 328.
[53] FREDE (1986), p. 738.
[54] DONLAN (1969), p. 88.

ils ne peuvent provenir que de ceux qui étaient auparavant des bons médecins, pilotes ou laboureurs, donc pratiquaient déjà leur métier et le pratiquaient sans doute correctement, à défaut de quoi ils n'auraient pas été appelés médecins ou laboureurs, etc. Cet exemple lui permet d'avancer, dans ce contexte déjà, l'idée que l'homme peut devenir méchant si, sous l'effet de certaines calamités, il est privé de ses capacités. Pour devenir mauvais, le médecin, le laboureur ou le pilote est en fait, par quelque malheur extérieur à lui-même, privé de la science qui constitue la base de son métier : « l'échec n'est rien d'autre que la privation de la science », αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι (345b5). Socrate associe ainsi, plus tôt qu'on ne l'aurait pensé, la méchanceté avec l'ignorance, qu'il mentionne à deux reprises avec le terme ἰδιώτης[55]. Si l'homme peut devenir mauvais, c'est décidément par l'effet du temps, de la maladie ou de quelque autre malheur qui provoque la perte de sa science. En conclusion, ce sont des causes extérieures (le temps, la maladie, la fatigue) qui déterminent la cause intérieure (l'ignorance) qui détermine à son tour la méchanceté humaine.

Rien n'indique que la méchanceté serait l'effet de quelque désir particulier entièrement personnel[56]. Il faut souligner par-dessus tout que Socrate se contente d'identifier la méchanceté dans le fait même d'agir mal (selon 344e : « car dans le succès tout homme est de valeur, et tout homme est mauvais dans l'échec »), dans l'accomplissement de l'action même, sans s'interroger, dans ces passages du moins, sur un quelconque désir qui aurait pu déclencher l'action mauvaise. Si l'homme agit mal, alors il est mauvais, sinon rien ne nous met en garde à l'avance.

[55] D'abord en 344c : ἰδιώτης. Puis en 345a7 : « qui en matière de médecine sommes des profanes » (οἱ ἰατρικῆς ἰδιῶται).

[56] MONTEILS-LAENG (2014) souligne que les thèses de Socrate restent tributaires des anciennes conceptions, que l'on rencontre dans les tragédies, selon lesquelles l'homme est influencé dans ses décisions ou dans ses actes par toutes sortes de forces extérieures à sa personne : « Les thèses et paradoxes socratiques répondent à des convictions aux origines certes lointaines mais encore vivaces selon lesquelles le mal, la folie, les passions sont à imputer non pas à des causes psychologiques ou physiologiques, mais à un agent extérieur divin ou « démonique », du moins à une source étrangère. » (p. 20) À moins de considérer l'ignorance comme une cause psychologique…

L'agent fait le mal de son plein gré, selon Simonide

La troisième strophe du poème de Simonide, qui nous intéresse particulièrement et qui permet à Socrate de lancer sa maxime, abonde dans le même sens. Voici les lignes 19-21, telles que citées par Socrate dans le *Protagoras :*

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω

ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ

μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται· (345d3-5)

Cette phrase a différentes possibles traductions. La plupart des exégètes de Simonide[57] et de Platon[58] s'accordent pour rapporter le mot ἑκὼν (345d4) à l'action de ne rien faire de honteux ou de laid. C'est en même temps l'interprétation de Protagoras :

Je loue et j'aime

tous ceux qui, de leur plein gré, ne commettent rien de laid,

quant à la nécessité, pas même les dieux ne la combattent… (345d3-5)

Selon cette traduction (de Ildefonse), Simonide soutient que l'agent est à même de commettre le mal de son plein gré et que la vertu consiste de ce fait à précisément ne rien faire de honteux *de plein gré*. Cette interprétation complète la maxime qui lui a été attribuée antérieurement qu'il n'existe pas un seul homme tout à fait irréprochable. Cette traduction pourrait être juste, en dépit des commentaires ultérieurs de Socrate, comme nous le verrons, si l'on considère que Simonide fait état d'une connotation de notre couple de contraires étrangère aux approches philosophiques de Socrate. Simonide pourrait donc reconnaître deux façons d'agir honteusement, de faire de mauvaises actions : (1) en étant contraint par la nécessité, ἀνάγκῃ (ἀναγκαζόμενος, cf. aussi 346b), ou (2) de plein gré, ἑκὼν. Ce dernier terme pourrait caractériser une action dont le ressort se trouve dans l'agent lui-même et qui n'est pas produite du fait d'une contrainte venue d'un agent extérieur. Ainsi, l'homme qui agit mal par contrainte

[57] DONLAN (1969), BABUT (1975). De même selon BOWRA (1961), « He admires the man who of his own accord does nothing shameful » (p. 330).
[58] CROISET (éd. *Protagoras* 2002), ILDEFONSE (éd. *Protagoras* 2015) ; TAYLOR (éd. *Protagoras* 2002) : « But I praise and love all / Who do nothing shameful freely ; / But against necessity not even gods fight. »

reste louable, puisque, dans ce cas, il n'a au moins pas fait le mal de plein gré : Simonide rappelle à l'appui de cela que les dieux eux-mêmes se trouvent souvent dans des situations où la nécessité les oblige à agir d'une manière honteuse, et que pourtant ils sont vertueux et, de ce fait, loués. Les vers 19-21 pourraient être lus, à la lumière des connotations attribuées aux deux termes, de la manière suivante (traduction personnelle) :

> Je loue et j'aime
>
> tous ceux qui ne commettent rien de laid de leur plein gré
>
> quant à la nécessité [la contrainte], pas même les dieux ne la combattent…

L'inexistence de l'homme méchant selon Socrate

C'est ici que Socrate renverse le raisonnement. D'abord, il n'approuve pas l'interprétation que donne Protagoras, puis il fournit la sienne et exprime sa propre vision du mal sous forme de maxime. Socrate attribue subtilement à Simonide sa propre pensée en profitant des subtilités sophistiques de l'analyse du langage dans son interprétation du poème. Selon le Socrate du *Protagoras*, à qui nous devons l'intégralité de ce poème, nous ne devons pas comprendre que Simonide « louait ceux qui ne font aucun mal de leur plein gré », ὃς ἂν ἑκὼν μηδὲν κακὸν ποιῇ (345d7). De même en 345e4-5, « Simonide n'entend certainement pas faire l'éloge de celui qui ne fait pas le mal de son plein gré », καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὃς ἂν μὴ κακὰ ποιῇ ἑκών, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι. Le terme « de plein gré » ne se rapporte pas, selon Socrate, à l'action de commettre le mal, mais à la manière de louer de Simonide, puisqu'il devait sembler évident pour Simonide comme pour tout le monde que personne ne fait le mal de son plein gré :

> mais il s'applique à lui-même le terme « de plein gré »
>
> ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἑκών. (345e5)

D'ailleurs, Socrate précise en 346e2-3 :

> (c'est ici, à « de mon plein gré », qu'il faut couper la phrase)
>
> ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ ἑκών διαλαβεῖν λέγοντα.

Nous devrions, selon Socrate et en respectant le dialecte de Mytilène d'où Pittacos est originaire (cf. 346d-e)[59], lire ainsi les vers 19-20 de Simonide :

> Je loue et j'aime de mon plein gré
>
> tous ceux qui ne commettent rien de laid.
>
> Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκὼν (!)
>
> ὅστις ἔρδῃ
>
> μηδὲν αἰσχρόν· …

Daniel Babut dénonce « la violence que Socrate fait subir au texte en 345d »[60] : dès lors qu'il rapporte le mot ἑκὼν du vers 20 aux verbes du vers 19, ἐπαίνημι et φιλέω, par lesquels Simonide loue l'homme de bien, Socrate ne tient pas compte de l'ordre naturel des mots et du contexte de la phrase, de ce que Simonide tente de dire. Marisa Divenosa est par contre d'avis que « la façon dont nous lisons le texte grec » montre que l'adverbe *hekôn* « n'indique pas la façon dont s'est déterminé à agir l'individu qui évite la mauvaise action, mais il s'applique au jugement du poète »[61]. Nous pensons que, en sa qualité de poète lyrique, Simonide ne prétendait certainement pas à la rigueur philosophique, mais cherchait à exprimer la profondeur des sentiments, même si ceux-ci étaient changeants. En l'absence d'autre transmission de l'ensemble ou de fragments du poème qui pourrait confirmer l'attachement de Simonide à des doctrines pareilles à celle que Socrate lui impute, nous ne pouvons pas faire confiance aux commentaires de Socrate, même s'ils semblent rigoureux. Il est plutôt apparent que Simonide soutient qu'on peut faire le mal de plein gré ; il ne soupçonne aucunement le contraire, certainement. Mais jusqu'à ce que d'autres vers viennent étayer l'une des deux options[62], nous devons surtout nous demander si la nouvelle position attribuée à

---

[59] TAYLOR (éd. *Protagoras* 2002) : « the Aeolic Greek dialect spoken in Lesbos and north-west Asia Minor ».

[60] BABUT (1975), p. 35. CROISET (éd. *Protagoras* 2002) : « Ici encore (cf. p. 63, n. 1), Socrate fait violence au texte », n. 1, p. 66. De même SCHAERER (1969) : « mais en faisant violence au texte avec une désinvolture qui confond ; » et « accordant, sans la moindre vraisemblance, l'adverbe *volontairement* avec les verbes *louer* et *aimer*, et non avec le verbe *faire*, commettant ainsi une faute de grec qui ferait rougir le moins dégourdi de nos collégiens »… (p. 30) TAYLOR (éd. *Protagoras* 2002) abonde dans le même sens que les autres exégètes des poèmes lyriques en affirmant, dans sa traduction du *Protagoras*, que « Socrates' assimilation of the poet's thought to one of his own theses involves a blatant perversion of the plain sense of the poem » (p. 146).

[61] DIVENOSA (2009), p. 60.

[62] TAYLOR (éd. *Protagoras* 2002), p. 146.

l'adverbe *hekôn* dans ces vers est cohérente. Socrate n'omet pas ce détail et amène des arguments : il mentionne que Simonide s'est trouvé, et souvent, dans des situations où il a été contraint de louer un tyran ou un dynaste puissant[63] :

> Souvent, j'imagine, Simonide lui-même a dû avoir conscience de louer et de célébrer un tyran ou un individu de ce type, non pas de son plein gré, mais en cédant à la contrainte.
>
> Πολλάκις δὲ οἶμαι καὶ Σιμωνίδης ἡγήσατο καὶ αὐτὸς ἢ τύραννον ἢ ἄλλον τινὰ τῶν τοιούτων ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμιάσαι οὐχ ἑκών, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος. (346b5-8)

S'il lui est arrivé de louer un tyran malgré soi, il loue par contre de plein gré dans son poème ceux qui ne font rien de honteux… En 346e, Socrate précise encore ce point de vue :

> « j'aime et je loue tout le monde de mon plein gré » (c'est ici, à « de mon plein gré », qu'il faut couper la phrase), « quand on ne fait rien de laid, mais il y a des gens que je loue et que j'aime contre mon gré. […] »
>
> τὸ πάντας δὲ ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκών - ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ ἑκών διαλαβεῖν λέγοντα - ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν, ἄκων δ' ἔστιν οὓς ἐγὼ ἐπαινῶ καὶ φιλῶ. (346e1-4)

Socrate interprète Simonide à la lumière de ses propres théories et fait place à sa propre maxime en style laconien, « nul ne fait le mal de plein gré », qui déterminera toute sa réflexion sur la vertu, le sens de *hekôn* et l'unique ressort de l'action humaine. Selon ses exégètes, Simonide représente un tournant dans la réflexion grecque sur la notion de vertu puisqu'il introduit le critère nouveau de l'intention dans l'évaluation morale d'une action[64]. La distinction entre agir de plein gré ou malgré soi ne faisait pas partie du code aristocratique traditionnel de la réussite et de l'échec, pour lequel la faveur des dieux dans les événements était l'unique critère. Il est vraisemblable que si Platon met en scène Protagoras amenant en discussion ces vers-là de Simonide, c'est peut-être à cause de la présence de ce terme, même sans que soit exprimée en même temps une doctrine entièrement nouvelle. Cela dans le but de le critiquer et d'exprimer son propre point de vue sur ce nouveau critère, le rôle de *hekôn* dans le déroulement d'une action. Inversement, le fait que c'est concernant la notion de *hekôn* extraite du texte de Simonide que Socrate exprime sérieusement ses idées peut démontrer aussi

[63] Comme Scopas à qui sont adressés ces vers, Hipparque, Hiéron.
[64] Par exemple, selon BOWRA (1961) : « This doctrine may seem platitudinous to us, but in Simonides' time it was revolutionary, because it establishes a new standard of goodness. » (p. 331)

la valeur de ce terme dans le poème même de Simonide, dont certains exégètes par contre ignorent l'importance, classant Simonide dans un milieu conceptuel archaïque, homérique presque.

Ainsi Socrate s'indigne : « comme s'il y avait des hommes pour faire le mal de leur plein gré », ὡς ὄντων τινῶν οἳ ἑκόντες κακὰ ποιοῦσιν (345d). L'avis est pourtant unanime :

> Pour ma part, je ne suis pas loin de croire qu'aucun de nos savants ne pense qu'un homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises […][65]
>
> Ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι […] (345d9-e2)

Personne ne commet des actions honteuses et mauvaises de plein gré, pour résumer le passage 345d. Nous remarquons la déclinaison de l'adjectif ἑκών dans cette phrase : ὡς ὄντων τινῶν οἳ ἑκόντες κακὰ ποιοῦσιν (345d), qui caractérise d'éventuels hommes à qui il arriverait de leur plein gré qu'ils fassent le mal, mais qui n'existent pas selon Socrate. Nous retrouvons encore trois fois cette déclinaison de ἑκών, d'abord en 345e1-2 : « qu'un homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises », οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, puis en 358e6 : « personne ne va vers ce qu'il pense être mauvais, ni ne le prend de son plein gré », οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἑκόντα. L'utilisation de cette forme de l'adjectif ἑκών dans la suite des commentaires des vers 19-21 peut être l'indice qui nous permettrait d'avancer que Socrate envisage cette notion comme une caractéristique de l'être humain, comme une notion psychologique, mais qui exprime la tendance unique vers le bien. Agir mal ne fait par contre pas partie de l'homme. Étant donné que nous possédons seulement les quatre exemples du *Protagoras*, il est difficile de poursuivre l'investigation. Donc, pour Socrate, personne ne fait le mal de plein gré, et peu importe si dans ce cas il n'y a plus de raison de louer quiconque,

[65] Dans l'*Apologie*, Socrate s'adresse à Mélétos en attirant de son côté l'avis de la plupart des hommes : « Non, Mélétos, de cela tu ne me convaincras pas, pas plus, j'imagine, que tu ne convaincras quelqu'un d'autre » (ταῦτα ἐγώ σοι οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε, οἶμαι δὲ οὐδὲ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα·) (25e). Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, présentation par Arnaud Macé, traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2017.

mais qu'ils savent parfaitement que tous ceux qui commettent des actions laides et mauvaises les commettent malgré eux.

ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν· (345e2-4)

Socrate réussit ainsi à lancer sa maxime, qui subsistera en arrière-fond dans le reste de la discussion, puisqu'elle est réitérée à partir de 358c. Le bien est donc la fin que tout être humain recherche à travers ses actions. C'est ce qu'il fait *hekôn*. Même quand il lui arrive de faire quelque chose de honteux, il faut se dire que l'homme a toujours eu en vue préalablement un bien et que le mal qu'il a fait est la conséquence d'un échec, d'un défaut de connaissance ou d'une erreur de parcours. Le mal, il le fait donc *akôn*. Ces termes, même s'ils font partie du vocabulaire grec de l'action, ne sont pas à l'origine de nos actions (par comparaison au concept moderne de volonté) puisqu'ils déterminent la qualité de tout être humain une fois son action accomplie : pour constater que quelqu'un a fait le mal, il faut prendre une vue plus large de son action que celle qu'il a lui-même et que celle qui l'a poussé à agir.

La conclusion en est que « ce qu'il nous faut est le bon », « ce qu'il faut, c'est-à-dire le désirable »[66], selon A. Merker, qui formule cette prémisse en disant que « tout être humain désire s'approprier son bien ». Mais le contenu de ce bien reste à analyser séparément à travers les deux dialogues pris en compte. Nous retenons comme prémisse que :

L'être humain poursuit/recherche le bien (le bien tel qu'il le comprend)

Ou plus exactement :

Ce n'est que le bien que nous faisons de plein gré.

[66] MERKER (2011), p. 328.

LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEIN GRÉ » DANS LES DIALOGUES DE TRANSITION

*L'*Apologie de Socrate. *Socrate a corrompu la jeunesse malgré lui*

Dans l'*Apologie*, 25e-26a, dans le contexte du célèbre procès de Socrate accusé d'avoir corrompu les jeunes gens d'Athènes, Socrate répond à Mélétos en invoquant les termes de cette maxime :

> Alors, ou bien je ne suis pas un corrupteur ou bien, si j'en suis un, ce n'est pas à dessein [*de mon plein gré*, trad. pers.] que je le suis, de sorte que, dans un cas comme dans l'autre, tu dis quelque chose de faux.
>
> ἀλλ' ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων, ὥστε σύ γε κατ' ἀμφότερα ψεύδῃ. (25e6-26a1)

Pour sa défense, Socrate soutient que corrompre les gens veut dire les « rendre méchants », μοχθηρὸν ποιήσω (25e2), et que « les méchantes gens font toujours du tort à ceux qui leur sont les plus proches », οἱ μὲν κακοὶ κακόν τι ἐργάζονται ἀεὶ τοὺς μάλιστα πλησίον ἑαυτῶν (25d9), ce qui implique de s'attirer ce mal par réciprocité. Or, il est bien entendu que c'est seulement en état d'ignorance, ἀμαθία, que Socrate aurait pu « courir le risque qu'il me fasse du tort », κινδυνεύσω κακόν τι λαβεῖν ὑπ' αὐτοῦ (25e3), et en aucun cas de son plein gré, ἑκὼν (cf. 25e4). Puisque ce serait malgré lui qu'il a corrompu la jeunesse, ἄκων διαφθείρω (26a1), il est évident pour Socrate qu'il n'aurait pas dû être amené devant le tribunal, mais aurait plutôt dû être instruit pour qu'il cesse de faire le mal qu'il fait malgré soi, παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ (26a4). Cet exposé du problème impute en principe au tribunal la position éclairée, philosophique de Socrate lui-même !

Gorgias. *Le tyran est injuste malgré soi*

Dans le *Gorgias*, 467c-468c, Socrate pose sans ambiguïté possible que :

> C'est donc le bien que les hommes recherchent.
>
> Τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες… (468b)[67]

[67] Cf. Platon, *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1987 (édition mise à jour en 1993).

Il commence par interroger Polos sur ce que les hommes veulent, βούλεσθαι (467c5) quand ils agissent : les actions elles-mêmes, ὃ ἂν πράττωσιν ἑκάστοτε (467c6) ou un but en vue duquel ils agissent, ἢ ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττουσιν τοῦθ' ὃ πράττουσιν (467c6-7). En prenant les exemples du malade et du pilote, ils s'accordent pour dire que si l'on est malade, on ne désire pas, βούλεσθαι, le traitement et les médicaments que le médecin prescrit, qui peuvent être désagréables, mais la santé, τὸ ὑγιαίνειν (467c10-11), en vue de laquelle on prend ces médicaments. Pareillement, un négociant qui s'expose aux dangers sur mer, ce n'est pas chaque action terrible comme « de traverser les mers, d'y connaître tous les dangers et tous les ennuis de ce métier », πλεῖν τε καὶ κινδυνεύειν καὶ πράγματ' ἔχειν (467d3-4), qu'il veut, βούλεται (467d3), mais la richesse, πλούτος (467d5). Socrate pose ainsi, dans un premier temps, que ce que l'on veut quand on accomplit une action n'est pas l'action même, οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει (467d7) qui peut être mauvaise, neutre ou bonne, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ ἆρα τοιάδε λέγεις, ἃ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδετέρου (467e6-468a1), mais la chose en vue de laquelle on fait cette action, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει (467d7-e1). En convenant ensuite que la santé ou la richesse auxquelles l'on veut aboutir sont sans aucun doute des biens : « les bonnes choses, tu dis que ce sont le savoir, la santé, la richesse, et tout ce qu'il y a dans le même genre », οὐκοῦν λέγεις εἶναι ἀγαθὸν μὲν σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα (467e4-5), il arrive à tirer la conclusion, déjà citée, que le bien est le but auquel l'on veut aboutir à travers les actions.

> Car nous voulons, comme tu dis, les bonnes choses, mais, nous ne voulons pas ce qui est neutre, et encore moins ce qui est mauvais, n'est-ce pas ?
>
> Τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. (468c5-7)

Pour prendre l'exemple principal du *Gorgias*, le tyran, celui-ci, selon les conclusions précédentes, ne veut pas simplement tuer, bannir ou voler les biens de quelqu'un, mais en tirer un avantage. Socrate pose qu'en faisant ces actions abominables, le tyran ne fait pas ce qu'il veut !

> Par conséquent, les hommes qui commettent pareilles actions agissent-ils toujours ainsi pour en retirer un bien ?
>
> Ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. (468b7-8)

Que le tyran serait injuste malgré soi est une conclusion réitérée en 509e5-7, malgré l'extrême étonnement de l'audience, quand Socrate formule sa maxime sous une forme un peu différente de celle du *Protagoras* : « personne ne veut être injuste, mais que toutes les injustices qu'on commet, on les commet toujours malgré soi », μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν. Dans la première partie de la phrase, l'utilisation du verbe βούλομαι[68] – μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, personne ne veut commettre une injustice – situe l'action à un moment antérieur à sa production, contrairement à la formule οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται du *Protagoras* (358c7) ou éventuellement οὐδεὶς ἑκὼν [ἀδικεῖν], pour paraphraser, où l'injustice est déjà commise. La dimension *hekôn* ou *akôn* de l'action est exprimée par la deuxième partie de la phrase : tous ceux qui ont déjà commis une injustice, τοὺς ἀδικοῦντας πάντας, l'ont fait ἄκοντας, malgré eux.

Ménon. *Personne ne veut le mal (78b)*

Dans le *Ménon*, 77b-78b, dans le contexte de la deuxième définition de la vertu par Ménon, comme « le désir des belles choses avec le pouvoir de se les procurer »[69], ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι (77b4-5), Socrate entame sa critique par une série de questions sur le désir humain des belles choses, qu'il identifie, en accord avec Ménon, comme étant « des bonnes » choses, ἀγαθῶν (77b6). Préciser que la vertu est le désir des choses qui sont bonnes incite Socrate à demander s'il y a aussi des hommes qui désireraient les mauvaises. Ménon insiste qu'il y en a pourtant, ὅμως, qui « le désirent-ils quand même, tout en sachant que c'est un mal », γιγνώσκοντες ὅτι κακά ἐστιν ὅμως ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν (77c4-5). Mais il cède enfin aux arguments de Socrate et admet que personne ne désire ce qui est mauvais, ce qui peut lui être nuisible, le rendre souffrant et malheureux, ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι (78a4-5), s'il le connaît comme tel. Si l'on croit que la chose mauvaise sera utile, bonne, ἐκείνων ἃ ᾠοντο ἀγαθὰ εἶναι (77e1-2) et qu'en fin de compte, l'on se trompe,

[68] Nous essayons dans la suite de notre étude d'identifier certaines occurrences du verbe βούλομαι et ses relations avec ἑκών.
[69] Platon, *Ménon*, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993 (1re édition 1991).

c'est qu'en réalité l'on ne savait pas, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά (77e1) que la chose mauvaise est en fait mauvaise, ὅτι κακά ἐστιν (77d5).

Ménon finit par accorder à Socrate qu'il est possible que « personne ne veuille le mal », οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά (78b1), « il n'y a donc personne, Ménon, qui veuille le mal », οὐκ ἄρα βούλεται, ὦ Μένων, τὰ κακὰ οὐδείς (78a6). La formule se présente comme dans le *Gorgias* avec le verbe βούλομαι et non avec ἑκών ; elle essaye d'indiquer une sorte de motivation avant l'acte et non pas la qualité de l'acte accompli ; nous y reviendrons. Socrate utilise même le verbe ἐπιθυμέω pour exprimer ce « vouloir » avant l'acte : ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι, « désirer le mal et l'obtenir » (78a8). L'utilisation d'ἐπιθυμέω à la place de βούλομαι est selon nous un indice de plus pour situer cette catégorie, le « vouloir », dans le schéma de la production d'une action en le rapprochant de ce que nous appelons les ressorts de l'action.

Euthydème. *Tous les hommes veulent être heureux (278e)*

Nous pouvons compléter le tableau avec les passages 278e et suiv. de l'*Euthydème*, où Socrate pose que tous les hommes veulent être heureux :

> Est-il vrai que nous autres hommes, nous voulons tous être heureux ?[70]
>
> Ἆρά γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; (278e3)

La réponse de Clinias renforce d'emblée l'affirmation de Socrate, qui n'a plus besoin de recourir à une argumentation soutenue :

> Il n'est personne qui ne le veuille, répondit Clinias.
>
> Οὐδεὶς ὅστις οὔκ, ἔφη ὁ Κλεινίας. (278e6-279a1)

Dans la suite, Socrate pose que nous pouvons accomplir ce désir humain, si nous avons beaucoup de biens, εἰ ἡμῖν πολλὰ κἀγαθὰ εἴη (279a2-3), parmi lesquels il faut compter la richesse, τὸ πλουτεῖν (279a7), la santé et la beauté, τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καλὸν (279a8-b1), la noblesse, la puissance et les honneurs, εὐγένειαί γε καὶ δυνάμεις

[70] Platon, *Euthydème*, trad. nouvelle, introd. et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1989.

καὶ τιμαὶ (279b2-3), etc., mais aussi les vertus, y compris la science, τὴν δὲ σοφίαν (279c1), ce bien sans lequel nous ne pourrons pas acquérir les biens cités auparavant, ce que le texte ne précise pas tout de suite. En dernier, Socrate pose la bonne fortune, τὴν εὐτυχίαν (279c7) comme le plus grand des biens, τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν (279c6). Si être heureux, εὖ πράττειν, veut dire acquérir les biens cités, il en résulte encore une fois que ce que nous voulons est sans faute un bien, ἐστιν ἀγαθὰ ὄντα (279b3).

La recherche du bien devient une prédisposition inhérente à tout être humain, une sorte de déterminisme moral que les Grecs n'ont pas exprimé par un terme signifiant le *vouloir*, puisque *vouloir* n'apporte aucune garantie concernant la fin de l'action, mais par le mot *hekôn*, de plein gré, qui renseigne sur une action où l'on a voulu faire le bien et on l'a fait, autant qu'il en tenait à nous, puisqu'on peut échouer[71].

[71] Sur cet aspect décisif et son rapport à la théorie du développement, voir ROWE (2004), p. 265-272.

CHAPITRE II

LE RAPPORT AVEC LE BIEN POURSUIVI EST UN RAPPORT COGNITIF

LA SCIENCE EST UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR L'HOMME

*L'analogie avec les compétences professionnelles dans l'*Euthydème

En 352c, Socrate et Protagoras conviennent que la possession de la connaissance de ce qu'est le bien, de la connaissance morale, est une condition nécessaire et suffisante pour nous amener à faire ce qui est bien.

> Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer et lui faire faire des choses différentes de celles que la science lui prescrit ? Est-ce que l'intelligence peut constituer un secours suffisant pour l'homme ?
>
> καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; (352c4-7)

Norman Gulley[72] situe les origines de cette thèse dans l'analogie que Socrate fait souvent[73] entre la connaissance du bien (morale[74], dans un sens très large) et les compétences professionnelles.

> The association of « good » and « excellence » with expert knowledge in their application to professional skills readily prompts the idea that in moral behaviour too knowledge is at least a necessary condition of successful practice.[75]

---

[72] GULLEY (1968), p. 83-91.

[73] *Euthydemus*, 279d, 291-2, *Charmide*, 173-4, *Hippias Mineur*, que nous analysons ici. De même *Lachès*, 185a-186b, et *Gorgias*, 513d-521a, dont traite MACÉ (2007).

[74] MACÉ (2007) explique cet « art moral » (passage 22 de l'article en ligne) « qui aurait pour objet la vertu des âmes » (passage 20), qu'exige Platon dans ses dialogues, par la même analogie avec les métiers, en traitant principalement de la surpuissance que Socrate et Platon accordent tous deux à la science : « Comme nous le verrons, la nécessité de faire du savoir ayant pour objet la vertu une science capable de faire état de ses œuvres, sur le modèle de l'art de construction et de l'art médical, amène à concevoir un tel savoir comme un savoir productif, dont l'objet est la production d'un ordre dans les âmes et dont la condition de possibilité est la présence du même ordre dans l'âme de l'agent moral. Une conception particulière de l'âme est impliquée par cette analogie : l'âme est alors pensée comme une multiplicité mobile susceptible d'être mise en ordre et donc, aussi, en cas d'échec de cette mise en ordre, de manifester un désordre. » (passage 6)

[75] GULLEY (1968), p. 83.

Ainsi, selon l'*Euthydème*, il est évident que si l'on *connaît* comment fabriquer une chose de façon parfaite (ou comment jouer de la flûte, par exemple), on la fabrique parfaitement et sans défaut, et on réussit le mieux, en appliquant les connaissances que l'on possède.

> Pour jouer de la flûte avec bonheur, ce sont les flûtistes qui réussissent le mieux.
>
> περὶ αὐλημάτων εὐπραγίαν οἱ αὐληταὶ εὐτυχέστατοί εἰσιν. (279e1-2)

La notion d'εὐπραγία souligne bien cette correspondance : elle désigne aussi le fait d'agir bien dans le domaine moral. Comme il va de soi que nous poursuivons le bien de manière naturelle et inconditionnelle[76] – par exemple (cf. 280a), si nous sommes malades, nous préférons être soignés par un vrai médecin, un médecin qui maîtrise le métier, plutôt que par un faux médecin, ignorant des remèdes et de l'anatomie – il devient nécessaire que les personnes possèdent les compétences professionnelles correspondantes pour bien se servir de leurs ressources (matérielles ou psychiques), ἐκ τοῦ χρῆσθαί τε τοῖς πράγμασιν καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι (*Euthydème*, 282a3-4) et fabriquer une chose de façon parfaite ou pratiquer un métier comme il faut. Socrate formule cette thèse ainsi : la science est une condition pour « la rectitude et la réussite », τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν (*Euthydème*, 282a4), pour ne commettre aucune erreur ; l'homme qui la possède ne cherche pas aveuglément le bonheur, mais il cherche d'abord la science et celle-ci l'amènera de façon objective au bonheur ou à la réussite.

> Le savoir est donc partout ce qui fait que les hommes réussissent. Car jamais sans doute une forme de savoir ne pourrait faire erreur, mais il y a nécessité que le savoir agisse avec rectitude et qu'il réussisse ; sinon, en effet, ce ne serait plus savoir. Pour finir, nous nous mîmes d'accord, je ne sais comment, pour dire qu'en résumé il en est bien ainsi : la présence du savoir, là où il est présent, fait qu'on n'a pas besoin en plus de la réussite.
>
> Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους. Οὐ γὰρ δήπου ἁμαρτάνοι γ' ἄν ποτέ τι σοφία, ἀλλ' ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν· ἦ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη.

[76] L'objet de la connaissance morale est évidemment de rendre les âmes meilleures, de transformer les hommes méchants, injustes, déréglés et déraisonnables en hommes de bien, aussi bons que possible, de la même manière que les médecins délivrent les corps des maux dont ils souffrent. Selon MACÉ (2007), Platon essaye de démontrer par ce biais dans le *Gorgias* que les orateurs et les sophistes ne devraient pas pratiquer l'art moral : « Les orateurs, en 515c-517a [du *Gorgias*], sur le terrain public puis les sophistes, en 519c-521a [du *Gorgias*], sur le terrain privé, échouent au test de compétence au vu du devenir injuste de ce dont ils ont pris soin. » (passage 25)

> Συνωμολογησάμεθα τελευτῶντες οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν κεφαλαίῳ οὕτω τοῦτο ἔχειν, σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῇ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας· (280a6-b3)

Par analogie avec les métiers, Socrate établit donc que dans le domaine moral, c'est seulement en connaissant le bien que nous pouvons le pratiquer immanquablement ou agir bien, en utilisant ὀρθῶς nos ressources matérielles, nos capacités physiques et nos talents, et atteindre le bonheur. La science est donc une condition nécessaire et suffisante pour faire aussi le bien d'un point de vue moral. L'état *hekôn* de l'être humain en relation avec le bien ne se réalise qu'à travers la connaissance.

*L'εὐπραγία, l'εὐπραξία et l'εὐτυχία dans l'*Euthydème

Dans ces passages de l'*Euthydème*, le fait de faire les choses comme il faut est désigné par deux termes : εὐπραγία (279e et 281b), que nous prenons ici dans le sens de l'habileté à faire quelque chose, et εὐτυχία, qui se réfère au bonheur (ou au succès) et dépasse le cadre strict de l'action et son résultat tangible qui serait de bien faire les choses. En 280a, Socrate introduit un autre concept, celui d'agir correctement, ὀρθῶς πράττειν, que nous rapprochons ici d'εὐπραγία, et nous fait comprendre que ce concept précède celui d'εὐτυχία : c'est en agissant bien que nous obtiendrons le bonheur, l'εὐτυχία. Le concept d'εὐτυχία est considéré dans l'*Euthydème* comme τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν (279c). Il comprend une sorte de connotation morale représentant le plus grand bien que nous cherchons à travers toutes nos actions. Selon N. Gulley, c'est la référence au bonheur qui permet à Socrate de faire le parallèle avec le comportement moral, en mettant en évidence le but commun recherché par les deux types d'action, professionnelle et morale, c'est-à-dire le bonheur. Socrate désigne le fait de faire les choses comme il faut par un terme de connotation morale.

> He uses an argument from analogy to show that, just as knowledge is a condition of successful practice in professional skills, so it is a condition of success or « good fortune » in the broader sphere of human behaviour.[77]

L. Brunschvicg, quant à lui, essaye de distinguer, dans *Le progrès de la conscience*, entre le concept d'εὐτυχία et le concept d'εὐπραξία ou « la bonne

[77] GULLEY (1968), p. 83-84.

conduite », le fait de bien agir d'un point de vue moral, qu'il considère supérieur à l'εὐτυχία, « l'εὐτυχία c'est le bonheur qui vient à nous par une rencontre favorable entre l'inclination du désir et l'issue de l'événement »[78] ; il appartient précisément aux artisans qui ne s'interrogent pas sur la valeur intrinsèque du bonheur, qui n'examinent pas si c'est ce bien-là qu'ils doivent poursuivre, mais ont simplement l'habileté de l'action nécessaire à le poursuivre. Les sages, par contre, les hommes de bonne conduite, réfléchissent au bonheur véritable et aux moyens à entreprendre pour y parvenir.

> Le sage, l'*homo sapiens*, veut obtenir de l'action ce qu'il en attend ; et pour cela, il ne suffit pas de savoir mener à bien une opération donnée, il faut être en état de juger si l'on doit tenter l'opération elle-même, par suite de savoir ce qui est véritablement un bien.[79]

Pour le sage, pour l'homme qui sait, l'action même se confond avec le bonheur, de sorte qu'une fois entamée, l'action mène sans risque d'erreur au bonheur. Ainsi se posera donc le problème moral.

> L'εὐπραξία, c'est la satisfaction d'avoir donné à notre conduite une direction telle que le succès est inséparable de l'action, parce qu'il ne consiste en rien d'autre que la qualité de notre activité.[80]

Homme de métier et homme vertueux dans le Protagoras

Nous l'avons vu, Socrate recourt déjà à cette analogie, d'une manière très évidente, dans le *Protagoras*, à partir de 344c, où il prend les exemples du pilote d'un navire, du paysan, du médecin, du grammairien, en un mot de l'homme habile dans son domaine d'activité, τὸν εὐμήχανον (344d1), pour démontrer, dans le débat autour du poème de Simonide, que l'on ne peut pas être vertueux éternellement, γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἕξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν … ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον (344b8-c1), mais seulement le devenir pour quelque temps, οἷόν τε μέντοι ἐπί γε χρόνον τινά (344b8). L'analogie entre l'homme de métier et l'homme vertueux sert de preuve à Socrate.

---

[78] BRUNSCHVICG (1927), Livre Premier, Ch. 1, « La découverte de la raison pratique », Section 1, « L'enseignement de Socrate », p. 26.
[79] BRUNSCHVICG (1927), p. 26.
[80] BRUNSCHVICG (1927), p. 26.

Les développements se basent sur la théorie qui sera énoncée dans l'*Euthydème* et que Socrate expose déjà dans quelques passages du *Protagoras*, en 345a, à savoir que devenir bon dans un métier ou produire ce qui est bon est une question d'apprentissage et de connaissance. Il affirme en 345a1, pour le compte de Simonide, que l'action correcte, la bonne action, ἀγαθὴ πρᾶξίς[81], ou la réussite, εὐπραγία (345a3), dans les métiers énumérés, dépend de la maîtrise de connaissances spécifiques : pour le grammairien l'alphabet (apprendre à écrire les lettres et lire les mots), pour le médecin les soins à apporter aux malades, etc.

> Mais qu'est-ce que la réussite dans le domaine de l'écriture, et qu'est-ce qui fait la valeur d'un homme dans le domaine de l'écriture ? Il est évident que c'est sa connaissance de l'alphabet. Quel est le succès qui fait la valeur d'un médecin ? Il est évident que c'est sa connaissance des soins à apporter aux malades.
>
> τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξίς ἐστιν, καὶ τίς ἄνδρα ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα; δῆλον ὅτι ἡ τούτων μάθησις. τίς δὲ εὐπραγία ἀγαθὸν ἰατρὸν ποιεῖ; δῆλον ὅτι ἡ τῶν καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις. (345a1-4)

Selon Socrate, compétence professionnelle et comportement moral possèdent sans aucun doute les mêmes propriétés. Socrate démontre que la qualité de vertueux et l'ἀγαθὴ πρᾶξίς de l'homme de bien dépendent de sa propre maîtrise de la connaissance du bien, tout comme l'excellence d'un médecin ou d'un autre εὐμήχανος dépend de la possession des connaissances médicales ou des autres connaissances spécifiques.

Sa démonstration se développe en revanche sous une forme négative : il pose d'abord qu'un grand malheur peut faire qu'un médecin, un pilote, un paysan, etc., qu'un homme εὐμήχανος devienne ἀμήχανος (344d2-3) dans son métier, sans moyens, respectivement sans connaissance. Il recourt ensuite (344e2) à l'association des termes τὸν εὐμήχανον καὶ σοφὸν avec ἀγαθὸν, de l'homme habile et savant dans un domaine précis avec l'homme de bien : « l'homme qui a de la ressource, celui qui est savant, l'homme de valeur », τὸν μὲν εὐμήχανον καὶ σοφὸν καὶ ἀγαθὸν. Socrate applique donc le même phénomène au domaine moral. Comme les experts mentionnés, l'homme de bien, τῷ μὲν γὰρ ἐσθλῷ… (344d5) peut devenir mauvais,

[81] DENYER (éd. *Protagoras* 2008) interprète ἀγαθὴ πρᾶξίς dans ce passage comme « the action whereby people acquire human goodness ».

…ἐγχωρεῖ κακῷ γενέσθαι (344d5-6). Socrate transpose donc le vocabulaire moral dans le domaine des εὐμηχανίαι, des habiletés inventives, pour exprimer l'excellence ou l'échec, selon la thèse exprimée au départ : un médecin est ἀγαθός dans sa qualité d'εὐμήχανος dans les soins à apporter aux malades, tout comme il devient κακός et perd sa qualité de médecin s'il devient ἀμήχανος dans son propre domaine.

La démonstration poursuit ces associations : tout comme un bon médecin, ἀγαθῷ ἰατρῷ (345a6) peut devenir mauvais, κακὸς ἰατρὸς γένοιτο (345a5) et ne pas demeurer bon spécialiste « sous l'effet du temps, de la fatigue, de la maladie, ou de quelque autre malheur », ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος (345b3-4), de même, οὕτω (345b2), l'homme de bien, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ (345b2-3) peut devenir mauvais, ὁ κακὸς ἀνὴρ (345b5-6) et ne pas demeurer vertueux indéfiniment sous l'effet des mêmes facteurs.

En 345b5, Socrate avance pour la première fois dans le dialogue que, sans science, l'on est incapable d'aboutir au bien.

> car l'échec n'est rien d'autre que la privation de la science ;
>
> αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι.[82]

L'ἀγαθὴ πρᾶξίς (345a1) pour ceux qui pratiquent la vertu dépend donc de la connaissance du bien, sinon l'ignorance est cause de mauvaise action, κακὴ πρᾶξις (345b5).

L'HYPOTHÈSE DE HIPPIAS : LA SCIENCE N'EST PAS UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR FAIRE LE BIEN

Ulysse peut mentir par l'effet de sa science

Nous avons montré qu'en possédant les compétences professionnelles ou la connaissance du bien, les artisans et l'homme de bien sont capables de faire les choses comme il faut ou plus simplement de faire le bien. Si nous possédons la

[82] Tandis que « la sagesse est le talent de réussir », cf. *Euthydème*, 279d.

science du bien, nous pouvons agir bien. Les dialogues avancent pourtant l'idée que même si nous possédons la science du bien, nous pouvons agir mal par l'entremise de cette science. C'est la théorie de Hippias. Confronter les théories du Socrate du *Protagoras* et de Hippias dans *Hippias Mineur* nous permettra de relever les diverses objections à la thèse principale, « nul ne fait le mal de son plein gré », et d'expliquer l'aboutissement auquel arrive Socrate dans le *Protagoras*. *Hippias Mineur* esquisse en premier l'objection que la possession de la connaissance n'est pas une condition suffisante pour que l'action de faire le bien survienne en tant qu'effet naturel. Dans le domaine professionnel, il peut arriver que les artisans ne *veuillent* pas faire les choses comme il faut, rigoureusement, et réaliser ce qui est parfait dans leur métier ; parfois, ils ont l'intention de faire les choses d'une manière insuffisante, et c'est toujours par la science qu'ils peuvent produire les choses d'une façon incorrecte et erronée. Si cette objection vaut aussi dans le domaine éthique et moral, cela influera sur le sens du mot *hekôn*. *Hippias Mineur* montre que cette inférence est pertinente pour ce qui est des compétences professionnelles, mais au final, en essayant de classer la connaissance du bien dans la même catégorie, Socrate et Hippias demeurent sceptiques face à leurs conclusions :

> Mais je refuse de te concéder cela, Socrate.
>
> Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement du discours précédent.
>
> ΙΠ. Οὐκ ἔχω ὅπως σοι συγχωρήσω, ὦ Σώκρατες, ταῦτα.
>
> ΣΩ. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Ἱππία· ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου. (376b7-c1)[83]

Dans un premier temps, Socrate pose, comme dans l'*Euthydème*, que la connaissance est nécessaire pour qu'un homme soit habile (capable) en quelque chose, pour qu'il puisse agir ou faire quelque chose comme il faut, selon les règles de l'art. Ainsi, en 365d-368a, pendant une discussion sur les traits de caractère qui distinguent Achille d'Ulysse et après une réponse hâtive et sûre de Hippias qui voit en Achille un homme sincère, ἀνὴρ ἀληθής (365c4) et en Ulysse un homme trompeur,

[83] Platon, *Hippias majeur. Hippias mineur*, trad., introd. et notes par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, Paris, Flammarion, 2005.

ψευδής (365c4), Socrate demande à Hippias si la capacité de faire quelque chose n'est pas la conséquence d'une certaine intelligence. Hippias admet que, selon toute vraisemblance, les hommes très capables de faire quelque chose, δυνατούς τι ποιεῖν (365d7) sont intelligents, φρόνιμοι … εἰσίν (365e5), savants, εἰσιν … σοφοί (365e10) ou ἐπιστήμονας (366a3) et savent ce qu'ils font, ὅτι ποιοῦσιν … ἐπίστανται (365e7), καὶ μάλα σφόδρα ἐπίστανται· (365e8). Il est évident que Hippias, qui est « habile en calculs et dans la technique des calculs », ἔμπειρος εἶ λογισμῶν καὶ λογιστικῆς (366c5-6), est capable de résoudre un calcul en raison de son savoir, « parce que tu es en même temps le plus capable et le plus savant en ce domaine », ὅτι δυνατώτατός τε εἶ καὶ σοφώτατος κατὰ ταῦτα (366d2). C'est ici précisément qu'apparaît l'idée que les trompeurs aussi, τοὺς ψευδεῖς (365d6) et les hommes doubles, πολύτροποι (365e2), comme Ulysse dans ce dialogue, peuvent de la même manière tromper les hommes, Δυνατοὺς … ἐξαπατᾶν ἀνθρώπους (365d7-8), c'est-à-dire « par ruse et par une sorte de réflexion », ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος (365e3-4).

Ulysse veut mentir et ment de son plein gré : les ressorts de l'action selon Hippias

L'exemple d'Ulysse et d'Achille introduit l'hypothèse qui nous intéresse. Pour expliquer qu'Ulysse mente, Hippias pose que :

> Hypothèse de Hippias : Ulysse *veut* mentir et ment de son plein gré, par rapport à Achille qui *veut* dire la vérité.[84]

Pour mieux comprendre ce schéma hypothétique de l'action, nous devons nous référer aux *ressorts* qui, selon Hippias, peuvent intervenir dans la production d'une action. Ainsi, ce dialogue nous permet de délimiter la connaissance, le pouvoir et le fait de vouloir (βούλομαι), en plus du terme *hekôn* ou, selon le cas, *akôn*, et d'esquisser les rapports qui existent entre eux. La *connaissance* est une condition nécessaire à la production d'une action réussie puisqu'elle détermine le *pouvoir* de faire quelque

[84] Selon le *Protagoras*, nous pourrions inférer qu'Ulysse ment malgré lui puisque ses mensonges ont des répercussions morales négatives.

chose, nous venons de le voir[85]. La connaissance implique donc la capacité de faire quelque chose. La relation entre les deux premiers termes est établie.

Connaissance => pouvoir => faire quelque chose comme il faut, ὀρθῶς

En 366b, Platon glisse un nouveau terme dans son examen de ce qui nous met en état d'agir, le verbe βούλομαι exprimant le fait de *vouloir*, qui ne servira plus à partir de 370e, quand Platon commence à utiliser les termes *hekôn* et *akôn*. Apparemment, Hippias remplace le *vouloir* par *hekôn* comme si les deux termes étaient semblables et interchangeables, et pouvaient être utilisés indifféremment, ce qui ne nous semble pas être l'avis de Socrate, comme nous le verrons.

Connaissance => pouvoir => vouloir => action

En 366b-c, Socrate esquisse les rapports qu'il y a entre le pouvoir et le vouloir, et par conséquent entre le vouloir et la connaissance, puisque le pouvoir présuppose la possession de la connaissance :

> On peut donc dire qu'est capable quiconque peut faire ce qu'il veut, au moment précis où il le veut : je ne pense pas au cas de quelqu'un qui serait empêché par la maladie ou par d'autres choses du même genre. Mais si je dis, par exemple, que tu es capable d'écrire mon nom, au moment où tu le veux, c'est en ce sens-là aussi que tu dis de quelqu'un qu'il est « capable », n'est-ce pas ?
>
> Δυνατὸς δέ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται· οὐχ ὑπὸ νόσου λέγω ἐξειργόμενον οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ὥσπερ σὺ δυνατὸς εἶ γράψαι τοὐμὸν ὄνομα ὅταν βούλῃ, οὕτω λέγω. Ἦ οὐχ, ὃς ἂν οὕτως ἔχῃ, καλεῖς σὺ δυνατόν ; (366b7-c4)

Il en résulte qu'on est capable d'une chose, donc que l'on possède la *dunamis* nécessaire, quand, au moment où on le veut, ὅταν βούληται, en même temps on peut faire ce qu'on veut, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, quand, donc, on possède la connaissance. Ainsi, les menteurs sont capables et instruits en fait de tromperie puisqu'ils ont la capacité de mentir « s'ils le veulent », ἐὰν βούλωνται (366b2-3). Dans le cas de l'homme empêché par la maladie ou par une cause du même genre, cet homme veut une chose, mais en même temps il ne saurait la faire, ce qui veut dire

[85] Il est vrai qu'il y a des actions produites dans l'ignorance, mais dans ce cas elles ne sont pas fonction des autres concepts, le pouvoir et le vouloir. Dans l'ignorance, on peut manquer le but que l'on s'est proposé faute de pouvoir et l'on peut vouloir faire quelque chose que l'on est incapable de faire faute de connaissance.

qu'il n'en est pas capable au moment où il l'aurait voulu. Mais une fois cette cause d'empêchement éliminée, cet homme redevient capable de cette chose-là qu'il veut. Son pouvoir est donc indexé sur le temps et les circonstances.

Platon examine en 366b-367a l'action d'abord de l'homme capable et habile, puis de l'ignorant. Le premier cas décrit en 366b est celui de l'homme capable et habile (ou instruit). Un tel homme est capable de produire l'action qui correspond à son savoir, à sa compétence professionnelle acquise. Platon précise à partir de 366b qu'un tel homme produit l'action qui correspond à son apprentissage, seulement « s'il le veut ». Le passage met en effet en évidence l'existence d'une dimension de l'action qui tient compte de ce que l'agent veut. Pour que l'action ait lieu, il faut que l'agent veuille faire cette action. Par exemple, les astronomes, instruits dans l'exploration de l'espace avec leurs télescopes, peuvent étudier les étoiles et les planètes, mais ils le font seulement s'ils le veulent. Ce que l'agent veut est donc une condition essentielle de la réalisation de l'action, par exemple quant au temps, comme on le voit dans l'exemple 366b8-c1 : « au moment précis où il le veut », ὅταν βούληται. Ou, comme dans le cas d'Ulysse, quant à la manière de faire une action, incorrectement, en cachant la vérité, etc. En 366c, Platon dit d'Hippias qui est ἔμπειρος […] λογισμῶν qu'il pourrait répondre à une question de mathématique seulement « si tu le voulais », εἰ βούλοιο (366c8)[86]. Sinon, en 366e5-6, Hippias pourrait tout aussi bien mentir, « si tu voulais bien entendu le tromper », βουλόμενος ψεύδεσθαι, « s'il veut », βουλομένου (367a2), « si tu voulais tromper », εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι (367a4).

En effet, à première vue, la notion de *vouloir* est un ressort différent, voire décisif en quelque sorte dans la production d'une action : il est possible que l'expert ne *veuille* pas produire l'objet caractéristique de son métier ou le produire comme il faut, même s'il en est capable[87]. Selon Hippias, ce n'est pas parce qu'on sait faire un objet qu'on

[86] La suite du dialogue démontre que ce choix n'appartient pas au domaine moral où l'on ne veut que le bien. Dans le domaine moral, la qualification *hekôn* dépend de la connaissance du bien, qui est une condition nécessaire et suffisante pour faire le bien, et de la fin de l'action, qui est toujours un bien.
[87] Pouvons-nous rapprocher ces idées de *Hippias Mineur* et celles que nous analyserons dans le *Protagoras* ? Voir plus loin, le chapitre sur l'*akrasia*. Ce que propose Hippias dans *Hippias Mineur* à propos des connaissances professionnelles ne sera pas accepté dans le *Protagoras* à propos de la connaissance morale.

veut aussi le faire[88]. Un expert en calcul pourrait dire ou bien le vrai ou bien le faux sur les mêmes objets, en homme véridique ou en menteur, comme un athlète pourrait perdre une course ou la gagner, selon ce qu'il veut[89]. La notion de *vouloir*, identifiée comme *ressort* à part dans le schéma d'une action, pourrait venir infirmer la thèse socratique formulée en 352c du *Protagoras*, si elle fait aussi partie du schéma de l'action morale, puisqu'elle laisse entendre que nous pouvons contourner ce que la science nous prescrit pour agir ὀρθῶς et que nous pouvons tout à coup faire autre chose, si nous le voulons. Cela suppose dans un premier temps que notre connaissance nous rende capables de faire ce qui est bon et ce qui est mauvais – et cela ressort en effet des discussions entre Socrate et le savant Hippias – puis que nous voulions effectivement faire autre chose que ce qui est bon, qu'une fin selon les règles de l'art.

> N'est-ce donc pas un même homme qui sera le plus capable de tromper et de dire la vérité dans le domaine des calculs ? Et il s'agit de celui qui est bon dans les calculs, de celui qui sait calculer.
>
> Οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός. (367c2-4)

Vouloir semble rompre la relation directe entre la connaissance et la réalisation de la fin typique de l'action compétente. Il s'ensuit que la possession d'une quelconque connaissance professionnelle n'est pas une condition suffisante pour faire quelque chose comme il faut, l'agent étant par contre capable de produire le bien comme le mal, selon ce qu'il veut.

Mais Platon souligne la condition que ce que l'agent veut est faisable puisqu'il est capable et habile. Ce schéma de l'action semble convenir uniquement à l'action de l'agent capable et habile. L'agent peut réaliser ce qu'il veut quand il veut et comme il le veut puisqu'il possède la science nécessaire. Même si *vouloir* semble déterminer

[88] On veut autre chose que la science… Pourtant la science est là pour nous aider à faire quelque chose comme il faut. Pourquoi voudrions-nous agir de travers ? Que peut-on dire de quelqu'un qui refuse, qui ne veut pas, même s'il pouvait par science ? L'idée d'un ressort autre que la science est, dans le contexte des connaissances professionnelles, encore plus difficile à prouver que dans le domaine moral, où les règles sont plus souples et moins immuables que dans la fabrication d'un objet. Pourquoi par exemple un maître d'école voudrait-il donner un mauvais enseignement à ses élèves plutôt qu'un bon, etc. ? C'est la dimension morale qui régira cette possibilité de vouloir autre chose.

[89] Une autre thèse socratico-platonicienne dit que l'aptitude à faire quelque chose est une aptitude à faire aussi le contraire (le meilleur médecin est aussi le meilleur empoisonneur).

l'action, Socrate continue d'insister que sans la possession de la connaissance et le pouvoir conséquent de faire quelque chose, l'on ne peut pas prétendre *vouloir* faire quelque chose.

> Ou bien celui qui est ignorant, même s'il veut tromper, se trouve-t-il à dire souvent la vérité sans le vouloir [*malgré lui*, trad. pers.], et cela parce qu'il n'a pas de savoir […] ?
>
> Ἢ ὁ μὲν ἀμαθὴς πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τἀληθῆ ἂν εἴποι ἄκων, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι. (367a2-3)

Le passage 367a montre le contraire de l'homme capable et habile, c'est-à-dire l'ignorant en la matière en laquelle il veut agir : « et cela parce qu'il n'a pas de savoir », διὰ τὸ μὴ εἰδέναι. Un tel homme n'a pas non plus le pouvoir de faire ce qu'il veut : s'il veut tromper, par exemple, il se trouve souvent à dire la vérité. Il ne le peut pas, puisqu'il ne possède pas le savoir adéquat. Mais il veut faire une action qui correspond à un savoir qu'il ne possède pas. Cela veut dire que l'agent veut, selon Hippias, indépendamment du savoir et du pouvoir, mais il ne réussit pas à produire ce qu'il veut, faute de savoir et de pouvoir ! En d'autres mots, suite à cette condition introduite par Socrate, faute de savoir et de pouvoir, il se peut que :

L'agent veut faire une chose et il la fait *akôn*.

Le vouloir, sans l'apport de la science, ne semble plus se confondre avec *hekôn* vu les restrictions apportées en cours de discussion par Socrate. Il est donc évident que l'action correspond à un savoir précis, elle procède de ce savoir et ne peut pas, par contre, procéder de ce que l'agent veut. Il est vrai aussi que Platon prend uniquement des exemples d'actions qui ne peuvent provenir que d'un savoir. L'assertion « il ne s'y connaît pas, mais il a de la volonté » n'est pas démontrable selon le schéma de l'action défendue dans ces passages.

Le fait que Platon considère que vouloir dépend du savoir ressort entre autres du passage 367a, où Socrate dit que l'ignorant ne peut pas mentir « plus que toi qui le veut », plus que Hippias qui est expert dans les calculs. *Vouloir* remplace ici savoir et pouvoir comme s'il était le substitut des deux. L'on comprend aisément que Platon se réfère au fait que Hippias sait calculer mieux que personne et aurait pu tromper avec savoir et pouvoir. *Vouloir* signifie savoir et pouvoir selon Socrate, contrairement à Hippias. Dans la suite du dialogue, Socrate s'efforce de réfuter l'hypothèse de Hippias,

et donc la valeur de ressort attribuée par Hippias au fait de *vouloir*, et de démontrer que :

> Thèse de Socrate : Ulysse qui ment dispose du même savoir qu'Achille qui dit la vérité[90].

Hekôn *et* akôn *selon l'hypothèse de Hippias*

Le passage 367a met en évidence le contraire du fait de vouloir faire une chose, bonne ou mauvaise, selon Hippias. L'ignorant, alors qu'il voudrait mentir, risque de faire ce qu'il ne veut pas. Ce qu'il ne veut pas est exprimé par *akôn*, qui ne s'oppose pas ici à *hekôn*, mais au fait de vouloir. *Akôn* signifie ainsi « ce que l'agent ne veut pas ». Selon l'hypothèse de Hippias, *hekôn* est une notion apparentée au *vouloir* et indépendante de la science, car l'agent veut faire quelque chose même s'il ne possède pas la science de le faire. *Hekôn* ne veut pas dire *sciemment*, mais « ce que l'agent voulait avant d'agir ».

Socrate, de son côté, tente visiblement de faire comprendre que si l'on ne possède pas les connaissances nécessaires, l'on ne peut pas faire ce que l'on veut et l'on risque de faire ce que l'on ne voulait pas. Et si l'on fait ce que l'on ne voulait pas, c'est tout de même par ignorance ! En un mot, Socrate avance déjà dans *Hippias Mineur*, contre l'hypothèse de Hippias, que vouloir faire quelque chose ne détermine pas nécessairement l'action si l'agent ne possède pas la connaissance et le pouvoir de la faire. L'introduction du *vouloir* distinct du *savoir* semble pourtant efficace pour démontrer en quelque sorte la maxime socratique – « nul ne fait le mal de son plein gré » et si l'on fait le mal, c'est par ignorance – ainsi que le phénomène de l'*akrasia* que l'opinion commune opposera à la thèse de Socrate dans le *Protagoras*. *Hippias Mineur* ne contredit pas la maxime socratique, comme on pourrait le croire, mais la démontre. Toute la différence avec le *Protagoras* consiste uniquement dans le fait que *Hippias Mineur* apporte l'assertion que l'agent peut faire le mal s'il le veut. Cette

[90] Ce qui a conduit à réduire *Hippias Mineur* à la proposition qu'il n'y a pas de différence entre le menteur et l'homme véridique. Cette proposition se rapproche du résultat des explications offertes dans le *Protagoras*, où le méchant n'est pas responsable de sa faute et agit malgré soi ; c'est presque de la même manière que Socrate efface les différences entre le bon et le méchant. (Selon le *Protagoras*, nous pourrions inférer qu'Ulysse est ignorant.)

objection, Socrate n'arrive malheureusement pas à la réfuter dans *Hippias Mineur* ; le *Protagoras* s'en chargera. Il faudra pour cela transposer le problème dans le domaine moral et *Hippias Mineur* interrompt les discussions une fois ses interlocuteurs arrivés au sujet de la justice et de l'injustice. Qui plus est, il est évident que Socrate se sert de cette objection dans *Hippias Mineur* pour relier *hekôn* et « ce que l'agent veut » au savoir, au prix d'attribuer à l'agent l'intention de faire le mal.

En 370e6, *akôn* est opposé à « de dessein formé », ἐξ ἐπιβουλῆς, un terme qui dérive du verbe ἐπιβουλεύω, qui signifie « avoir l'intention de ». Car Achille ment, mais ce n'est pas ce qu'il avait l'intention de faire, il ment donc « malgré soi ». *Hekôn* peut de ce fait se référer dans l'esprit de Hippias à l'intention de l'agent avant d'agir, à ce que l'agent avait l'intention de faire avant d'agir effectivement. Dans la suite du passage, *hekôn* est expressément associé à ce terme, ἑκών τε καὶ ἐξ ἐπιβουλῆς (370e8). Car Ulysse, quant à lui, a l'intention de mentir et ment de son plein gré, cela ressort en même temps du passage 371e3 : ἐπιβουλεύσας ἀεὶ λέγει. À partir de 371e, l'intention de l'agent, ce qu'il voulait avant d'agir, est exprimée au terme de l'action réalisée par *hekôn* ; si l'action réalisée s'oppose à l'intention que l'agent avait avant d'agir, la disposition de l'agent après coup est exprimée par *akôn*. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est que Hippias met en évidence une autre donnée essentielle dans l'analyse de *hekôn* et *akôn* que Socrate ne réfute pas dans son principe dans le *Protagoras* : il représente Achille comme mentant malgré soi, non par ignorance, mais par la contrainte de la nécessité. Même si l'on peut admettre avec Hippias qu'Achille possède les connaissances nécessaires pour faire ce qu'il veut, la nécessité peut le contraindre à faire ce qu'il ne veut pas, « car la nécessité, pas même les dieux ne la combattent » (*Protagoras*, 345d). *Akôn* reçoit donc dans ce passage deux sens notables : « contre son intention », dans l'exemple de l'ignorant, et « par la contrainte de la nécessité », dans l'exemple de l'homme capable et habile, tel Achille (cf. 370e).

Les quatre schémas de l'action selon l'hypothèse de Hippias

L'agent « capable et habile », disposant de connaissances, de pouvoir et de vouloir, peut agir de quatre manières, exemplifiées par divers personnages, tels Achille et Ulysse, dans le dialogue :

	L'agent fait le bien	L'agent agit mal
L'agent veut faire le bien	A. Il possède une certaine connaissance, il peut l'appliquer correctement, ὀρθῶς, ou faussement, il veut l'appliquer ὀρθῶς et fait cette action ὀρθῶς et *hekôn*.	B. Il possède une certaine connaissance, il peut l'appliquer correctement, ὀρθῶς, ou faussement, il veut l'appliquer ὀρθῶς et fait cette action faussement et *akôn*. Ex. : 371e8 : οἱ ἄκοντες [ψευδόμενοι] ; 372a2 : τῶν ἀκόντων [ἀδικοῦντες καὶ ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι] ;
L'agent veut agir mal	C. Il possède une certaine connaissance, il peut l'appliquer ὀρθῶς ou faussement, il veut l'appliquer faussement et l'applique correctement et *akôn*.	D. Il possède une certaine connaissance, il peut l'appliquer ὀρθῶς ou faussement, il veut l'appliquer faussement et l'applique faussement et *hekôn*. Ex. : 371e7 : οἱ ἑκόντες ψευδόμενοι ; 371e9-372a1 : οἱ ἑκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἑκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι ;

Dans les cas A et D, l'agent fait ce qu'il veut et agit de ce fait *hekôn*, du moins selon *Hippias Mineur*. La première possibilité représente, à un détail près (la séparation entre la connaissance et le vouloir), le schéma de l'action qui correspond à la thèse socratique que la science est une condition nécessaire et suffisante pour faire le bien.

Concernant la possibilité D, en 370e8-9, Ulysse, selon Hippias, ment « exprès et volontairement [*de son plein gré*, trad. pers.] », ἑκών τε καὶ ἐξ ἐπιβουλῆς. En 371a-d, c'est Achille qui selon Socrate ment insidieusement, etc., quand il dit à Ulysse que le lendemain il prendra la mer et à Ajax qu'il restera. En 371e9-372a1, Hippias parle de « ceux qui commettent volontairement [*de leur plein gré*, trad. pers.] l'injustice, ceux qui, volontairement [*de leur plein gré,* trad. pers.], ont de mauvaises intentions et les réalisent », οἱ ἑκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἑκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι. Dans le cas D, les agents veulent faire des actions mauvaises et les font, selon la thèse de Hippias spécifique de ce dialogue qui contredit la prémisse socratique posée dans le chapitre précédent : l'agent recherche le bien. (Mais Socrate ne réfute pas cette position dans ce dialogue.) Même si l'on possède la science, l'on veut parfois faire ce qui est contraire à la vérité scientifique, mentir, etc. C'est-à-dire : on possède

le pouvoir de dire exactement combien font deux et deux, mais on dit autre chose parce qu'on l'a voulu[91].

Dans le cas B (et C, dont on n'a pas d'exemple), l'agent agit contrairement à ce qu'il voulait faire, il agit donc *akôn*. L'exemple d'Achille – qui, en 370b, promet à ses camarades qu'ils vont retourner dans leur pays et le lendemain ne le fait pas – est révélateur de ce genre d'action faite sous la contrainte. Selon Socrate, Achille ment. D'après Hippias, si Achille ment, c'est « malgré soi », puisqu'il agit dans des circonstances contraignantes qui le forcent à changer de résolution (371e). En 370e5-8, Hippias est convaincu de sa position :

> C'est parce que tu ne procèdes pas correctement dans ton examen, Socrate, car là où Achille trompe, il est manifeste qu'il ne trompe pas volontairement [*de son plein gré,* trad. pers.], mais involontairement [*malgré soi,* trad. pers.], s'il est vrai qu'il est contraint de rester et de prêter son secours à cause de la défaite de l'armée ;
>
> Οὐ γὰρ καλῶς σκοπεῖς, ὦ Σώκρατες. Ἃ μὲν γὰρ ὁ Ἀχιλλεὺς ψεύδεται, οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς φαίνεται ψευδόμενος ἀλλ' ἄκων, διὰ τὴν συμφορὰν τὴν τοῦ στρατοπέδου ἀναγκασθεὶς καταμεῖναι καὶ βοηθῆσαι·

Hippias argue que les données mises en balance lors de la décision ont changé et qu'Achille finit par paraître menteur faute d'avoir pu prévoir des modifications qui ne dépendaient pas de lui. Selon lui, Achille n'a pas voulu mentir et s'il a tout de même menti, il a menti malgré soi[92]. Agir malgré soi, dans ce tableau de l'action où l'agent possède les connaissances nécessaires et le pouvoir d'agir en fonction de ce qu'il veut, s'explique donc par une contrainte extérieure à l'agent ; cette explication offre au terme *akôn* un sens en quelque sorte traditionnel qui nous ramène au monde de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* d'où les exemples sont tirés. Si dans ce schéma de l'action, une action *akôn* est celle que l'on fait contraint par un autre agent ou par des circonstances extérieures, alors une action *hekôn* est tout simplement une action faite spontanément. Le fait de *vouloir* dans les schémas de l'action A et D indique à l'évidence la spontanéité de l'agent. La différence entre les deux héros, selon Hippias, serait

[91] Cf. 366e.

[92] Selon ce raisonnement, Achille qui a menti malgré soi parce qu'il a changé d'avis ne devrait-il pas être considéré comme incapable de mentir en fait, puisqu'il n'avait pas connaissance des derniers changements de plan ? Pourtant, nulle part il n'est dit qu'Achille est « ignorant » de ce qu'il doit faire.

qu'Ulysse ment de plein gré, dans le sens de spontanément, tandis qu'Achille, s'il ment, le fait par contrainte[93].

À partir de 371e, Socrate apporte uniquement des exemples d'agents qui, s'ils agissent magré eux, le font par ignorance : « ceux qui trompent involontairement [*malgré eux*, trad. pers.] » et, en 372a1, « ceux qui le font involontairement [*malgré eux,* trad. pers.] », τῶν ἀκόντων. Ces situations révèlent aussi la production *akôn* d'une action, puisqu'elles viennent en opposition avec ce que l'agent veut, mais elles semblent exemptes de connaissance et du pouvoir d'agir autrement que ce que les agents finiront par faire. Si l'agent manque de connaissance, même s'il veut agir d'une certaine manière, il ne peut que tomber juste et agir *hekôn* par hasard ou se tromper et agir *akôn*, donc contrairement à ce qu'il avait l'intention de faire, mais aussi par hasard. À partir de 372a, on pourrait croire que les deux termes, *hekôn* et *akôn*, reçoivent d'autres sens de la part de Socrate, « par science » pour *hekôn*, « par ignorance » ou « par contrainte » pour *akôn*.

LE « VOULOIR » SELON SOCRATE DANS *HIPPIAS MINEUR*

Ulysse veut mentir et Achille veut dire vrai : un seul schéma de l'action

Les conclusions que nous pouvons tirer de *Hippias Mineur* concernant la catégorie du vouloir, *hekôn* et *akôn* ne semblent pas totalement éloignées des théories socratiques. Mise à part la thèse provisoire que l'agent est capable de faire le mal de son plein gré, que nous pouvons restreindre au domaine des compétences professionnelles, la catégorie du *vouloir* que Hippias introduit dans ses démonstrations n'a pas valeur de ressort et ne peut pas déterminer une action. Socrate semble s'efforcer de démontrer que la faisabilité de ce que l'agent veut dépend toujours de la science qu'il possède et que c'est la science, en fin de compte, qui peut déterminer une action. Qui plus est, l'agent est *akôn* lorsqu'il se trompe dans ses actes « par

[93] Être capable de mentir n'implique pas de mentir et on ne ment pas si on ne le veut pas. On pourrait dire la vérité, sinon, du moment qu'on est capable des deux choses, étant donné la science (du moins dans ce dialogue).

ignorance » et c'est uniquement « par contrainte » que l'agent qui sait peut agir de travers dans la réalisation de ce qu'il voulait faire, contrainte que les théories futures de Socrate ne semblent pas réfuter. La théorie socratique de *Hippias Mineur* nous semble plutôt préparer la maxime socratique, même si un affinage profond reste nécessaire. Socrate doit encore se confronter à l'hypothèse que « l'agent veut faire le mal et peut le faire de son plein gré » et c'est la thèse qu'il réfute dans le *Protagoras*, en réponse non à Hippias, mais à l'opinion commune concernant l'existence de l'*akrasia*.

Pour l'heure, afin de démontrer que la science est seule capable de produire des actes et que ce que l'agent veut n'a pas en soi valeur de ressort, que l'agent est *hekôn* quand il agit, bien ou mal, mais par la science, Socrate emprunte des thèses qui ont choqué les exégètes, les poussant à douter même de l'authenticité de *Hippias Mineur*, telles (1) l'agent qui ment et celui qui dit vrai ne se distinguent en rien et (2) l'agent qui commet une injustice de son plein gré est meilleur que celui qui la commet malgré soi. Ces deux thèses semblent pourtant viser à démontrer que les actions réalisées par la science touchent à leur but et deviennent effectives, contrairement à celles de l'ignorant qui tente aveuglément de réaliser ce qu'il veut sans y parvenir avec certitude.

Le fait de *vouloir* est hypothétique dans ce dialogue, puisque à partir de 369e, Socrate ne retient plus la force que Hippias lui donne dans la réalisation d'une action. Selon Socrate, il n'y a pas de différence entre Achille et Ulysse parce que les deux, qui possèdent le même savoir, sont de possibles menteurs ou de possibles hommes sincères. Socrate ne reconnaît pas un Ulysse qui veut mentir et un Achille qui ne veut pas mentir, puisque une fois de plus, seule la science détermine leurs actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises[94]. En guise d'exemples, Socrate met en scène, sur la base des textes homériques, un Achille lui aussi menteur, qui « paraît être l'homme double », ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς πολύτροπός τις φαίνεται (370a1-2), et un Ulysse sincère. Si le

[94] C'est pourquoi les discussions socratico-platoniciennes ne font pas intervenir le concept de volonté.

savoir est seul à produire des actions et si la maxime n'est pas posée, alors le même agent veut ou ne veut pas mentir ou bien veut ou ne veut pas dire la vérité[95].

À partir de 371e et jusqu'à la fin du dialogue, Socrate semble relier, dans sa démonstration de la thèse (2), la notion de *hekôn* à la science que l'agent possède. Lorsqu'il essaye de démontrer que l'homme qui agit *hekôn* est meilleur que celui qui agit *akôn*, qu'ils fassent le bien ou agissent mal, la science est présupposée derrière la notion de *hekôn*. Ainsi, lorsqu'il rappelle en 372a qu'il est déjà établi que ceux qui mentent de leur plein gré sont meilleurs que ceux qui mentent malgré eux, Socrate se réfère sans aucun doute à ceux qui mentent sciemment et à ceux qui sont ignorants et tentent tout de même de mentir. Cette disposition des notions est révélée par la réponse de Hippias, qui s'étonne que ceux qui commettent des injustices *hekôn* soient meilleurs que ceux qui, « sans le savoir », μὴ εἰδώς (372a2), commettent les mêmes injustices. « Sans le savoir », μὴ εἰδώς (372a2) se trouve de toute évidence derrière la notion de *akôn* et nous pouvons donc supposer la science derrière la notion de *hekôn*.

Ainsi, celui qui court lentement de son plein gré est meilleur que celui qui court lentement malgré soi (373d). Par ignorance, le mauvais coureur, celui qui court mal, donc lentement, perd malgré soi, s'il avait voulu gagner la course, tandis que le bon coureur, s'il court lentement, c'est de plein gré, parce qu'il le veut bien, sinon il aurait pu gagner : Πότερος οὖν ἀμείνων δρομεύς, ὁ ἑκὼν βραδέως θέων ἢ ὁ ἄκων; (373d5-6). De même en ce qui concerne la lutte ou toute autre activité du corps. La raison en est que ceux qui font quelque chose de leur plein gré, que ce soit bon ou mauvais, sont capables de faire cette chose, ὁ βελτίων τὸ σῶμα δύναται ἀμφότερα ἐργάζεσθαι (374a7-8), tandis que ceux qui agissent malgré eux ne disposent pas de la capacité de le faire. La capacité de faire quelque chose suppose, comme nous venons de le montrer, une certaine science qui vient, dans le cas des sportifs, de l'entraînement auquel ils soumettent leur corps en vue des compétitions futures de manière à acquérir une bonne constitution physique, « une excellence du corps » (374c1 : ἀρετῆς). Il en va de même quant à l'excellence des parties du corps, la voix, les yeux, les pieds, etc., quant aux instruments, aux âmes des animaux, des archers. Platon les dit en outre

[95] C'est dans cet ordre d'idées que Socrate conclut que l'agent qui agit par savoir est meilleur que celui qui agit par contrainte. D'où la phrase controversée (371e7) « ceux qui trompent volontairement [*de leur plein gré,* trad. pers.] sont meilleurs que ceux qui trompent involontairement [*malgré eux*, trad. pers.] » (οἱ ἑκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες).

« bons », ἀγαθὰς (374e2), même s'ils sont capables de faire le bien ou le mal indifféremment. Cette bonté s'explique par la possession des capacités nécessaires, que ce soit en vue d'une action qui fait le bien ou d'une action qui applique le bien d'une manière erronée, qui fait donc le mal. Et c'est sans aucun doute la science qui confère à l'agent l'excellence, la bonté, la capacité d'agir selon ce qu'il veut. En 375b4-7, Socrate amène l'exemple de la médecine et mentionne expressément la technique qui se trouve derrière la capacité de l'agent qui agit *hekôn* :

> Et qu'en est-il de la médecine ? L'âme de celui qui fait du mal aux corps volontairement [*de son plein gré,* trad. pers.] n'est-elle pas plus savante en matière de médecine ? / Oui. / Cette âme est donc meilleure dans cette technique.
>
> Τί δ' ἐν ἰατρικῇ ; Οὐχὶ ἡ ἑκοῦσα κακὰ ἐργαζομένη περὶ τὰ σώματα ἰατρικωτέρα; / Ναί. /Ἀμείνων ἄρα αὕτη ἐν ταύτῃ τῇ τέχνῃ τῆς μὴ [ἰατρικῆς].

Il en va de même pour la citharistique, l'aulétique et toutes les autres techniques et sciences (375b-c).

L'hypothèse de Hippias et l'action morale

Avec l'exemple de la justice, à la fin du dialogue, la démonstration de Socrate montre ses limites. Elle ne peut pas s'appliquer au domaine moral. Si dans le domaine professionnel, nous conservons la possibilité de vouloir agir faussement, dans le domaine moral, c'est inadmissible. Alors, ainsi que N. Gulley l'écrit, « the analogy between moral knowledge and the knowledge belonging to professional skills breaks down »[96]. Socrate suit le même raisonnement qu'il vient d'appliquer à d'autres capacités de faire quelque chose, mais la conclusion ne le satisfait pas, et d'ailleurs Hippias non plus. Ils admettent dans un premier temps que la justice est en effet « une capacité ou une science ou les deux choses ensemble », ἡ δικαιοσύνη οὐχὶ ἢ δύναμίς τίς ἐστιν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀμφότερα ; (375d8-9). Nous retrouvons les deux premières catégories du schéma de l'action dressé dans ce chapitre. De même selon 375e1-2, δύναμίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ δικαιοσύνη, « la justice est une capacité de l'âme », et en même temps, ἐπιστήμη (375e4), « elle est une science ». L'agent qui possède la

[96] GULLEY (1968), p. 86.

justice et la capacité d'agir justement agit avec justice s'il le veut ou d'une façon injuste si c'est cela, par contre, qu'il veut.

> L'âme la plus capable et la plus savante nous est donc apparue comme la meilleure et la plus capable de travailler dans les deux directions, celle des bonnes choses comme celle des honteuses, en toute œuvre, n'est-ce pas ?
>
> Οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὖσα ἐφάνη καὶ ἀμφότερα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν ; (375e9-a1)

Il est évident, si l'on respecte le raisonnement précédent, que l'agent, lorsqu'il agit d'une façon injuste διὰ δύναμιν καὶ τέχνην, « par sa capacité et par sa technique » (376a3), le fait de son plein gré, puisque l'agent capable et habile agit bien ou mal s'il le veut quand il le veut. Faire du mal de son plein gré est une conclusion inacceptable que Hippias refuse de concéder à Socrate et que Socrate n'admet lui-même pas non plus en dernière analyse (376b). La preuve qu'il ne l'admet pas ressort subtilement des passages où il prend en contrepartie l'exemple de l'ignorant. Selon le raisonnement précédent, l'homme capable et habile dans les affaires de justice devrait être aussi le plus injuste, car c'est lui qui pourrait enfreindre la loi à bon escient, comme Hippias pourrait mentir mieux que personne sur le résultat d'un calcul. Mais Socrate introduit dans le raisonnement le cas de l'ignorant dans les questions de justice et précise en 375e que c'est le plus ignorant en la matière qui serait le plus injuste !

> N'en résultera-t-il pas que l'âme la plus savante est aussi la plus juste, et que la plus ignorante est aussi la plus injuste ?
>
> οὐχ ἡ σοφωτέρα ψυχὴ δικαιοτέρα, ἡ δὲ ἀμαθεστέρα ἀδικωτέρα; (375e4-5)

La méchanceté passe subtilement du côté de l'ignorance à la fin de *Hippias Mineur*, mais la question n'est pas développée davantage. Elle semble ouvrir pourtant sur un autre raisonnement, qui sera développé dans le *Protagoras*, qui considère que « nul ne fait le mal de son plein gré » et que si l'on fait du mal, c'est uniquement par ignorance.

La dimension morale doit intervenir par-dessus l'objet des connaissances professionnelles. Ce critère distingue les deux catégories de connaissance et délimite la portée de la connaissance morale. La connaissance du bien est supérieure aux compétences professionnelles puisque son champ d'application, plus exhaustif,

s'étend aussi aux compétences professionnelles. Par exemple, si le médecin est techniquement capable de faire le bien comme le mal, il vise pourtant à atteindre le bien, en l'espèce la santé de ses patients, etc. Mais cette dimension morale n'est pas encore présente dans *Hippias Mineur*, qui produit une conclusion douteuse, comme Socrate l'avoue[97].

La conclusion de *Hippias Mineur* reste que le *vouloir* ne distingue en rien Achille d'Ulysse et que les deux héros sont identiques puisqu'ils possèdent le même savoir et par conséquent les mêmes capacités. Le fait de vouloir ne constitue pas un ressort de l'action, sinon Ulysse se distinguerait d'Achille en ce que le premier veut mentir et le second non, mais ils ne se distinguent pas en cela. Seule la science produit nos actions. Nous remarquons que le rapport avec la fin poursuivie est toujours un rapport de connaissance. Ce qui revient à dire que dès les premiers dialogues, Socrate est convaincu que c'est seulement le savoir qui produit nos actions. Le seul inconvénient qui subsiste à la fin de ce dialogue est que l'agent peut, dans cette logique, faire *hekôn* de mauvaises actions. La spécificité de *Hippias Mineur* est que l'agent peut produire le mal en connaissance de cause, ce qui n'est pas admis dans le domaine moral à partir du *Protagoras*. Pour combattre ces conclusions de *Hippias Mineur* et démontrer que la science est un recours suffisant pour l'homme, il faut attendre le *Protagoras* et les nouvelles explications de Socrate que si l'on fait le mal, c'est par ignorance et donc *akôn*. Selon le *Protagoras*, c'est après coup, en évaluant le caractère mauvais de l'action accomplie, qu'Ulysse se rendrait compte qu'il n'a en fait pas voulu mentir (dans ce cas précis), qu'il a menti malgré soi, par ignorance, même si apparemment il a voulu mentir.

Ces développements démontrent, par analogie avec les compétences professionnelles, que la connaissance du bien est une condition nécessaire pour faire le bien, mais n'apportent pas d'arguments pour la thèse, avancée dans le passage 352c, que nous avons citée au départ. La thèse que la connaissance du bien est une condition suffisante pour l'accomplissement du bien est profondément socratique ; les arguments en sa faveur se trouvent dans un ensemble théorique bien plus large, que

[97] La dimension morale comprise dans n'importe quelle expertise est tout de même exprimée dans *Hippias Mineur* lorsque, en 366d, Socrate demande si la capacité en quelque chose veut dire aussi être « le meilleur », ἄριστος (366d4), dans un domaine et produire des choses comme il faut.

Platon met aussi en scène dans le *Protagoras*. Dans la suite de ce travail, nous essayerons d'argumenter en faveur d'une science puissante dont l'acquisition suffit pour produire ce qui est bon.

CHAPITRE III

L'*AKRASIA* OU LE PHÉNOMÈNE DE « SE LAISSER VAINCRE PAR LES PLAISIRS »

Le phénomène de « se laisser vaincre par les plaisirs »[98] (ou agir contrairement à sa connaissance de ce qui est le meilleur) est la thèse de « la plupart des hommes », οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων (352d5), selon le *Protagoras*. C'est l'opinion commune sur le schéma de l'action humaine. Nous précisons d'emblée que Socrate n'approuve pas cette thèse dans le dialogue. Nous décomposons ici ce phénomène sous la forme sous laquelle ce passage le présente, pour mieux comprendre les raisons du rejet de Socrate.

> Tu sais que la plupart des hommes ne nous croient pas, toi et moi ; qu'ils affirment que bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement ; et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement affirment qu'ils se sont laissé vaincre par le plaisir, la peine ou l'une des affections que je mentionnais tout à l'heure, et que c'est sous leur emprise qu'on agit de la sorte.
>
> οἶσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν· καὶ ὅσους δὴ ἐγὼ ἠρόμην ὅτι ποτε αἴτιόν ἐστι τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασιν ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπό τινος τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας. (352d4-e2)

La plupart des hommes pensent que même si nous connaissons ce qui est meilleur, nous ne voulons pas toujours le faire, même si nous le pouvons en vertu de notre savoir, mais qu'il nous arrive parfois[99] d'agir sous l'emprise des plaisirs ou des

[98] Le terme même d'*akrasia* est totalement absent des dialogues de Platon. Platon utilise le terme ἀκράτεια, qui désigne l'absence de maîtrise de soi, que nous rencontrons pour la première fois dans le *Gorgias*, 525a3-6, sous la forme d'ἀκρατία : « Alors, il voit une âme qui, à cause de sa licence, de sa mollesse, de sa démesure, de son absence de maîtrise dans l'action, est pleine de désordre et de laideur. » (καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν.) Le phénomène décrit et réfuté dans le *Protagoras* n'est pas nommé, il est indiqué comme tel, τὸ πάθος. Cf. aussi *République*, 461b : ἀκρατείας, « incapacité de se dominer ».

[99] Ou plutôt toujours, selon ceux pour qui l'opinion commune incarne une théorie semblable à celle de Hobbes, selon laquelle nous agissons par nos désirs avec le concours seulement « intellectuel » de la connaissance (voir notre « Introduction », p. 8-9). L'*akrasia*, serait-ce dans ce cas agir par ses passions sans tenir compte de l'avis de sa « connaissance » du bien ? Les chercheurs qui tentent d'identifier chez Platon le schéma de l'action de Hobbes soutiennent que l'opinion commune généralise dans ces passages la théorie de l'action qu'elle incarne : nous agissons toujours par nos passions en dépit de

peines. Plusieurs facteurs nous incitent à comprendre l'opinion commune. Tout simplement, dans un premier temps, parce que cette thèse adverse qui avance la possibilité de l'*akrasia*[100] présente, selon les réinterprétations du phénomène par Socrate, une théorie du couple de notions contraires *hekôn* et *akôn* différente de celle qui sous-tend la maxime de Socrate et plus proche de l'hypothèse de Hippias ; cela nous oblige à la comprendre dans ses moindres détails, à chercher ses fondements, pour pouvoir qualifier la réfutation socratique. Ensuite, mais pas en dernier lieu, parce que, même si Socrate la réfute dans le *Protagoras*, sous la forme sous laquelle lui-même l'entend, Platon va, dans sa *République*, reprendre, réinterpréter et soutenir cette thèse telle que formulée par l'opinion commune, sous la forme « se laisser vaincre par le plaisir »[101]. Nous devons ajouter que la discussion se porte maintenant sur le comportement moral. C'est dans ce domaine que les tenants de l'opinion commune sont invités à répliquer à Socrate et à Protagoras que la science n'est pas une ressource suffisante pour faire le bien, à savoir que même si nous savons ce qui est meilleur, nous ne voulons pas non plus, dans des affaires morales, le faire, selon le passage cité, et finissons par faire ce qui est pire, selon 353c7-8 : γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ πράττειν. Les explications de l'opinion commune, dont la formulation du phénomène de l'*akrasia* dit beaucoup sur la manière la plus courante de voir l'action humaine, constituent l'objet de ce chapitre.

notre connaissance du bien. Que l'on tienne compte de son avis ou pas, ce n'est jamais elle qui nous donne la dernière impulsion à agir. Que reste-t-il de l'*akrasia* selon ce schéma de l'action ? L'opinion commune s'inscrirait dans ce cas dans une théorie de l'action à ressort unique comme celle de Socrate, dans laquelle l'*akrasia* n'existe toujours pas.

[100] Des chercheurs présentent ce phénomène comme un thème de recherche qui n'appartiendrait pas au Socrate historique, mais à Platon.

[101] MONTEILS-LAENG (2014) soutient que dans la *République*, « le maintien du paradoxe du mal commis malgré soi interdit ainsi de parler d'une réhabilitation platonicienne de l'*akrasia* (chapitre un), mais au mieux d'une thématisation explicite du conflit de l'âme. » (p. 21) Nous expliquerons et défendrons la position platonicienne sur l'*akrasia* dans la partie consacrée à la *République*, mais précisons d'emblée que nous soutenons que l'*akrasia* est possible d'autant plus dans les conditions données par la maxime socratique.

MISE EN SCÈNE DU PHÉNOMÈNE DE L'*AKRASIA*

Contexte

Afin de bien saisir le sens de cette description de l'action humaine aux yeux de l'opinion commune et de discerner son rôle dans cette partie du dialogue, il faut la situer dans son contexte, qui constitue ce que F. Ildefonse appelle le quatrième argument[102] (qui commence en 348d-349d avec un résumé de la discussion sur la vertu) à travers lequel Socrate tente de définir le courage comme savoir. Les tenants de l'opinion commune doivent démontrer ici que l'agréable et le bien sont la même chose. Mais à partir de 352a1-6, Socrate propose à Protagoras une méthode simple pour la suite de leurs investigations : de la même manière qu'un médecin examine les parties du corps l'une après l'autre afin de poser correctement son diagnostic, le philosophe doit examiner les opinions l'une après l'autre avant d'arriver à une théorie qui tienne la route. De ce fait, en 352a6-b2, Socrate demande de connaître l'opinion de Protagoras sur la science, afin d'établir comment celui-ci se positionne face à l'opinion populaire.

> Allez, Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle est ta position à l'égard de la science ?
>
> ἴθι δή μοι, ὦ Πρωταγόρα, καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον· πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; (352a8-b2)

Et c'est concernant la notion de science qu'il fait surgir les deux visions qui s'opposeront par la suite dans le vif des discussions sur les ressorts de toutes nos actions[103] : ou bien la science est « comme un esclave tiraillé de tous les côtés », « il y a en elle quelque chose qui n'est du ressort ni de la force » (352b4 : οὐκ ἰσχυρὸν), « ni de la direction, ni du commandement » (352b4 : οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι)[104] selon 352b2-c2 ; ou bien la science est « capable de commander à l'homme », c'est « ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines » et l'homme ne

[102] ILDEFONSE (trad. *Protagoras* 2015), p. 42 et 64.
[103] Discussion évidente du moment qu'il cherche à définir le courage : si c'est sous l'emprise de la science qu'on agit de façon belle, alors les actions courageuses, si elles sont belles, ne peuvent pas avoir d'autres ressorts.
[104] Cf. Aristote, l'*Éth. Nic.* VII, 2, 1145b23-24, et VII, 3, 1145b23-27.

fera pas autre chose que ce que la science lui commande, selon 352c4-6[105] (cf. aussi 357c2-4). La première opinion appartient à la foule, à « la plupart des hommes », c'est une opinion commune. De la réponse de Protagoras, qui se rallie à la seconde, il résulte que celle-ci, qu'on pourrait dire « plus relevée », appartiendrait à Socrate, parce qu'il dit : « Je suis de ton avis, Socrate » (cf. 352c8-d3) ; surtout que plus loin, Socrate dira que le plus grand nombre ne partage pas son avis. La thèse de Socrate repose donc sur l'idée que la possession de la science détermine nos actes sans interférence possible, que *la science nous fait faire* les choses qu'elle-même nous prescrit. C'est la thèse de l'intellectualisme socratique, que nous nous proposons par-dessus tout d'expliquer dans notre travail.

L'« antithèse », « l'objection » ou « la croyance » (Lefebvre), imputable à « la plupart des hommes », est développée en 352d6-7 : πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν, « bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement ». La plupart pensent par contre, à propos de la science, « chez l'homme où elle réside » (352b), qu'il arrive souvent que « ce n'est pas elle qui commande en lui » (352b), mais que c'est le plaisir qui « commande » les actes. L'opinion populaire soutient que nos actes peuvent être entraînés par une autre cause, par d'autres ressorts que la science, et cela parce que la science risque d'être faible par rapport aux plaisirs et que par conséquent, l'homme risque de « se laisser vaincre par le plaisir »… Pour rappeler les éléments de cette alternative à partir de laquelle la nouvelle partie du dialogue se construit, nous devons ajouter que les interlocuteurs s'imaginent que dans un homme peuvent résider la science (la connaissance du bien et du mal, l'intelligence, « la science et la sagesse »), la colère (352b : θυμός), le plaisir (352b : ἡδονή), la douleur (352b : λύπη), l'amour (352b : ἔρως), la crainte (352b : φόβος), etc. L'homme fait ce que l'une de ces choses, science ou passions, « lui prescrit » en ordonnant en même temps aux autres choses qui se trouvent en lui.

[105] καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ : « Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer et lui faire faire des choses différentes de celles que la science lui prescrit ? » (352c4-6)

*L'*akrasia *de Lancelot*

La littérature postérieure[106] met ce phénomène en scène et puisque le *Protagoras* ne raconte pas de situation concrète d'*akrasia*[107], nous résumerons ici , pour saisir la teneur de l'objection populaire, les tribulations de Lancelot selon la légende des chevaliers de la Table ronde[108].

En résumé, Lancelot est en quête de la reine Guenièvre, épouse du roi Arthur, pour laquelle il éprouve un grand amour. Elle a été enlevée par le roi du pays de Gorre, Méléagant, pays synonyme de l'au-delà. Lancelot ayant perdu son cheval, pour continuer son chemin, on lui propose de monter dans une charrette. Cette charrette, destinée aux malfaiteurs condamnés, pourrait lui apporter l'humiliation et la honte, mais en même temps l'aider à avancer au plus vite avant que la reine et son peuple ne restent définitivement dans l'au-delà. Monter dans la charrette ou non est un dilemme où des principes comme Raison et Amour se disputent la maîtrise de sa future action. Son âme « hésite », « le temps seulement de deux pas », entre ce que Raison « lui dit », à savoir « bien se garder de monter », et ce que Amour « lui ordonne », « sauter sans tarder dans la charrette ». L'auteur décrit l'état d'âme de Lancelot comme suit :

364 Le temps seulement de deux pas

365 Le Chevalier hésite à y monter.

366 Quel malheur qu'il ait hésité, qu'il eût honte de monter,

367 Et qu'il ne sautât sans tarder dans la charrette!

368 Cela lui causera des souffrances bien pénibles!

369 Mais Raison, qui s'oppose à Amour,

[106] Surtout les ro*mans courtois* qui relèvent la valeur de l'amour et lui donnent une envergure noble.
[107] JOUËT-PASTRÉ (2018) mentionne aussi le passage 689a-b du troisième livre des *Lois*, dans lequel Platon pense de nouveau apparemment que l'*akrasia* prétendue est en fait de l'ignorance, et se prononce de ce fait pour une continuité dans la pensée de Platon : « C'est aussi parfois passer à côté de la cohérence entre le *Protagoras* et d'autres dialogues comme la *République* ou les *Lois*, où la question des conflits de l'âme opposant raison et plaisirs démesurés, avec la victoire possible de ces derniers, est longuement développée. » (p. 17-18)
[108] Le légende de Lancelot a été mise en vers par Chrétien de Troyes au XII[e] siècle (vers 1170) à la demande de Marie de Champagne, femme de Henri I[er], sous le titre *Lancelot ou le chevalier de la charrette*.

370 Lui dit de bien se garder de monter;

371 Elle l'exhorte et lui enjoint

372 De ne rien faire ni entreprendre

373 Qui puisse lui attirer honte ou reproche.

374 Ce n'est point dans le cœur mais plutôt sur les lèvres

375 Que réside Raison en osant lui dire pareille chose;

376 Mais Amour est dans le cœur enclos

377 Lorsqu'il lui ordonne et semonce

378 De monter sans délai dans la charrette[109].

Lancelot finit par monter dans la charrette puisque, d'un côté, Amour « le veut » et « le commande » et que, de l'autre côté, « la honte le laisse indifférent ».

379 Amour le veut, et le Chevalier y bondit,

380 Car la honte le laisse indifférent

381 Puisqu'Amour le commande et veut.

Lancelot est, ainsi qu'il advient de la science dans l'âme de « bien des gens » dans le *Protagoras*, « privé de force et de défense / Contre Amour qui le maintient sous sa juridiction »[110]. « Raison, qui s'oppose à Amour » s'efforce en vain d'amener Lancelot à agir selon ses exhortations et « Amour » finit par réprimander Lancelot sur ses hésitations et lui « ordonner » de le suivre sans délai. Il s'agit donc d'un exemple où « Amour », comme il est nommé dans ce texte, l'emporte sur la « Raison », en ordonnant à Lancelot d'agir selon son propre désir, qui s'oppose complètement à ce que veut la « Raison ».

L'explication apportée, « Car la honte le laisse indifférent », représente justement ce que Socrate n'admet pas dans le *Protagoras* ! L'on pourrait même s'imaginer que Socrate serait révolté de lire l'histoire de Lancelot ainsi racontée, ainsi

[109] *Chrétien de Troyes, Lancelot ou le chevalier de la charrette*, trad. par K. D. Uitti, Paris, Bordas, 1989, [en ligne], URL : http://biblioteka.kijowski.pl/chretien%20de%20troyes/lancelot-wsp.pdf

[110] 715 Et celui de la charrette reste plongé dans ses pensées / 716 Tout comme une personne privée de force et de défense / 717 Contre Amour qui le maintient sous sa juridiction.

expliquée, puisqu'il ne conçoit pas qu'un homme puisse désirer « la honte », et donc le mal, au lieu du bonheur vers lequel seule la science conduit sans faute. Lancelot désirerait-il consciemment ce qu'il considère comme le bonheur le plus élevé ? C'est cette interprétation que, dans le passage 352d du *Protagoras*, l'opinion commune pose comme option à l'intellectualisme socratique. Ou, ainsi que Socrate l'expliquera dans la suite du *Protagoras*, un ignorant, un fou, qui, tout en espérant une vie agréable auprès de Guenièvre, n'a pas saisi qu'il se dirige vers le chagrin et la souffrance ? Cette emprise de l'amour malgré la présence de la raison ne trouve pas de fondements logiques dans la pensée socratique. Socrate ne s'y rallie pas dans ce dialogue et, à plus forte raison, la possibilité de l'*akrasia* reste, dans l'état actuel de nos interrogations philosophiques, une question ouverte : est-il possible d'agir à l'encontre de son meilleur jugement ? Lancelot sait-il vraiment ce qui serait le meilleur pour lui, est-il conscient que la domination de son âme par l'Amour le privera de la contemplation du Graal ?[111]

STRUCTURE DE L'ACTE ACRATIQUE DANS LE *PROTAGORAS*

Nous distinguerons d'abord, dans la formulation du phénomène de l'*akrasia* par l'opinion commune, les dimensions du mécanisme de l'action humaine identifiées à propos de l'hypothèse de Hippias et de la thèse socratique : la science est une condition nécessaire pour faire le bien. Il manque la dimension *hekôn* ou *akôn* de l'action, que nous déterminerons par ailleurs, mais une autre dimension est introduite, celle du plaisir comme éventuel ressort de l'action.

1. La connaissance : γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα, « alors qu'ils savent ce qui est meilleur »

[111] Dans le même ordre d'idées, Euripide décrit Médée s'exclamant : « Je suis vaincue, c'est trop de malheurs. Je sais devant quel crime je me trouve mais la colère emporte mes résolutions, la colère, qui a perdu tant d'hommes. » (V. 1078-1080 : καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, / θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, / ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.) Dans le cas de Médée, c'est la colère, θυμὸς (V. 1079), qui est plus forte à l'intérieur de son âme, κρείσσων (V. 1079), et qui prend le dessus sur ses décisions rationnelles, τῶν ἐμῶν βουλευμάτων (V. 1079).

2. Le pouvoir : ἐξὸν αὐτοῖς, « alors qu'ils le peuvent »[112]
3. Le « vouloir », ici exprimé par le verbe ἐθέλω : οὐκ ἐθέλειν πράττειν, « ne veulent pas agir en conséquence »
4. L'action : ἀλλὰ ἄλλα πράττειν, « mais agissent autrement » ; ils font plus précisément ce qu'ils savent être mauvais, selon 353c : γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ πράττειν.
5. Le plaisir : ὑπὸ ἡδονῆς … ἡττωμένους, « ils se sont laissé vaincre par le plaisir ».
6. *Hekôn* ou *akôn* : l'agent acratique agit-il autrement *hekôn* ou *akôn* ?

Nous reprenons l'un après l'autre dans les lignes qui suivent les termes du schéma de l'acte acratique en essayant de les définir, de déterminer leur rôle dans la métamorphose de ce phénomène et de déchiffrer celui-ci à l'instar des explications de Socrate qui suivront.

La connaissance

Les tenants de l'opinion commune précisent dans leur thèse que les gens qui d'après eux commettent un acte acratique savent, γιγνώσκοντας[113], ce qui est meilleur pour eux. Ces gens sont donc parfaitement conscients qu'en se laissant vaincre par le plaisir, ils ne feront pas quelque chose de meilleur (et s'ils ne feront pas ce qui est

[112] DENYER (trad. *Protagoras* 2008) emploie la formule « we know we could … resist » (p. 180), non seulement nous savons ce qui est meilleur, mais nous savons aussi que nous pouvons le faire. Il est évident que les deux dimensions, le savoir et le pouvoir, peuvent se comprendre séparément : même si nous savons ce qui est meilleur, nous ne savons pas aussi si nous sommes capables de le faire. Cela caractérise beaucoup de gens.

[113] Cf. 352d6 : « alors qu'ils savent ce qui est le meilleur », γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα ; 353a1-2 : « et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, alors qu'ils le connaissent », καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκειν γε αὐτά ; 353c7 : « alors même que vous savez qu'ils sont mauvais », γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν ; 355a6-7 : « un homme qui sait d'une chose mauvaise qu'elle l'est la fait pourtant », ὅταν λέγητε ὅτι πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν ; 355b1-2 : « qu'un homme qui sait ce qui est bon ne consent pas à le faire », ὅτι γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τἀγαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει ; 355c1-2 : « l'homme, qui sait que le mal est mauvais, le fait pourtant », ὅτι Γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ ποιεῖ ; 355d1-2 : « quelqu'un agit mal, en sachant que c'est mal, et qu'il ne devrait pas le faire », εἰ πράττει τις κακά, γιγνώσκων ὅτι κακά ἐστιν, οὐ δέον αὐτὸν πράττειν ; 355e6-7 : « un homme fait ce que nous appelions tout à l'heure des choses mauvaises, et que nous appellerons maintenant des choses désagréables, en connaissance de cause », ὅτι Ἄνθρωπος πράττει - τότε μὲν ἐλέγομεν τὰ κακά, νῦν δὲ λέγωμεν τὰ ἀνιαρά, γιγνώσκων ὅτι ἀνιαρά ἐστιν ; 360a4-5 : « Et est-ce en connaissance de cause que les lâches ne veulent pas aller vers le plus beau, le meilleur et le plus agréable ? », Ἆρ' οὖν γιγνώσκοντες οἱ δειλοὶ οὐκ ἐθέλουσιν ἰέναι ἐπὶ τὸ κάλλιόν τε καὶ ἄμεινον καὶ ἥδιον;

meilleur, ils sont conscients qu'ils cueilleront, à la place de ce qui est meilleur, des malheurs ou en tout cas des choses moins bonnes)[114]. La connaissance de quelque chose de meilleur que l'acte qui sera commis est un indice indispensable d'un acte qu'on qualifie en principe d'acratique. Lancelot, par exemple, sait bien qu'aimer Guenièvre n'est pas une démarche morale admise par la société chrétienne de son temps, mais pourtant, il se laisse vaincre par cet amour.

Telle que formulée en 352c, la thèse des tenants de l'opinion commune ne permet pas de penser à la connaissance en tant que croyance, *false belief* selon Penner[115], comme équivalent du savoir (ou de l'ignorance), que Socrate introduira seulement dans ses explications en 358b7, c4-7, d1. Pour le moment, la thèse qui s'ouvre à l'analyse dit seulement que l'agent *sait* ce qui est le mieux pour lui.

Le pouvoir (cf. 358c : δυνάτης)

Comme nous l'avons expliqué, la connaissance est une condition nécessaire pour pouvoir faire quelque chose dans les règles de l'art. Selon Socrate, si l'agent sait ce qui est meilleur, il est évident qu'il a aussi le pouvoir de le faire. Cette thèse profondément socratique a été formulée dans l'*Euthydème*, 279d, 291-2, dans le *Charmide*, 173-4, et dans *Hippias Mineur*[116].

Platon n'utilise pas le même concept que dans *Hippias Mineur* pour parler du pouvoir de faire quelque chose dans le *Protagoras*, mais l'idée reste la même. Il désigne par le verbe impersonnel ἔξεστι, « il est possible de », le fait que l'agent peut agir selon sa science. Ce verbe est employé dans chaque formulation de l'*akrasia* dans

[114] Socrate expliquera ce phénomène en arguant que ces gens se sont trompés dans le calcul des plaisirs et des peines, qu'en cherchant ce qui est meilleur, ils ont récolté le pire par un mauvais calcul. La thèse dit pourtant que ces gens savent qu'en se laissant vaincre par le plaisir, ils ne feront pas ce qui est meilleur, c'est pourquoi nous avons considéré nécessaire une analyse détaillée de cette thèse.
[115] PENNER (1997) : « For both in Aristotle and in modern philosophy as a whole, the phenomenon of *akrasia* is supposed to be the phenomenon of acting contrary to what one, at the instant of action, *believes* to be the best course of action open to one. » (p. 117) Nous ne prenons pas en considération la variante commentée par Aristote, il reste à s'interroger sur les arguments des auteurs modernes tendant à remplacer le savoir par la croyance dans notre passage du *Protagoras*.
[116] MACÉ (2007), comparant l'art moral avec les arts tels que la médecine ou l'architecture, insiste sur la conclusion que la possession du savoir dans tous ces arts, et plus précisément de leur compétence à finir leur objet respectif, est signe de leur capacité à produire des œuvres, telles qu'une maison ou une âme éduquée et vertueuse. « La capacité à définir la vertu spécifique à une chose donnée (vision, ouïe, capacité de couper pour la hache, etc.) est signe de la capacité à produire. » (passage 41)

le *Protagoras*. D'abord en 352d, que nous venons de citer, pour indiquer que l'agent pourrait faire le bien en vertu de sa science. Ensuite en 355a8, avec un sens négatif, ἐξὸν μὴ πράττειν, « alors qu'il lui est possible de ne pas la faire », pour indiquer que l'agent pourrait ne pas faire une action mauvaise du moment qu'il sait qu'elle sera mauvaise. Les occurrences suivantes se trouvent en 358c-e. Socrate reprend les grandes lignes de la description de l'*akrasia* par l'opinion commune, en les réinterprétant selon sa propre explication du phénomène. Ainsi en 358c1, si l'agent sait ce qui est meilleur et « qu'il est en son pouvoir de faire mieux », ἐξὸν τὰ βελτίω, il ne fera jamais ce qui est moins bon et si jamais l'agent fait ce qui est moins bon, cela veut dire qu'en réalité il ne savait pas ce qui est meilleur. En 358d3-4, Socrate reformule sa maxime, en disant que personne ne fait le mal de son plein gré, de sorte que, si l'on doit choisir entre deux maux, personne ne prendra le plus grand lorsqu'il peut prendre le moindre, οὐδεὶς τὸ μεῖζον αἱρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον. En 358e, Socrate applique sa maxime au courage et à la lâcheté, et dit que personne ne s'expose aux objets qu'il craint lorsqu'il peut plutôt aller au-devant de ceux qu'il ne craint pas.

Le fait de « vouloir »

L'opinion commune précise dans cette formulation de l'*akrasia*, telle que rapportée par Socrate, que l'agent « ne veut pas faire », οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ce qui est meilleur ; cela représente un détail très singulier dans le schéma d'un acte acratique. Nous savons donc ce que l'agent ne veut pas, faire le bien, et cela bien sûr dans les conditions où il a succombé au plaisir. Nous ne savons par contre pas ce que l'agent veut, à moins de considérer que le plaisir le détermine à « vouloir » faire ce qui est moins bien. C'est d'ailleurs l'interprétation de Socrate, comme nous l'avons suggéré plus haut.

Platon utilise le verbe ἐθέλειν dans les formulations de l'*akrasia*, à la différence des théories de *Hippias Mineur*, qui emploient le verbe *boulomai*. Ainsi, en 352d, l'agent ne veut pas faire, οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ce qui est meilleur. En 355b2, la même phrase est réitérée, l'agent ne veut pas faire le bien, τἀγαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει, à cause du plaisir par lequel il se laisse vaincre.

Socrate utilise aussi le verbe ἐθέλειν dans ses explications de l'*akrasia*. En 358d1-2, alors qu'il est en train de réfuter ce phénomène, Socrate affirme qu'il n'y a personne qui veuille ce qu'il croit être mauvais plutôt que ce qui est bon. De même en 358e3, essayant de terminer sa démonstration que le courage est la science, Socrate affirme que personne ne veut les objets qu'il craint, ἆρά τις ἀνθρώπων ἐθελήσει ἐπὶ ταῦτα ἰέναι ἃ δέδοικεν, c'est-à-dire les objets nuisibles et mauvais. En 359e et 360a, Platon réutilise ce verbe lorsqu'il parle de ceux qui veulent aller à la guerre et de ceux qui ne veulent pas y aller, ces derniers ignorant qu'aller à la guerre est une belle chose, αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον οἱ μὲν ἐθέλουσιν ἰέναι, οἱ δὲ οὐκ ἐθέλουσιν (359e3-4).

La situation est en quelque sorte semblable à celle évoquée par l'Apôtre Paul dans l'*Épitre aux Romains* :

> car vouloir le bien est à ma portée, mais l'accomplir, non.
>
> τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Ch. VII, v. 18)[117]

Dans le texte biblique, l'homme veut le bien, τὸ γὰρ θέλειν (τὸ καλὸν) παράκειταί μοι, mais ne peut pas le faire, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (puisque le corps est une entrave, esclave du péché, etc.). Selon la thèse de l'*akrasia*, l'homme est initialement dans la voie du bien, mais il succombe aux plaisirs mauvais qui l'empêchent d'agir bien ; les mauvais plaisirs trouvent souvent chez Socrate leur origine dans la partie corporelle de l'être humain. Une fois vaincu par le plaisir, l'homme a le pouvoir de faire le bien, ἐξὸν αὐτοῖς, mais ne veut plus le faire, οὐκ ἐθέλειν πράττειν.

L'action

L'agent fait finalement autre chose, ἄλλα πράττειν, que ce qui aurait été meilleur. Selon 353a1, ces gens accusés d'*akrasia* finissent par agir « à l'encontre du meilleur », πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα. Le passage 353c[118] du *Protagoras* précise bien que lorsque la plupart des hommes « affirment qu'ils se sont laissés vaincre par le plaisir, la peine ou l'une des affections » semblables, et cela « alors qu'ils savent ce

[117] Cf. https://theotex.org/ntgf/romains/romains_7_gf.html

[118] Dans le long passage 353c-354e, Socrate explique les malentendus populaires relatifs au phénomène prétendu de se laisser vaincre par le plaisir.

qui est meilleur », ils se plaignent d'avoir fait des actions mauvaises « alors même que vous savez qu'elles sont mauvaises », γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν. C'est la seule constatation à propos de la qualité de leurs actes qui ressort de l'explication fournie par Socrate de ce phénomène prétendu qui préoccupe les gens.

Le plaisir

C'est donc le plaisir qui détermine l'individu à agir autrement : parce qu'on s'est « laissé vaincre par le plaisir », ὑπὸ ἡδονῆς […] ἡττωμένους » ou « la peine ou l'une des affections que je mentionnais tout à l'heure », ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπό τινος τούτων κρατουμένους (352e1-2). Le plaisir semble donc être un ressort de l'action, ce qui signifie qu'il pourrait s'emparer de la position de la science et restructurer le mécanisme de l'action.

Le plaisir est exprimé dans le *Protagoras* par ἡ ἡδονή ou par τὸ ἡδύ, qui désigne l'agréable. Les deux mots sont en quelque sorte synonymes. L'agent est vaincu par ἡ ἡδονή et ἡ ἡδονή représente ce qui est agréable, ἡδύ. Aucune occurence du mot ἐπιθυμία n'exprime le concept de plaisir, si ce n'est le verbe ἐπιθυμέω pour indiquer de temps en temps quelque envie des interlocuteurs, par exemple en 318a, Hippocrate meurt d'envie d'entrer dans l'école de Protagoras, etc. Selon l'opinion commune, le plaisir est associé à la colère, θύμος, à la douleur, λύπη, à l'amour, ἔρως, ou à la crainte, φόβος ; ces passions se disputent le rôle de ressort des actions humaines.

Le plaisir reçoit dans l'esprit commun une connotation négative ; il invite l'agent à faire de mauvaises actions, πονηρά (353c). C'est le sens du phénomène que rapporte l'opinion commune. D'ailleurs Protagoras a aussi soutenu en 351d que ce qui est agréable s'avère parfois mauvais, τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά (351d4-5). C'est dans cette ligne d'idées qu'il faut classer l'opinion commune, jusqu'à ce qu'elle reconnaisse petit à petit les explications de Socrate qui viennent à l'encontre de ses premières idées. Les exemples que Socrate apporte en 353c pour essayer de comprendre cette opinion font référence à des plaisirs communs comme le manger, τὰ σῖτα, le boire, τὰ ποτά, les plaisirs de l'amour, τὰ ἀφροδίσια, mais l'opinion commune les considère mauvais, πονηρά (353d) parce qu'ils peuvent provoquer des maladies, de la douleur, de la pauvreté ou toutes sortes d'autres choses mauvaises (353d-e).

Ces plaisirs sont en effet mauvais, κακά ἐστιν (353d8), à cause de leurs conséquences, διὰ τὰ ὕστερον γιγνόμενα (353e1), parfois mauvaises. C'est en tout cas l'explication que Socrate en tire concernant le caractère prétendument mauvais de ce genre d'actions tout à fait communes. Ces passions sont mauvaises puisqu'elles privent d'autres plaisirs (353e-354a). Puisque l'opinion commune ne considère pas le plaisir en lui-même mais ses conséquences, Socrate s'appuie sur cet aspect pour réfuter le phénomène dans ce dialogue.

Nous devons encore examiner l'acte par lequel le plaisir s'empare de l'agent. Il s'agit du verbe « vaincre », ἡσσάω, et de sa forme passive ἡσσάομαι, qui concerne plus précisément l'agent lui-même. L'agent est donc vaincu par le plaisir, ὑπὸ ἡδονῆς … ἡττωμένους (352d8-9) ou par quelque autre des passions énumérées. Le texte comporte plusieurs occurrences, à la forme infinitive « être vaincu par les plaisirs », ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι (352e6-353a1) ou ἡδονῆς ἡττᾶσθαι (353a5, 357c7 : ἡδονῆς ἡττᾶσθαι), et à la forme participiale « à cause des plaisirs du moment par lesquels il se laisse vaincre », διὰ τὰς παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἡττώμενος (355b2-3), dans la formulation de l'opinion commune comme dans les explications de Socrate où « vaincu par le plaisir » revient à dire se laisser « vaincre par le bien », ἡττώμενος ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν (355d2-3) ou se laisser « vaincre par leurs agréments », ἡττώμενος ὑπὸ τῶν ἡδέων (355e7-a1). Le sens est celui d'être plus faible que les plaisirs, dans ce cas précis, ἧττω εἶναι τῶν ἡδονῶν (353c2), τῶν ἡδονῶν ἧττω εἶναι (354e7), ἧττω εἶναι τῶν ἡδονῶν (355d6), τὸ ἡδονῆς ἧττω εἶναι (357e2), ou « se laisser vaincre par soi-même » comme en 358c2 : τὸ ἧττω εἶναι αὐτοῦ, ou en 359d6 : τὸ ἧττω εἶναι ἑαυτοῦ, qui s'opposent à κρείττω ἑαυτοῦ, « se dominer » (358c3) ou à la supériorité de la science, comme en 357c2-4. L'opinion commune se sert aussi du participe passif du verbe κρατέω qui indique le vaincu, en 352e2, κρατουμένους, ou en 353c6, κρατούμενοι. Le sens de cet état soumis ou « vaincu » de l'agent est illustré encore plus clairement dans sa reformulation en 355a8-b1 par Socrate, qui entend que l'agent « est entraîné et troublé par les plaisirs », ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος.

*L'*akrasia *selon l'Apôtre Paul*

Cette interprétation du mal commis à travers un acte acratique est semblable à celle de l'Apôtre Paul dans le texte biblique et, pour anticiper, de Platon dans la

République, objet de notre seconde partie. Référons-nous à la *Lettre aux Romains*. Au verset 25 du chapitre VII, saint Paul écrit :

> Ainsi donc moi-même je suis esclave, par l'entendement, de la loi de Dieu, mais par la chair, de la loi du péché.
>
> Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.[119]

Le texte biblique distingue en l'être humain d'un côté, « l'entendement », τῷ μὲν νοῒ (v. 25), τοῦ νοός μου (v. 23), τὸν ἔσω ἄνθρωπον (l'homme intérieur, v. 22), et de l'autre, « la chair » ou « le corps », τῇ δὲ σαρκὶ (v. 25), τοῦ σώματος (v. 24), τοῖς μέλεσίν (v. 23). Par l'entendement, l'homme recherche le bien. Par le corps, il recherche le péché ou la faute, ἁμαρτία (v. 25). Si l'homme fait le mal, c'est par le corps uniquement, où siègent les passions : τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν … ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, « les passions des péchés … agissaient dans nos membres » (v. 5), et « toutes sortes de convoitises », πᾶσαν ἐπιθυμίαν (v. 8). Ce que l'agent sait et ce qu'il veut ne sont plus en relation avec ce que fait le corps : Ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω: οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, « Car je ne sais pas ce que je fais : je ne fais point ce que je veux » (v. 15). Pour ne plus rechercher le mal, l'homme doit se libérer de son corps (cf. *Phédon*, 66b-66e, le corps comme un tombeau), car ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, « le mal est attaché à moi » (v. 21).

Dans le passage du *Protagoras* qui nous intéresse, la dimension du vouloir de l'agent (3) et celle de l'agent vaincu par le plaisir (5) ne s'accordent pas non plus entre elles. Elles se succèdent pourtant logiquement dans la formulation de l'*akrasia*. Seulement cette formulation de l'*akrasia* par l'opinion commune suscite un problème, plus précisément elle ne nous permet pas non plus, comme nous l'avons dit plus haut, de confondre le plaisir avec ce que l'agent veut. Dans l'*Épitre aux Romains*, c'est la dimension (5) de notre schéma qui explique le mal commis par l'agent. Selon l'opinion commune, c'est aussi par le plaisir que bien des gens font de mauvaises actions. Chez Socrate, comme nous le verrons, la dimension (5) n'est aucunement admise et c'est en quelque sorte par la dimension (3) que ce phénomène s'explique, avec les autres explications adjacentes nécessaires : l'agent fait un choix (donc il veut), seulement en vérité il ne possède pas la science et, par ignorance (et nous savons que dans

[119] Cf. https://theotex.org/ntgf/romains/romains_7_gf.html

l'ignorance le vouloir est défectueux), il fait un mauvais calcul et choisit ce qui est moins bien.

*L'*akrasia*, l'exception à la maxime socratique selon l'opinion commune*

Nous avons vu que dans le domaine des compétences professionnelles, la science est indispensable pour faire les choses comme il faut, mais pas suffisante, puisque l'individu veut, pour diverses raisons qui ne sont pas d'ordre moral, tantôt faire les choses comme il faut, tantôt faire tout à l'envers. Mais nous avons vu aussi que faire les choses de façon erronée dépend du même ressort, de la science, puisque, autrement, si nous voulons faire les choses de façon erronée et ne savons pas comment nous y prendre, nous risquons de les faire comme il faut ! Dans le passage examiné, par contre, nous nous trouvons sans doute dans le domaine moral. Selon les exemples de mauvais agissements que Socrate amène ensuite dans ses explications, qui font état d'actes d'intempérance ou vicieux de la part de ceux qui subissent l'*akrasia*, nous pouvons situer le débat du *Protagoras* comme concernant l'action morale. Socrate positionne maintenant son discours autour du comportement moral et c'est dans le domaine moral que l'opinion commune est invitée à apporter son explication des actions considérées mauvaises, ce qui continue et complète le débat de *Hippias Mineur*. Nous remarquons par contre dans la formulation de l'*akrasia* que, contrairement à Hippias, l'opinion commune soutient d'un côté que certains agents ne veulent pas agir bien, au sens qu'ils ne veulent pas mettre en pratique correctement les connaissances qu'ils possèdent, mais paradoxalement elle n'affirme pas ensuite que ceux-là veulent par contre agir mal et appliquer leur science de façon erronée, comme Hippias le soutenait. Nous pourrions poser comme hypothèse de travail que du point de vue de la science, si l'agent ne veut pas faire le bien, il serait plausible de dire qu'il veut faire le mal, mais cette hypothèse n'est néanmoins pas envisagée par l'opinion commune.

La formulation de la thèse de l'*akrasia* par l'opinion commune invite plutôt à une interprétation parallèle au schéma de l'action régi par la science. Que l'agent veut faire le bien ou le mal ou ne veut pas faire l'un ou l'autre, ces possibilités dépendaient, selon l'hypothèse de Hippias, de la possession de la science. L'opinion commune dit qu'« ils agissent autrement » par l'entremise du plaisir. Dans sa thèse de l'*akrasia*, l'opinion

commune fournit donc une autre explication de l'agir moral vicieux en disant que ceux qui ont mal agi se sont en réalité laissés vaincre par les plaisirs. Le schéma de l'action morale semble se séparer d'emblée des actions discutées dans *Hippias Mineur* par le fait que l'agent qui agit mal ne le fait plus en vertu de sa science mais sous l'effet de ses passions.

La thèse de l'opinion commune invoque un autre « ressort » que la science pour expliquer pourquoi bien des gens agissent autrement : le plaisir, ἡ ἡδονή, que nous nous proposons d'examiner et de situer dans le schéma de l'action humaine. L'analyse de ce ressort pourrait nous aider à comprendre ce que bien des gens racontent et ce que Socrate refuse d'admettre dans le phénomène décrit par la foule. Dans le passage proprement dit, on peut distinguer deux temps dans la formulation du phénomène de l'*akrasia*. Premier temps : poser un explanandum (l'affect, *to pathos*) : *sachant ce qui est le meilleur, nous ne voulons pas agir en conséquence (alors que nous le pouvons), mais nous faisons autre chose*. Deuxième temps : poser un explanans (la cause, *to aition*) : *nous sommes vaincus par le plaisir*. Selon l'opinion commune, l'acte moralement vicieux a pour cause les plaisirs qu'elle indique précisément dans son explication. Nous devons ainsi comprendre que dans une première étape, le plaisir vainc l'agent et que par la suite, il le détermine à ne pas vouloir faire le bien – même s'il sait ce qui est meilleur et est capable d'agir en conformité avec les préceptes de la morale.

Le plaisir intervient comme un ressort différent de la science, apparemment en vue de produire des actions à l'instar de la science. Il est indispensable dans ces conditions d'établir ses rapports avec les autres catégories qui décrivent l'action et de reconstruire le schéma de l'action vicieuse dans les conditions où certaines données de notre schéma antérieur sont contredites. Nous avons posé surtout que selon Socrate, mais selon Hippias aussi, la science est une condition nécessaire pour produire des actions. Dans ce cas, si le plaisir produit des actions indépendamment de la science, nous pouvons conclure que d'emblée l'opinion commune n'admet pas cette thèse. Si elle l'admet, alors nous devons reconsidérer les rapports entre le plaisir et la science, et considérer que le plaisir a besoin de la science pour produire des actions contraires au bien qui ne se trompent pas dans leur but. Nous pouvons situer cette option dans la partie manquante de notre schéma de l'action. Nous avons dit que

l'agent ne veut pas faire le bien, mais qu'il n'est pas précisé qu'il veut agir mal. Il est possible que le plaisir détermine et remplace ce vouloir agir mal. Arrêtons-nous sur la deuxième formulation de l'*akrasia* reprise par Socrate dans ses explications :

> Je soutiens en effet que si les choses se présentent ainsi, votre thèse devient ridicule, lorsque vous dites que, souvent, selon vous, un homme qui sait d'une chose mauvaise qu'elle l'est la fait pourtant, alors qu'il lui est possible de ne pas la faire, parce qu'il est entraîné et troublé par les plaisirs ; de même lorsqu'à une autre occasion, vous dites à l'inverse qu'un homme qui sait ce qui est bon ne consent pas à le faire, à cause des plaisirs du moment par lesquels il se laisse vaincre.
>
> Φημὶ γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι, ὅταν λέγητε ὅτι πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως πράττει αὐτά, ἐξὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος· καὶ αὖθις αὖ λέγετε ὅτι γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τἀγαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει διὰ τὰς παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἡττώμενος. (355a5-b3)

Cette reformulation de l'*akrasia* fournit des réflexions supplémentaires qui pourraient nous aider à éclaircir les points restés obscurs dans la compréhension du phénomène. Socrate précise que l'agent qui commet quelque chose en situation d'*akrasia* connaît le bien et le mal avant d'agir, qu'il est capable de ne pas agir mal, en vertu du fait qu'il connaît en quoi consiste l'action mauvaise, mais qu'il la fait tout de même, non pas parce qu'il le veut à un moment donné comme dans *Hippias Mineur*, mais parce que le plaisir l'entraîne et l'étourdit de telle manière qu'il fait cette action mauvaise. Tout laisse à croire que dans l'imaginaire de la plupart des gens, l'agent ne peut se résoudre à vouloir faire le mal et que la cause de l'action mauvaise est mise sur le compte du plaisir, qui intervient un peu comme de l'extérieur du schéma habituel de l'action. Nous pouvons esquisser ainsi le schéma de l'*akrasia* :

1er temps : L'agent connaît en quoi consiste l'action mauvaise et l'action meilleure et il peut faire les deux, mais nous ne pouvons pas affirmer qu'il ne veut pas faire le mal.

2e temps : L'agent est entraîné et comme étourdi par le plaisir.

3e temps : L'agent ne veut pas faire le bien.

4e temps : L'agent fait l'action mauvaise.

Le plaisir intervient pour déterminer l'agent à se résoudre à faire le mal dans les conditions où celui-ci connaît déjà en quoi consisterait l'action mauvaise. Tout indique dans la formulation de l'opinion commune que l'agent n'est étourdi par le plaisir que dans ce qu'il veut, et nullement dans sa science ou ses capacités. Ce qu'il veut est remplacé par le plaisir qui lui suggère l'intention de faire l'action mauvaise ou le contraint à le faire, ce qu'il n'est pas encore possible d'établir. Si nous devons du même coup considérer que sous l'impact du plaisir, l'agent veut de lui-même faire le mal, à la manière de Hippias, cela reste incertain et nous n'avons pas encore les preuves pour le démontrer. L'opinion commune ne semble pas de ce fait refuser la maxime que l'agent recherche le bien, mais elle avance que l'agent peut succomber au plaisir qui peut le déterminer à faire le mal.

Dans l'esprit commun, l'agent se laisse parfois porter par le plaisir et agit en fonction de ce que le plaisir lui ordonne de faire ; par exemple, il boit jusqu'à l'ivresse ou se livre à toutes sortes d'excès, ce qui en général est considéré comme venant du plaisir en tant que quelque chose de mauvais. S'il n'était pas vaincu par le plaisir, nous pensons que l'agent, dans l'esprit commun, ferait ce qu'il voudrait et plus précisément ce que la science lui ordonnerait de faire, par exemple éviter l'excès. À moins qu'il ne veuille se livrer à toutes sortes d'excès de son plein gré, comme Hippias l'affirmerait, mais cela n'est pas démontrable pour ce qui est de l'opinion commune du *Protagoras* et de l'action morale. Nous pouvons affirmer que dans l'esprit commun, l'agent semble vouloir poursuivre, de notre point de vue, uniquement le bien, ce qui est en accord avec Socrate. C'est uniquement le plaisir qui porte l'agent à faire de mauvaises actions et qui expliquerait dans l'esprit commun l'action moralement mauvaise. Lorsqu'il se laisse mener par le plaisir, l'agent se montre plus faible que lui, qui s'empare de son âme et réussit à le déterminer à agir en fonction de son principe.

Cette infériorité de l'agent conduit pourtant à une contradiction difficile à résoudre vu le manque de données théoriques sur ce phénomène. Elle laisse penser à un manque de puissance de la part de la science à affronter l'attrait des passions. Toutefois, l'énoncé du phénomène précise qu'une fois le plaisir vainqueur, l'agent peut toujours faire ce que la science lui ordonne de faire, sauf qu'il ne le veut plus. Même vaincu par le plaisir, l'agent ne perd pas le pouvoir de poursuivre le bien. L'agent peut faire le bien, mais fait tout de même ce que le plaisir lui ordonne de faire... Et par-

dessus tout, rien ne nous permet d'affirmer que l'agent veut faire ce que le plaisir lui ordonne de faire, ce qui rendrait l'énoncé du phénomène plus pertinent. Le pouvoir dont fait preuve le plaisir, du genre de l'étourdissement, etc., qui rend l'agent inférieur à soi-même, mais pourtant toujours capable de faire le bien, est difficile à expliquer. Le phénomène, tel que rapporté par l'opinion commune dans le *Protagoras*, se présente en quelque sorte muni de contradictions et de points d'interrogation.

*L'*akrasia*, le « vouloir » de faire le mal selon Socrate*

La réfutation de la réalité de l'*akrasia* vient contrer ces explications : dans l'interprétation de Socrate, personne ne veut en fait ce qui est mauvais[120] (358c6-d2) ; cela nous incite à considérer que l'opinion commune aurait affirmé auparavant que l'agent qui commet une *akrasia* veut faire ce qui est mauvais. Nous ne devons pas pourtant nous reposer entièrement sur les explications de Socrate pour comprendre le phénomène de l'*akrasia* tel que rapporté par l'opinion commune, car Socrate semble reconstituer complètement les catégories qui le composent : comme il n'admet pas du tout l'idée que la science puisse s'incliner devant le plaisir, il reformule l'*akrasia* en réinterprétant cette étape comme un vouloir de faire le mal[121]. De ce fait, sa réponse contient la catégorie du vouloir que lui-même admet et peut utiliser dans ses thèses.

En somme, quelques thèses se trouvent à la base du phénomène de l'*akrasia* tel que Socrate s'efforce de le réfuter au fur et à mesure de ses explications. Nous allons essayer de comprendre à travers ces thèses comment l'*akrasia*, valable dans l'esprit de l'opinion commune de la manière exprimée plus haut, est réfutée par

[120] οὐδ'ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν·
[121] L'interprétation de Socrate correspond en quelque sorte à la définition courante de l'*akrasia* formulée par exemple par PENNER (1985), p. 36. Selon cette définition, l'agent acratique fait le mal « intentionally (or voluntarily) » (p. 36). Socrate semble comprendre et reformuler le phénomène de l'*akrasia* comme il est formulé par les auteurs modernes. Ainsi CARONE (2001) utilise dans son article la définition de l'*akrasia* de D. Davidson selon laquelle l'on a affaire à l'*akrasia* seulement si « the agent does x intentionally » (p. 109). Si cette prémisse doit absolument sous-tendre l'*akrasia*, alors le phénomène tel que décrit par la foule n'est pas de l'*akrasia*, tandis que tel que réinterprété et réfuté par Socrate dans ses explications du *Protagoras*, il serait de la prétendue *akrasia*. En d'autres mots, Socrate réfute ce phénomène comme étant de la prétendue *akrasia* pendant que la foule ne l'avait pas signalé comme de l'*akrasia*, mais comme le phénomène d'être vaincu par le plaisir. Mais la définition de Davidson reprise par la plupart des exégètes de Platon est-elle juste ? Ne peut-on pas définir l'*akrasia* comme un phénomène « malgré soi » ? Une réserve que nous n'avons pas encore vue va dans ce sens, que, lorsque Socrate indique que l'agent acratique veut faire le mal, ce « vouloir » serait proche ou synonyme de la catégorie moderne de la volonté.

Socrate. Pour comprendre cette réfutation, il faut poser d'emblée la prémisse qui la sous-tend : le plaisir n'est pas le bien. En 351c, Socrate affirme que l'opinion commune et Protagoras, dans ce cas précis, ne considèrent pas que toutes choses agréables sont nécessairement bonnes, mais trouvent qu'il y en a qui sont mauvaises ; ils n'associent pas l'agréable au bien ni par conséquent le plaisir au bien. De même, les choses désagréables ne sont pas toutes mauvaises. C'est pourquoi en tant que vaincus par le plaisir, certaines gens font des choses mauvaises. Socrate devra enlever ces prémisses pour démontrer la non-pertinence de la formule *être vaincu par le plaisir*.

La thèse de l'*akrasia* émise par « la plupart des hommes » prétend que les plaisirs, la crainte, l'amour, la colère, la douleur sont autant de ressorts de nos actions. Elle intervient, en quelque sorte, en tant qu'antithèse – parce qu'ils « ne nous croient pas, toi et moi » (352d) – qui nie la toute-puissance de la science[122]. Nous devons en déduire que dans le cas de l'*akrasia*, la science est l'esclave de l'une des passions présentes dans l'âme, 353a, selon ceux qui croient que la science manque de force et que, même si elle est présente, elle n'arrive pas à commander aux passions et par conséquent à l'homme lorsqu'il agit.

Dans ce dialogue, Socrate affirme par-dessus tout que « nul ne fait le mal de son plein gré »[123]. Ce que pense la foule – la thèse de l'*akrasia* – est censé s'opposer dans le raisonnement de Socrate à cette vérité accordée par tous les sages, comme il ressort du texte. Le sentiment que Socrate présente comme appartenant aux masses, à l'opinion commune, est sans aucun doute introduit dans la conversation dans le but de contrecarrer dans son principe le fameux précepte des sages. Selon Socrate, la plupart des hommes affirment à travers l'*akrasia* que l'agent veut faire le mal dans le domaine moral. En réfutant la réalité de l'*akrasia*, Socrate rejette l'idée que l'agent veuille se livrer à toutes sortes d'excès. D'ailleurs, à la suite de la réfutation du sentiment qu'ont les masses qu'on puisse être vaincu par le plaisir, Socrate réitère sa thèse en 358d sous la forme « personne ne veut faire le mal »…

[122] Protagoras vient d'avouer que « le savoir et la science sont ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines » (352d).
[123] Cf. également *Gorgias* 466a-481b, 509e, *Apologie* 25e-26a, *Ménon* 77b-78b, *République* II 358c, 366c-d, IX 589c, *Sophiste* 230a, *Timée* 86d-e, *Lois* V 731c, 734b, IX 860c-863e ; Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 4 ; IV, 6, 6.

De notre point de vue, la plupart des hommes n'ont pas l'impression que les choses se passent autrement dans la réalité que cette vérité invoquée par les sages. L'opinion commune n'avance pas que bien des gens font quand même le mal de plein gré… Socrate, qui apporte en discussion l'avis de la plupart, ne le mentionne pas non plus comme tel dans la première formulation de l'*akrasia* par l'opinion commune ; on ne le trouve pas non plus dans la *République* 439e-440b, où Platon pour sa part s'éloigne de l'intellectualisme socratique. L'opinion commune fait seulement savoir que lorsque l'agent fait le mal, il est fortement probable qu'il s'est laissé vaincre par le plaisir.

CONFRONTATION À LA PROBLÉMATIQUE D'ENSEMBLE : *HEKÔN* ET *AKÔN* SELON L'OPINION COMMUNE

Dans les lignes qui suivent, nous tentons d'élucider si, pour l'opinion commune, l'agent, qui se laisse vaincre par le plaisir, agit de manière *hekôn* ou *akôn* et d'examiner les prémisses sur lesquelles se basent l'une ou l'autre possibilité, en un mot d'identifier le sens des deux termes dans l'esprit commun.

L'agent fait autre chose que le meilleur. Le fait-il *hekôn* ou *akôn* ? Le fait de vouloir dépend sans hésitation de la possession de la science puisque sans savoir comment faire quelque chose, il est inutile de vouloir le faire. Sauf que lorsque l'agent se laisse vaincre par un certain plaisir, par un autre ressort, nous pouvons considérer qu'il acquiert aussi la puissance de le faire. De ce fait, si l'agent veut s'adonner aux plaisirs, il est sans aucun doute capable de le faire. Mais nous ne devons pas perdre de vue que la thèse de l'*akrasia* témoigne d'agissements d'ordre moral. Si vouloir s'adonner aux plaisirs est en pratique possible, selon le schéma de l'action défini, il reste toujours à savoir si l'agent veut dans le domaine moral s'adonner aux plaisirs. Le texte ne mentionne pas que l'agent *veut* se livrer aux plaisirs et faire tout autre chose que ce que la science lui ordonne de faire. Nous ne trouvons pas non plus mentionné qu'il ne veut pas s'adonner aux plaisirs de toutes sortes. De ce fait, nous ne sommes

pas à même d'établir, sur le critère de ce que l'agent veut, s'il agit *hekôn* ou *akôn* lorsqu'il s'adonne au plaisir auquel il a succombé.

Nous pouvons évidemment retenir d'autres critères et devons peut-être l'envisager. En fin de compte, l'état *hekôn* ou *akôn* de l'agent pourrait être déterminé à partir d'autres catégories que directement celle de ce que l'agent veut, d'autant plus que cette dimension ne figure pas dans le texte. Nous devons estimer à partir d'autres critères si l'agent s'adonne aux plaisirs convoités de plein gré ou malgré soi. Et l'un de ces critères peut être le fait que l'agent se laisse vaincre par le plaisir.

*L'*akrasia *ne se réduit pas à vouloir faire le mal*

Dans le *Protagoras*, les gens qui ne veulent pas faire, οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ce que la science leur prescrit en tant que meilleur pour eux-mêmes ne font pas autre chose puisqu'ils voudraient agir autrement. Mais ils agissent autrement puisque ὑπὸ ἡδονῆς ἡττωμένους, « ils se sont laissés vaincre par le plaisir » ou par d'autres forces appétitives. Nos émotions et nos appétits, nos impulsions, nos plaisirs et nos douleurs peuvent nous vaincre et nous pousser à faire autre chose que ce que la science nous prescrit comme meilleur et, apparemment, sans que nous ayons besoin de science pour le faire. Nous devons comprendre que l'homme acratique du *Protagoras* agit autrement, ἄλλα πράττειν, non pas parce qu'il le veut ou parce qu'il le peut en vertu de sa connaissance, mais vaincu, ἡττωμένους, par ce ressort nouveau qui, posons-le comme une conclusion intermédiaire, ne semble pas tenir compte de la possession de la connaissance.

Le fait de se laisser vaincre : contrainte ?

De toute évidence, dans ce contexte, l'expression « se laisser vaincre », « être vaincu par quoi que ce soit » (352c), etc., montre toute son importance. Elle entrevoit une psychologie de l'homme vaincu, c'est-à-dire contraint d'obéir à celui qui commande et de faire ce que celui-là lui ordonne de faire. Dans ce cas, du simple fait qu'il sera un « vaincu », on pourrait avancer qu'en fin de compte, il n'a pas voulu faire ce que le plaisir lui a ordonné de faire, donc qu'il a obéi au plaisir malgré soi parce que « vaincu… ». Il s'agirait donc d'un comportement sous la contrainte. Dans cette

situation de contrainte de la part du plaisir, le fait que l'homme ne veut pas faire ce que la science lui prescrit, γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, devrait se comprendre aussi comme une action malgré soi parce que « vaincu… ». C'est malgré soi que l'agent ne veut pas obéir à la science[124]… On peut reformuler : on arrive au mal malgré soi parce que c'est la conséquence d'un plaisir[125].

De ce fait, on peut soutenir que l'attitude qui consiste à se laisser vaincre par les plaisirs, ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν, se manifeste malgré soi, dans l'esprit de « la plupart des hommes ». Cette impression est étroitement liée à l'utilisation du verbe ἡσσάομαι, qui indique subtilement que les gens concernés ont lutté contre les plaisirs et ont été finalement vaincus à cause de l'immense force que possèdent les plaisirs ; n'oublions pas que la question est de savoir « ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines » (352d) : la science ou « autre chose », à savoir les plaisirs ? L'expression « se laisser vaincre », utilisée par Socrate pour parler provisoirement de l'impact des passions, n'est pas du tout recevable dans le cas de la science. Elle veut dire à proprement parler être « inférieur à soi-même »[126].

Taylor offre une autre interprétation. Il faut se demander d'abord à quel moment l'individu « n'a pas voulu faire » ce que la science lui a ordonné de faire : avant de se laisser vaincre ou déjà vaincu par le plaisir ? Il est ainsi possible que les agents refusent dans un premier temps d'obéir à la science, ἐξὸν αὐτοῖς, « alors qu'ils le peuvent » (352d) et se laissent par la suite céder au plaisir. Le plus grand nombre pourrait donc prendre en considération un choix de la part de beaucoup de gens de ne pas vouloir faire ce que la science leur dirait de faire et de se laisser par contre vaincre par le plaisir de leur plein gré. « Thus he acts *hekôn*. »[127]

Les tenants de l'opinion commune attendent dorénavant une explication à ce qu'ils appellent « être vaincu par le plaisir » qui embrouille la thèse de tous les sages que « nul ne fait le mal de plein gré » ; cette explication doit aussi révéler, en ce qui

[124] Cf. la propre critique de Socrate, 355b et suiv.
[125] Il ne faut pas prendre en compte les « exercices du gymnase, des obligations militaires, des traitements médicaux, qui procèdent par cautérisations et incisions, purgatifs et diètes » (354a), qui sont de simples moyens et non pas des fins ; ce n'est surtout pas faire le mal de plein gré.
[126] Cf. 358c : « se laisser vaincre par soi-même n'est alors rien d'autre qu'ignorance, et se dominer n'est rien d'autre que savoir ». Cf. aussi 359d : « puisque nous avons découvert que se laisser vaincre par soi-même n'est qu'une marque d'ignorance. »
[127] TAYLOR (2002), p. 173.

concerne Socrate, si le mal fait de cette manière est fait *akôn* ou *hekôn*. Interlocuteur dangereux parce que Socrate maintient sa position intellectualiste quoique ce concept de science soit très modeste.

Contrairement à G. R. Carone, qui essaye de déterminer l'importance de distinguer entre la science et l'opinion pour qualifier l'*akrasia* dans le *Protagoras*, nous sommes d'avis que la différence qu'il peut y avoir entre opinion et savoir dans le *Protagoras* n'est pas pertinente pour le phénomène de l'*akrasia*, à part que la connaissance est plus forte à pousser à l'action meilleure que l'opinion, qui peut plus facilement, de par son caractère intrinsèquement malléable, se laisser « vaincre ». Mais ce qui est décisif pour définir l'*akrasia*, c'est si l'on agit ou pas contre son meilleur jugement, fût-il fort ou faible, et si l'on agit intentionnellement ou pas. Ensuite, si l'on peut considérer comme de l'*akrasia* le phénomène où l'on se laisse vaincre par le plaisir, comparé à celui où l'on agit intentionnellement contre son meilleur jugement, cela donne encore matière à réflexion et nous n'arrivons pas à redéfinir ces phénomènes ici.

Pouvons-nous distinguer deux phénomènes ?

1) Le phénomène de se laisser vaincre par les plaisirs décrit par l'opinion commune dans le *Protagoras*

2) Le phénomène d'agir volontairement contre sa science du meilleur décrit par Socrate et les philosophes modernes

Pour comprendre si (1) correspond à (2), il faut décomposer (1) et voir si se laisser vaincre par les plaisirs correspond à faire de mauvaises actions intentionnellement, ce que nous avons examiné ci-dessus, en répondant que non. Pouvons-nous distinguer l'*akrasia* composée de concepts grecs anciens et l'*akrasia* composée de concepts modernes comme la volonté ?

Il est évident que même si les concepts ne sont pas les mêmes dans l'Antiquité et de nos jours, conclure que l'opinion commune assure que l'on peut faire le mal malgré soi contredit toute idée d'intentionnalité que présuppose la définition moderne. Et n'empêche celle de Socrate et d'Aristote. Certains auteurs qui traitent de l'*akrasia* chez Platon n'analysent pas du tout si une quelconque intention s'exprime dans le

phénomène, ni comme formulé par l'opinion commune, ni comme réinterprété par Socrate. G. R. Carone, par exemple, qui traite de l'importance que pourrait avoir pour expliquer ce phénomène la distinction entre science et opinion, conclut que si Socrate ne distingue aucunement entre ces deux étapes de la connaissance, alors sa définition se rapproche de celle d'auteurs modernes comme Davidson. Il est presque évident pour elle qu'être vaincu par le plaisir signifie faire de mauvaises actions intentionnellement, car elle écrit :

> If the latter is the Socratic contention, then one might think Socrates is understanding akrasia in no substantially different way from Davidson : he is simply denying that – to use Davidson's words – the agent could do x intentionally and still believe that there is an alternative action y open to him while judging that, all things considered, it would be better to do y than to do x.[128]

Pourtant, avancer que Socrate formule l'*akrasia* de la même manière que Davidson implique d'analyser si Socrate avance que l'agent agit *intentionnellement* contre son meilleur jugement, or cela ne ressort pas des analyses de G. R. Carone. Nous pouvons en conclure que cela semble une évidence pour la plupart des exégètes de Platon, mais nous avons vu qu'il faut absolument distinguer la formulation de l'opinion commune de l'*akrasia* de celle de Socrate. Puisque si tel qu'interprété par Socrate, ce phénomène peut se rapprocher de la formulation moderne, tel que formulé par l'opinion commune, il ne pourrait plus être considéré comme de l'*akrasia*.

Nous sommes presque obligée d'admettre que se laisser vaincre par les plaisirs n'est pas de l'*akrasia* à moins qu'il soit aussi possible d'admettre une définition de l'*akrasia* chez Platon différente de la définition moderne, étant donné l'absence du concept de volonté.

Si nous nous sommes arrêtée là-dessus, c'est pour rechercher dans la pensée ordinaire d'autres critères que ceux du Socrate du *Protagoras* pour décrire l'opposition *hekôn* / *akôn*. Quelque chose de très proche des sensations ou du corps. Qui plus est, les contre-arguments populaires à l'intellectualisme socratique nous mènent directement à la formule platonicienne de l'action acratique qu'on trouve dans la *République*. En effet, Platon reprend toutes ces données et développe sa propre

[128] CARONE (2001), p. 111.

position, sur laquelle nous reviendrons[129]. En fait, nous chercherons à démontrer que la thèse de Platon dans la *République* tient compte et de l'intellectualisme socratique et des sentiments communs.

[129] *République* IV 439e-440b, Lois III 689a-b, IX 863a-e et IX 875a-d. Cf. également Aristote, *Métaphysique*, ∆, 29, 1025a9, *Éth. Nic.*, VII, 3, 1145b24-32, VII, 5, 1147b15.

CHAPITRE IV

PSYCHOLOGIE NON CONFLICTUELLE DANS LE *PROTAGORAS*

Le *Protagoras* expose une théorie des ressorts de l'action humaine antérieure à la tripartition de l'âme, donc construite sur le principe d'une âme unitaire. « Dans un homme » se trouvent la science (la connaissance du bien et du mal ou l'intelligence, « la science et la sagesse »), la colère (352b : θυμός), le plaisir (352b : ἡδονή), la douleur (352b : λύπη), l'amour (352b : ἔρως), la crainte (352b : φόβος), etc. L'homme fait ce que l'une de ces choses, ou passions, « lui ordonne » de faire en ordonnant en même temps aux autres choses qui se trouvent en lui. L'opinion commune soutient que plusieurs de ces ressorts de l'action pourraient diriger l'âme humaine, que ce n'est pas toujours la science qui nous ordonne ce que nous faisons, tandis que Socrate ramène tous ces ressorts à un seul ressort de l'action humaine, la science, qui englobe dans ses objectifs le plaisir et les autres passions. Ces deux positions représentent le fil rouge de notre étude du *Protagoras*.

L'ARGUMENT EN FAVEUR DE L'UNITÉ DE L'ÂME DANS LE *PROTAGORAS*

Nous exposons ici les principales caractéristiques d'une théorie de l'âme qui appartiendrait au Socrate du *Protagoras*. Yvon Brès considère à juste titre « qu'on ne voit guère s'esquisser de théorie de l'âme avant le *Ménon*, voire même avant le *Phédon* »[130]. Il ne fait nul doute que nous ne trouvons dans le *Protagoras* aucune occurrence de termes comme μέρος, εἶδος, ou γένος (qui feraient allusion à des parties de l'âme comme dans la *République*) ou de quelque terme indiquant une partie divine de l'âme, comme τόπος dans l'*Alcibiade* (133b7-8). En revanche, dans la *République IV*, pour décider si l'âme est unitaire ou tripartite, Platon procédera à une distinction entre les principes de nos actions ; d'éventuelles parties de l'âme correspondraient à des principes de nos actions. Dans un dialogue de jeunesse comme le *Protagoras*,

[130] BRÈS (1968), p. 92.

Socrate aborde les impulsions qui produisent nos actes, la science et toutes sortes de sensations se trouvant dans l'âme ; il en discute plusieurs et conclut par ce qui constituera la première option proposée dans la *République*, 436c, à savoir que

> Tous nos actes sont produits par le même principe.[131]

option qui sera réfutée dans la *République*. Et comme « les parties de l'âme (…) sont (…) identifiées … aux principes de ces mouvements »[132], ainsi que Delcomminette l'affirme, une théorie de l'âme est fortement à l'œuvre dans le *Protagoras*. Si la discussion porte sur les principes de l'action, nous pouvons facilement imaginer une psychologie à partir de là. Cette interprétation de l'âme a pour fondement la thèse que l'âme est un pur mouvement, ce que les *Lois* laissent transparaître, « elle est un mouvement qui se meut soi-même, et qui se manifeste d'emblée sous la forme d'une multiplicité de mouvements différents »[133]. Si selon le Socrate du *Protagoras*, un seul principe est à l'origine de tous nos actes, il est incontestable que dans le *Protagoras*, ses explications se basent sur une âme unitaire.

L'ἀρχή dans le Protagoras

En 352b, lorsque Socrate demande à Protagoras son avis sur la science, il veut précisément savoir si Protagoras pense que la science est l'ἀρχή de toutes nos actions ou si ce sont plutôt des sensations, « tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour, souvent la crainte », τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον (352b7-8), qui les déterminent. Ainsi formulée, sa question tente de savoir par quel principe nous produisons chacun de nos actes, sans aucune suggestion quant à l'existence de plusieurs ressorts potentiellement dominants : si la science est le ressort de nos actions, les plaisirs ne jouent aucun rôle dans la réalisation de nos actes.

En revanche, l'opinion commune pense au sujet de la science qu'« il y a en elle quelque chose qui n'est du ressort ni de la force, ni de la direction, ni du commandement », οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι (352b4), qu'elle ne

[131] Cf. *Rép*., 436b.
[132] DELCOMMINETTE (2008).
[133] DELCOMMINETTE (2008).

peut en aucun cas être le principe de nos actions. Même si elle se trouve dans notre âme, « souvent, chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui commande en lui », ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὑτοῦ ἄρχειν (352b6-7). Selon Protagoras et Socrate, au contraire, elle est « capable de commander à l'homme », ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου (352c4). Dans le *Protagoras*, Socrate met cette alternative en discussion, puisque deux opinions existent, mais lui-même ne conçoit pas la possibilité que plusieurs principes influencent nos actions à divers moments et alternativement : il faut décider lequel est l'ἀρχή qui produit à tout moment chacune de nos actions[134]. Nous nous posons la question suivante : comment Platon parvient-il à contourner une prémisse logique qu'il utilisera dans sa *République* pour démontrer que nous agissons par trois principes, en fonction de l'espèce d'acte que nous nous préparons à produire ?

Le contre-argument tiré de la République

Nous appliquerons une prémisse de la *République* pour comprendre par ce biais pourquoi, dans la pensée socratique du *Protagoras*, elle aboutit à établir non pas trois principes de l'âme, mais un seul et unique principe. Il s'agit du principe de non-

[134] Selon MACÉ (2007), l'âme « plus unitaire » décrite dans le *Protagoras* est en quelque sorte « multiple » et « qui n'est donc pas une chose simple » (passage 32) et cela pour la simple raison que nous retrouvons même dans ce dialogue « le type de multiplicité de forces » (passage 35) semblable aux forces des parties de l'âme de la *République*. Le passage 352 c8-d3 du *Protagoras* est cité comme preuve. Selon la foule, d'autres forces que la science peuvent « occuper le poste dominant » (passage 35) dans l'âme humaine et prescrire ses actions, comme la peur ou l'amour, etc. De ce fait, l'âme peut être transformée et ordonnancée afin qu'elle devienne meilleure et vertueuse. A. Macé compare l'âme dominée tour à tour par d'autres forces que la science à une démocratie dans laquelle les autres forces se transmettent tour à tour le pouvoir et la science est un esclave sans accès au pouvoir.

Si la science est, au contraire, comme Socrate et Protagoras le soutiennent, une force qui domine dans l'âme, celle-ci est comparable à une monarchie qui ne partage ni ne transmet le pouvoir à une autre force. Si la science n'est pas présente dans l'âme, qui ne peut être que monarchique selon Socrate et Protagoras, seule l'ignorance pourrait encore s'y installer – une sorte d'anarchie ? « Contre cela, Socrate et Protagoras tiennent une thèse radicalement opposée : la science, lorsqu'elle est présente (notons à nouveau la condition : *si* la science est présente, ce qui n'est pas nécessaire en l'homme), prend le pouvoir seule : rien ne parvient plus à prescrire l'action à l'homme, rien d'autre ne domine l'homme. C'est une monarchie. Les autres éléments, tous réduits à la même sujétion, n'arrivent plus à se trouver en position de domination. La puissance de la science, c'est celle qui instaure en l'âme un ordre très particulier, à savoir celui de la monarchie. On reconnaît le modèle de ce que l'on appelle l'intellectualisme socratique : dans l'hypothèse monarchique, seule l'absence du savoir, donc l'ignorance, saurait expliquer le fait que des gens soient les jouets de leurs pulsions. » (passage 35)

contrariété posé en 436b8-9 de la *République* en tant que prémisse méthodique explicite[135] pour identifier le nombre de principes dans l'âme :

> Le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose.[136]
>
> ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα. (436b8-9)

Loin d'être anachronique, ce principe est en quelque sorte posé dans le *Protagoras* par l'opinion commune à travers sa thèse de l'*akrasia*. Celle-ci réclame une différenciation entre deux ressorts, la science et les plaisirs, puisque, selon toute vraisemblance, notre âme désire simultanément (la simultanéité est donnée par l'utilisation du participe présent dans la formulation de l'*akrasia* : γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν…) des choses contraires en relation avec le même objet, en l'espèce « les meilleures choses », τὰ βέλτιστα. L'opinion commune présente une âme humaine en état de conflit intérieur : il arrive à bien des gens qu'en même temps qu'ils connaissent et attirent vers eux, τὸ προσάγεσθαι (*Rép.*, 437b2) ce qui est meilleur, ils ne veulent cependant pas s'approprier, τὸ ἐφίεσθαί τινος λαβεῖν (*Rép.*, 437b1-2) ce qui est meilleur...

Par exemple, lorsque nous sommes malades, nous souhaitons prendre le remède adéquat pour recouvrer la santé, mais en même temps nous le rejetons et le repoussons loin de nous, τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς (*Rép.*, 437c9), puisqu'il est, par nature, désagréable (cf. l'exemple du 354a du *Protagoras* des « traitements médicaux, qui procèdent par cautérisations et incisions, purgatifs et diètes »). Quand le malade doit prendre un médicament désagréable, il veut le prendre, τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι (*Rép*. 437b8) et en même temps il ne le veut pas, τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν (*Rép*. 437c8), puisque le remède est bienfaisant pour sa santé et désagréable au goût. Comment réfuter que, dans les conditions décrites, deux principes existent dans l'âme de l'homme ?

---

[135] LEROUX (2004), p. 612.

[136] Ce principe est réitéré en 436e8-437a2 : « et elle ne nous persuadera pas que la même chose puisse simultanément, dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet, subir, ou même être ou accomplir des choses contraires » (οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν).

La singularité du *Protagoras* est la manière dont Socrate contourne ce présumé conflit intérieur : partant de l'hypothèse que dans l'âme coexistent la science et toutes sortes de plaisirs, il finit par démontrer que la science et les plaisirs constituent le même principe (selon la théorie de Protagoras, la science est la sensation) et, de ce fait, ne désirent pas des choses contraires simultanément en relation avec le même objet. Selon le Socrate du *Protagoras*, le malade a un seul désir qui pourrait le déterminer à agir, celui de prendre le médicament, l'éventuel semblant de désir de repousser le médicament ne pourrait pas mener à l'acte. Ses explications du prétendu phénomène de l'*akrasia* s'évertuent à énoncer toutes ces raisons.

Ce raisonnement nous oblige à définir ce que veut dire le principe de l'action chez le Socrate du *Protagoras*. Et la maxime « nul ne fait le mal de plein gré » est décisive. Si cette maxime est posée, si l'action est considérée sous l'aspect de sa valeur morale, seul le principe capable d'atteindre ce que nous prenons pour le bien peut être considéré comme principe de nos actions. En somme, il est prouvé que personne ne désire ce qui est mauvais ou nuisible : « personne, volontairement [*de son plein gré*, trad. pers.], ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il pense être mauvais », ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι (358c6-7). Or, sans science, les plaisirs sont incapables d'aboutir à une action sans conséquences nuisibles prévues ; ils ne peuvent de ce fait pas se constituer en principe de nos actes. Georges Leroux note dans sa traduction de la *République* : « Mais le désir peut-il reconnaître le bien, si on tient compte du fait qu'il n'en possède pas la connaissance ? Seule la raison peut déterminer le désir vers le bien. »[137] Sans nous référer ici à la *République*, nous pouvons dire que cela vaut pour le *Protagoras* sous la forme suivante : la science prend le dessus et englobe les plaisirs et les peines dans ses objectifs, elle les pèse pour choisir uniquement ceux qui procurent (selon elle) le plus grand plaisir et les peines qui se terminent en bien.

Dans ces conditions, selon le Socrate du *Protagoras*, le malade désire une seule chose, prendre le remède désagréable, puisque le rejeter lui serait nuisible et qu'il ne désire pas ce qui lui sera nuisible. Il nous arrive souvent de poser la question ainsi à une personne malade : tu veux prendre le médicament ou continuer d'avoir

[137] LEROUX (2004), p. 613.

mal ? (Ne pas prendre le médicament n'est pas du tout un soulagement, mais au contraire un mal plus grand.) La seule alternative envisagée par Socrate est bien là, telle qu'exprimée dans le langage commun, mais Socrate n'envisage en outre pas la deuxième option comme un désir humain.

Que répondrait Socrate à la question suivante : comment est-il possible que l'âme tout entière soit raisonnable et déraisonnable en même temps ? En effet, une seule et unique partie est le siège de la raison et du désir, l'âme tout entière raisonne et aime, a soif et faim, etc., par le même ressort. Sa réponse serait que l'âme n'est jamais déraisonnable tant que la science maîtrise les plaisirs en les mesurant, en les mettant en balance ; que si cela arrive, si elle se montre déraisonnable, la seule explication est que la science y manque et que rien ne mesure les plaisirs. Dans ce dernier cas, donc, elle peut être déraisonnable. Mais il est impossible que l'âme soit raisonnable et déraisonnable en même temps par rapport au même objet. Nous pensons que dans le *Protagoras*, « L'âme est tout entière dans chacune de ces démarches » (*République*, 436b : ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν) et c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous laisser vaincre par les plaisirs.

Il est intéressant de remarquer que l'âme telle que décrite par le *Protagoras* est celle que le Platon de la *République* considérerait comme la plus parfaite[138]. Dans ce dernier cas, si la science[139] commande les plaisirs avec tempérance, si le courage ne manque pas de sagesse, l'âme des gardiens est préparée pour gouverner. Et il ne serait pas faux d'affirmer que l'âme des futurs gardiens de l'Etat deviendrait unitaire, de tripartite qu'elle était auparavant, une fois le processus d'éducation accompli. Faute d'arguments convaincants, cette interprétation reste en quelque sorte métaphorique.

Socrate rassemble la multiplicité des mouvements psychiques au sein d'une seule espèce. Une seule partie existe dans l'âme, siège de la colère, du désir et de la raison. Puisque le courage est science et la science plaisir, l'âme dans le *Protagoras*

[138] MACÉ (2007) abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « La *République* approfondit tout particulièrement la question de la production de l'ordre que l'hypothèse monarchique du *Protagoras* suppose déjà établi – tout en supposant bien aussi que cette mise en ordre a eu lieu et que l'on est capable de la produire à nouveau, en soumettant les éléments irrationnels à l'ordre de la science. » (passage 48)

[139] Le concept changera de contenu dans la *République*, mais cela n'empêche pas le raisonnement ci-dessus.

ne peut pas se partager en trois parties, puisque celles-ci sont la même chose, donc une même partie. Évidemment, la science est le ressort dominant puisque les deux autres se ramènent à la science. C'est là que mènent toutes les discussions du *Protagoras*, quoiqu'elles ne paraissent pas liées. Des thèmes comme celui du plaisir ne semblent pas motivés dans ce dialogue et sont considérés comme des digressions, sans signification bien claire. Pourtant, le dessein de Socrate est, lui, très clair : démontrer l'unité des ressorts possibles et donc l'unité de l'âme. Si les ressorts possibles se ramènent à un seul, alors l'âme contient une seule partie – et cela semble singulier dans les dialogues de Platon.

LA POURSUITE DU SEUL RESSORT DE NOS ACTES

La problématique principale du Protagoras

Pour que la science soit une condition suffisante pour faire le bien, Socrate doit supprimer le désir qu'on pourrait avoir de faire autre chose que le bien prévu par la connaissance, du moins dans le domaine moral. Il faut que nous désirions seulement ce que la science a prévu comme bien, comme fin selon les règles de l'art. Dans l'ensemble du *Protagoras*, Socrate s'efforce de démontrer que, dans le domaine moral, nous savons comment faire le bien, nous avons le pouvoir de faire le bien et nous voulons indiscutablement faire uniquement le bien. Comme l'indique N. Gulley, « in moral behaviour knowledge is invariably accompanied by both the ability and the desire to achieve what is good. »[140] C'est le dessein du *Protagoras*.

Certains chercheurs ont l'impression que des « thèmes » en apparence différents l'un de l'autre composent le *Protagoras*, comme l'unité de la vertu, le plaisir (351b-359a), la singularité du courage parmi les vertus, etc. Nous pensons que ces importantes questions, dont chacune peut être traitée séparément, sont bien liées et que Platon mène en fait une enquête sur les ressorts possibles de nos actions afin d'en venir à prouver l'existence d'un ressort unique englobant la science, le plaisir et

[140] GULLEY (1968), p. 87.

le courage dans une seule motivation. Une lecture attentive révèle en effet comment Socrate introduit dans la discussion, d'une façon disparate, deux autres ressorts qui concourent avec la science à la production d'une action : le plaisir et le courage, qui, quant à lui, résiste plus que le plaisir à l'identification avec la science.

Ainsi que Norman Gulley le souligne, la position énoncée en 352c est une des thèses fondamentales de Socrate et se résume en une formule : la vertu est connaissance. C'est la thèse que Platon met en jeu dans ce dialogue et finit par prouver. Cette thèse, d'après nous, ne se limite pas à ramener toutes les vertus à la science, comme le veulent la plupart des recherches qui y voient le dessein primordial du *Protagoras*, mais vise aussi à ramener à la science le désir et le courage, ce dernier en sa qualité de vertu plus *énergétique*.

C'est pourquoi nous devons suivre l'argumentation à travers les différents « thèmes » du dialogue par lesquels Socrate vise par-dessus tout à réfuter la vision populaire d'un schéma bipartite des principes de l'action, des ressorts de notre âme (la science et le plaisir), ainsi que le sentiment commun autour du courage, et à défendre un ressort unitaire, suffisant à lui seul à mener l'être humain au seul bien qu'il désire. Nous repérerons donc dans le texte du dialogue les affirmations qui ont conduit le raisonnement de Socrate vers l'établissement de la science en seul ressort de toutes nos actions.

Classification des vertus

Nous considérons que les arguments en faveur d'un ressort unique que Platon se propose d'« essayer » dans le dialogue aporétique du *Protagoras* commencent bien avant l'introduction nettement exprimée d'une discussion concernant la science et sa position par rapport aux autres choses capables de commander à l'homme. Le passage 352c cité au départ fait partie d'une démonstration plus large qui débute en 329c, lorsque Socrate tente de savoir si la vertu est une, si elle est composée de

plusieurs parties, voire de toutes les vertus mentionnées, ou si ces vertus ne sont que les noms différents d'une même vertu[141]. Il veut précisément savoir de Protagoras :

> Est-ce que la vertu est une chose unique, et est-ce que la justice, la sagesse et la piété sont ses parties,
>
> πότερον ἓν μέν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, (329c6-8)
>
> ou bien est-ce que toutes les qualités que je viens de citer ne sont que les noms d'une même réalité unique […] ?
>
> ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος […]. (329c8-d1)

Nous pouvons interpréter la question de Socrate comme une tentative précoce de savoir si nos actions proviennent d'un seul principe (option 2, puisqu'elle suppose un seul principe portant plusieurs noms différents) ou s'il existe plusieurs ressorts, représentés par les éventuelles parties de la vertu (option 1), capables de produire différents types d'actions. La réponse de Protagoras qui correspond à la première option fait apparaître une « opinion » que Platon met en avant comme antithétique de sa propre conception. Selon Protagoras, les vertus énumérées ressemblent aux parties du visage « distinctes, mais également dissemblables, tant en elles-mêmes que dans leurs capacités », καὶ πρὸς τῷ ἕτερον εἶναι καὶ ἀνόμοια καὶ αὐτὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν (333a4-5) et, selon 349b6-c1, elles ne sont pas des « noms distincts qui renverraient à une chose unique, mais que chacun de ces noms s'appliquait en propre à une chose singulière », οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἑνὶ εἶναι, ἀλλὰ ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι. Même si nous pouvons admettre que l'intention avouée de Socrate est de démontrer l'unité de la vertu, nous devons noter l'attention qu'il prête aux particularités du courage. Non seulement il voit dans le courage une

[141] En 319a, Socrate présente quelques exemples de la vie publique de la cité pour appuyer son premier point de vue selon lequel il est impossible que l'art politique s'enseigne : la délibération appartient déjà à tout homme un tant soit peu instruit, mais qui est citoyen et a le droit de prendre la parole dans les Assemblées, ce qui est effectivement un fait dans la cité réelle. Il ajoute un fait incontournable, à savoir que les plus illustres des hommes d'État n'ont pas transmis leur talent à leurs fils : « D'après ces exemples, Protagoras, je ne pense pas pour ma part que la vertu puisse s'enseigner. » (320b)
Rien de plus évident qu'il s'agit de preuves basées sur l'expérience et que Socrate les rapporte comme des conceptions communes, auxquelles il adhère momentanément mais dans l'intention de les rejeter pour faire place à sa véritable thèse, la vertu est science et peut s'enseigner. Ce n'est pas la seule conception commune que Socrate présente dans le but de l'éliminer et d'éclaircir ainsi la démarche vers sa thèse. Après de longs discours accompagnés d'une fable (320c-328d), qui mettent à l'épreuve l'éloquence de Protagoras, Socrate feint d'avoir été convaincu par les propos de Protagoras – s'il ne l'était pas déjà dès le départ – puisqu'il n'argumente plus en faveur de sa position principale.

vertu qu'il doit ramener à la science, mais il l'envisage comme un ressort possible et différent de nos actes, comme un concurrent de la science à éloigner ; sa tâche revient de ce fait à montrer non seulement l'unité des vertus, mais par-dessus tout l'unité des ressorts dans l'âme. L'objet primordial du *Protagoras* est donc de comprendre ce qui nous met en état d'agir, d'autant plus que la donne s'est approfondie depuis *Hippias Mineur*. L'analyse qui suit nous pousse dans cette direction, la démonstration de l'unité des vertus se transforme en une analyse de l'unité des principes de nos actions. Nous devons envisager une distinction entre vertu et principe de l'action, dans les conditions où d'autres sortes de principes, comme la folie, peuvent déterminer nos actes.

Pour arriver à sa doctrine, Platon recourt en 332c à la théorie des contraires et à la modalité de l'action[142] :

> Donc, fis-je, chacun des contraires n'admet qu'un contraire unique, et non plusieurs ?
>
> Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά ; (332c8-9)
>
> Et si un acte est accompli d'une certaine manière, il est issu de la qualité correspondante, et s'il est accompli de la manière contraire, il est issu de la qualité contraire ?
>
> Καὶ εἴ τι δὴ ὡσαύτως πράττεται, ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πράττεται, καὶ εἴ τι ἐναντίως, ὑπὸ τοῦ ἐναντίου ; (332c1-2)

Platon réussit à établir que la sagesse et la tempérance sont un seul et même principe puisque toutes deux agissent « correctement et de manière utile », ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως (332a6-7), s'opposant ainsi toutes deux à la déraison qui agit « de manière déraisonnable », ἀφρόνως (332b2, b4-5, d5, d7).

> Contraire 1. Les hommes tempérants ou sages, par la tempérance ou par la sagesse, agissent bien, avec tempérance ou avec sagesse.
>
> Contraire 2. Les hommes intempérants, par la folie, agissent follement.

Suivons son raisonnement : il pose d'emblée que la déraison et la sagesse sont deux choses contraires (332a). Après quoi il remplace subtilement la sagesse par la tempérance et continue en démontrant que les actions produites « avec tempérance »,

[142] MACÉ (2006) : « ii. Déduction de la modalité de l'acte à partir de la qualité présente dans l'agent » : « L'induction sur la modalité de l'action sert dans ce contexte à prouver que chaque vertu n'a qu'un seul contraire » (p. 79).

σωφρόνως, et par des hommes tempérants sont contraires à celles produites « de manière déraisonnable », τὸ ἀφρόνως πράττειν (332b4) par des gens qui « en agissant de la sorte, ils ne sont pas raisonnables », οὐ σωφρονοῦσιν οὕτω πράττοντες ; (332b2). Socrate pose dans cette phrase que le contraire de la tempérance, de même que de la sagesse, est la déraison, puisque les gens qui agissent follement ou de manière déraisonnable ne sont pas qualifiés de fous, mais de gens qui « ne sont pas tempérants », οὐ σωφρονοῦσιν (332b2). Il utilise donc un terme hors du champ lexical de la sagesse, la folie ou la déraison. Les actions produites « de manière déraisonnable » ont pour principe la folie ou la déraison, comme le caractère des gens qui agissent ainsi ; les actions produites avec tempérance ont pour principe la tempérance, de la même façon que les gens qui se conduisent ainsi sont tempérants. La thèse « un contraire n'a qu'un seul contraire, et non plusieurs » (332e, 333a-b) est décisive, puisqu'elle décide Protagoras à admettre que la sagesse et la tempérance sont une même chose et en elles-mêmes et dans leurs propriétés, puisqu'elles ont toutes deux un seul contraire, la déraison. Si l'on continue le raisonnement de Socrate, on devrait pouvoir opposer de la même manière à la déraison le courage et les autres vertus qui restent. C'est ce qui arrivera quant au courage.

Il est important de noter qu'à ce moment de l'analyse, Platon prend en considération (1) l'existence d'un principe des actions « mauvaises » ou des « actions procédant du vice correspondant »[143] ; en d'autres mots, il pose le vice comme principe d'action. Il y a donc des actions produites par la folie et par conséquent « d'une manière déraisonnable ». Car « Y a-t-il quelque chose que tu appelles déraison ? Il acquiesça. » (332a) Ensuite, (2) en 332b-c, Platon parle de l'existence d'autres principes, pour toutes sortes d'actions, comme la vigueur, la faiblesse, la vitesse, la lenteur.

Platon continue à associer les vertus en fonction de leurs ressemblances les plus évidentes pour un esprit commun, comme il avait commencé avec la justice et la sainteté (330b-332a), la sagesse et la tempérance (332a-333b), afin de démontrer qu'elles sont « à la manière des parties de l'or » (329d), et s'arrête sur la justice et la

[143] MACÉ (2006), p. 79.

tempérance (333c-334c). Une autre opinion appartenant à « beaucoup d'hommes » – il est bien précisé que c'est « la thèse du grand nombre » (333c) – se fait jour quand ils essayent d'approcher la justice et la tempérance, mais Socrate est interrompu par la réticence de Protagoras, qui ne prend pas cette discussion à cœur. Cette opinion présente quelques similitudes avec la théorie de Thrasymaque dans la *République*, avec celle de Calliclès dans le *Gorgias* ou avec celle de Hippias et Socrate dans *Hippias Mineur*, et prend en considération la possibilité suivante :

> L'homme prudent (« des gens qui soient prudents », « être prudent » est synonyme de « penser bien ») – fait, commet – une injustice.

Dans ces passages, contrairement à *Hippias Mineur*, l'injustice semble envisagée en tant que bien : « prendre une bonne décision à propos d'un acte injuste » (333d)., Nous y consacrerons un sous-chapitre, en nous référant aux développements du premier livre de la *République*. Dans le *Protagoras*, « la thèse du grand nombre » qui envisage le mal ou le bien d'une manière moralement différente du sens commun (l'injustice comme un bien) ne reçoit pas une analyse détaillée ; elle a peut-être le rôle d'ouvrir la discussion sur la forme du bien à poursuivre.

L'agent poursuit le bien

Protagoras répond évasivement que « le bien est quelque chose de si varié et qui prend tant de formes » (334b), laissant une voie ouverte à l'interprétation. Quand Protagoras accepte de poursuivre la conversation en posant des questions sur la signification des vers de Simonide, Socrate en profite pour relancer sa discussion sur le bien qu'il présente en tant que fin de tous nos actes. Rien de plus nécessaire pour l'analyse des mécanismes de l'action qu'une sorte d'entracte (334d-349c) sur la fin de toute action. Marisa Divenosa[144] insiste sur l'importance dans le *Protagoras* de cette finalité et des modalités de production des actes humains pour déterminer leur(s) principe(s).

C'est à ce moment de l'analyse, en prenant appui sur la sagesse ancestrale reprise par les poètes, que Socrate affirme que « nul ne fait le mal de plein gré ».

[144] DIVENOSA (2009), p. 55-62.

Même s'il demande par la suite en 347b-c d'abréger la discussion sur les poèmes et les vers pour revenir au sujet précédent, beaucoup plus digne de « gens bien éduqués » (347d), cette maxime sera une prémisse essentielle des démonstrations suivantes. Elle permet de discuter des ressorts de l'action en prenant en considération une certaine intentionnalité, représentée par le participe *hekôn*. Avant l'entracte, Socrate avait cité plusieurs éventuels ressorts, la déraison par exemple, qui fait agir « d'une manière déraisonnable », ou la faiblesse, qui fait agir faiblement. Mais l'action déclenchée par ce genre de ressorts semble plutôt mécanique, produite sans l'aide de la réflexion. Dans son commentaire du poème de Simonide, Socrate essaye d'introduire cette autre idée dont il faut tenir compte pour ses démonstrations, à savoir qu'il y a des actions *hekôn* et des actions *akôn*, pour faire voir que c'est ce critère qu'il faut avoir en vue dans la recherche des principes de l'action.

Agir par folie ou par déraison n'est plus un exemple adéquat du genre de ressort que cherche Socrate. Dorénavant, il oriente sa recherche vers le ressort qui ne produit pas uniquement une action, comme la vigueur, une action vigoureuse, etc., mais qui produit une action *hekôn*. Ce facteur devient essentiel pour sa théorie de l'action. C'est à ce moment du dialogue qu'il « s'agit en fait d'ouvrir un débat sur la motivation »[145], comme René Lefebvre l'affirme, par rapport au passage bien connu, mais un peu éloigné dans le texte, qui invoque l'opinion de la plupart des gens que l'on peut être vaincu par le plaisir.

Une fois introduit le facteur intentionnel dans l'analyse des mécanismes de l'action, les discussions mettent en évidence trois ressorts possibles : la science, le courage et le plaisir. Platon rapporte deux opinions, l'une appartenant à Protagoras et l'autre populaire, toutes deux antithétiques de sa thèse de la science comme ressort unique et mettant en jeu la possibilité de ressorts indépendants de la science. La conception de Protagoras concerne la singularité du courage parmi les vertus : ne se prêtant pas entièrement aux associations opérées par Socrate jusque-là, il ne peut pas se réduire aux autres, se ramener à la science ; elle suppose de ce fait la possibilité d'actions partant d'un autre type de ressort que la science. La deuxième assertion,

[145] LEFEBVRE (2007), p. 49.

commune, concerne la possibilité que le plaisir, qui n'est pas de l'ordre des vertus, soit un ressort capable de motiver l'âme humaine à produire une action.

1er examen : le courage comme ressort de nos actes

Reprenons tout cela en détail. Socrate reprend la discussion précédente après avoir inversé les rôles et demande encore une fois à Protagoras, en 349b, si :

- chacun de ces noms (la science, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté) recèle une essence propre, une chose qui ait sa propriété particulière, une chose distincte et différente des autres ;
- la science, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté sont cinq noms appliqués à un seul objet.

Protagoras répond en 349d qu'il n'a pas changé de position, « que toutes sont des parties de la vertu », mais il fait une remarque qui tient compte des conclusions acquises jusque-là, à savoir que « quatre d'entre elles sont assez proches les unes des autres, et que le courage, en revanche, est très différent de toutes les autres » (349d). Si les autres vertus se ressemblent assez, cela veut dire qu'elles ressemblent à la science. Socrate a obtenu une partie de la démonstration en sa faveur, mais ce n'est pas ce qu'il redoutait et qu'il va exposer dans la dernière partie du dialogue : c'est justement le courage qui l'intrigue en tant que possible ressort. La première description du courage – « tu trouveras beaucoup d'hommes qui sont très injustes, très impies, très intempérants et très ignorants, tout en étant exceptionnellement courageux » (349d) – veut mettre en évidence un ressort d'une nature différente de la science, parce qu'apparemment capable de produire une action indépendamment des autres vertus. Cette description définit le courage comme synonyme de hardiesse, qualité « énergétique non cognitive »[146], selon René Lefebvre, qui pourrait pousser à agir même des gens ignorants.

Socrate arrive aisément à démontrer que le courage est la même chose que la science, puisque, de toute évidence, ceux qui savent ce qu'ils auront à faire seront toujours plus hardis que ceux qui ne savent pas ce qui les attend. Il est évident par

[146] LEFEBVRE (2007), p. 40.

exemple que les plongeurs plongent hardiment dans les puits parce qu'ils savent plonger ; ou que ceux qui savent monter combattent hardiment à cheval ; et encore que ceux qui ont appris le métier de peltaste portent hardiment le bouclier échancré… Protagoras riposte, et à plus forte raison, puisque dans ses exemples, Socrate ne réduit pas complètement le courage à la science. Il ne suffit pas de savoir ce qui nous attend pour être courageux. Le courage demeure pour Socrate aussi la hardiesse, mais accompagnée de science, ce que Protagoras à son tour ne nie pas[147]. Selon le raisonnement de Protagoras, le courage suppose nécessairement la hardiesse, mais la hardiesse qui n'est pas accompagnée de science n'est pas du courage :

> Les gens courageux, « sont hommes à ne pas reculer non plus devant ce que craint la plupart », ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι (349e3), sont hardis, mais les gens hardis ne sont pas tous courageux (350c-d, 351a), « car ce sont des fous », ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν (350b5-6), ignorants.

La réponse finale de Protagoras, qui ne reçoit pas de critique de la part de Socrate, laisse entrevoir une propriété du courage qui n'est pas due à la science, à savoir la hardiesse, puisque tout acte courageux est hardi et puisque la hardiesse peut se manifester en dehors de la science.

La question que nous pourrions poser à ce moment est : la science suffit-elle à l'homme courageux pour être justement courageux, ou bien la hardiesse est-elle une composante nécessaire à l'homme courageux ? On pourrait croire que le courage contient la hardiesse (ou l'audace), de sorte que plus les gens savent, plus ils ont de l'audace. De toute évidence, la pensée de Socrate n'est pas claire sur ce point et cette ambiguïté nous laisse penser qu'il est encore en train de méditer sur la nature du courage comme ressort de l'action indépendant de la science, sujet qu'il renforcera dans la *République*.

[147] Conclusion qui « identifie le courage et la science » : « ceux qui s'y connaissent sont plus audacieux que ceux qui ne s'y connaissent pas, et cela vaut aussi pour eux-mêmes, car ils sont plus audacieux après avoir appris qu'avant d'avoir appris » (350a-b), « ce sont au contraire les plus savants qui sont aussi les plus audacieux, et qui, parce qu'ils sont les plus audacieux, sont les plus courageux ? À ce compte, le savoir serait le courage ? » (350c), « ceux qui s'y connaissent deviennent plus audacieux qu'avant, et plus audacieux que ceux qui ne s'y connaissent pas, ce qui t'amène à penser que le courage et le savoir sont la même chose » (350d).

2e examen : le plaisir comme ressort de nos actes

Mais à partir de 351b, Platon passe subitement à la question du plaisir, dont le rôle dans ce dialogue ne serait pas évident pour la plupart des chercheurs, encore que cela permet d'accuser Socrate d'hédonisme. Ici aussi, Platon met en avant une conception commune, apparemment sans lien avec le thème principal, qui fait du plaisir un ressort possible de l'action. L'objet de Platon dans la section finale (351b-358d), du point de vue d'une philosophie de l'action, est de démontrer que le plaisir n'est pas un ressort de l'action et qu'en conséquence, il est impossible d'être vaincu par lui. C'est dans ce contexte que Socrate situe le plaisir à un autre moment de l'action, du côté du produit final, ce qui détermine l'affirmation que le plaisir est un bien.

Platon introduit ainsi succinctement les trois axes principaux qui formeront dans la *République* les trois parties de l'âme et les trois concepts d'où surgissent toutes nos actions. Nous considérons donc que les conclusions du *Protagoras* dérivent de réflexions sur le principe de nos actes et non d'une conviction profonde relative au bonheur que pourrait apporter le plaisir. Un fort indice qu'il est en train de chercher les ressorts de l'action serait la question qu'il pose à Protagoras en 329e6-330a1 :

> Le savoir et le courage sont donc eux aussi des parties de la vertu, dis-je.
>
> Ἔστιν γὰρ οὖν καὶ ταῦτα μόρια τῆς ἀρετῆς, ἔφην ἐγώ, σοφία τε καὶ ἀνδρεία ; (329e6-a1)

Rien ne les avait séparés de l'ensemble à ce moment de l'analyse. Nous considérons d'autre part que pour l'auteur du *Protagoras*, ces conclusions devaient être provisoires puisqu'elles seront retravaillées dans les dialogues ultérieurs et que dans le *Protagoras* même, elles seraient susceptibles de recevoir de bons contre-arguments si le dialogue se poursuivait : est-il envisageable que la fin de toute action courageuse, vu que le courage est science, soit le plaisir ?

L'ignorance comme composante de nos actes : des plaisirs non maîtrisés ?

Dans les conditions d'une âme unitaire où la science et le courage sont la même vertu et la science maîtrise les plaisirs, que se passe-t-il si l'âme vient à manquer de science ? Si elle manque de science, elle manque d'une manière certaine de courage, puisque le courage est science. En revanche, même si l'on n'est pas savant, l'on a

toujours faim et soif. Est-ce les plaisirs qui prendront le dessus ? Rien ne peut empêcher les plaisirs de se manifester même lorsque la science est absente, surtout les plaisirs nécessaires comme manger et boire. Sauf que, par manque de science, les plaisirs agissent d'une manière désordonnée et les actes finissent par manquer leur dessein, le bien, de l'aveu de bien des gens qui ont fait des actions mauvaises en mangeant ou buvant, etc. Manquer le bien veut dire manquer le plaisir. Or, agir par les plaisirs et ne pas atteindre le meilleur plaisir, c'est une inférence proche de la reformulation de l'*akrasia* par Socrate, qui a été démontrée absurde ! Les plaisirs ne peuvent donc jamais représenter le principe des actes humains et, dans ces conditions, l'on n'a plus aucun ressort pour accomplir le bien (sauf par pur hasard, mais en serait-on conscient ?), on pourrait même dire que l'on est disposé à n'accomplir que de mauvaises actions.

Socrate parle de manque de science, ἄνευ ἐπιστήμης (357e1), par rapport aux actions qui se sont soldées par le choix d'un plaisir immédiat moindre pourvu de conséquences malheureuses importantes. Il conclut que si nous n'avons pas pris le meilleur plaisir dans le choix que nous avions des plaisirs et des peines, c'est que nous étions ignorants quant au meilleur plaisir au moment d'agir. C'est en 357d-e que Socrate introduit la dimension de l'ignorance, ἀμαθία (357d1). Il est évident qu'être ignorant veut dire ne pas posséder la science ou avoir une opinion fausse, *false belief*, donc se tromper (cf. 358c4-5). Si l'on aboutit à des actions mauvaises, c'est que c'est l'ignorance qui nous a guidés :

> Or, une action fautive, dépourvue de science, vous savez très bien vous-mêmes qu'il s'agit d'une action due à l'ignorance. De sorte que voilà ce que c'est, se laisser vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale.
>
> ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθίᾳ πράττεται. Ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη. (357d7-e2)

De telles actions ont donc l'ignorance comme composante. Par science, nous faisons le meilleur choix tel que nous le saisissons. Dans l'ignorance, ἀμαθία (357d1), par défaut de science, ἄνευ ἐπιστήμης (357e1), ἄγνοιαν (360b7), donc en étant inférieurs à nous-mêmes, τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ (358c2), nous faisons le mauvais choix.

Taylor reproche à cette inférence « the fallacy of denying the antecedent »[148], le fait que si la science détermine le bon choix, le mauvais choix doit selon Socrate être déterminé tout bêtement par l'ignorance. Selon Taylor, il n'est pas exclu que l'agent qui fait un mauvais choix possède la science mesure, mais qu'il ne sache pas l'appliquer, qu'il échoue plutôt « to act on the result which is reached by correct employement of the technique »[149]. Mais cela reviendrait à notre avis à réitérer la thèse de l'opinion commune qui suggère que certaines gens, quoique pourvues de science, font autre chose que ce que la science leur ordonne… L'objection de l'opinion commune prétendait en effet que nous faisons le mauvais choix tout en possédant la science.

> L'*akrasia* : Par science et vaincus par le désir de plaisirs immédiats, nous faisons de mauvais choix.

Mais l'inférence de Socrate ne répond pas directement à cette objection. Nous devons tenir compte de certaines conditions imposées par Socrate dans ses explications antérieures. Il ne conçoit pas que quelqu'un puisse choisir *hekôn* un mauvais plaisir, d'un point de vue moral[150], comme il reformule sa maxime en 358c. Du coup, un mauvais choix ne peut provenir que de l'ignorance. Même si la science est le plaisir, les plaisirs ne peuvent pas constituer un ressort en soi, en dehors de la présence de la science.

Ces conclusions doivent cependant être nuancées. Rappelons qu'en 332a du *Protagoras*, Socrate se sert de la théorie des contraires pour démontrer que les vertus sont semblables parce qu'elles produisent le même type d'actions et ont toutes le même contraire. Or, en 332d-e, il pose que le contraire de la science est la folie ou la déraison, désignée par le terme ἀφροσύνη (332e5-6). Puisque la science est le plaisir, agir conformément à la science doit être identique à agir conformément aux plaisirs, et alors le contraire de ce dernier type d'action doit de même être la folie. Il nous semble que Socrate soutient que l'homme agit par ignorance (ou par folie) lorsqu'il choisit un plaisir immédiat plus petit qu'un plaisir lointain plus grand : « se laisser

[148] TAYLOR (trad. *Protagoras* 2002), p. 192.
[149] TAYLOR (trad. *Protagoras* 2002), p. 192.
[150] Autrement, *Hippias Mineur* parle du savant qui peut manquer de faire le bien par science pour des causes d'une autre nature que morale.

vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale » (357e). Ce qui veut dire que même dans l'ignorance, les plaisirs agissent, mais que sans science suffisante, nous choisissons les mauvais plaisirs. C'est une preuve que Socrate n'assimile pas entièrement la science aux plaisirs, mais envisage seulement que la science inclut les plaisirs.

Être ignorant équivaut à être inférieur à soi-même, …τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ… (358c2), ou …ἐπειδὴ τὸ ἥττω εἶναι ἑαυτοῦ ηὑρέθη ἀμαθία οὖσα (359d6), comme le montre le phénomène appelé par l'opinion commune « se laisser vaincre par le plaisir », ἡδονῆς ἡττᾶσθαι (353a5 ; 357c7), ou par un autre sentiment. Dans les conditions d'une âme unitaire, l'unité se réalise par l'expansion du savoir dans l'âme.

LA STRUCTURE DE L'ÂME DANS L'*ALCIBIADE*

*ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (*Alcibiade*, 130c5-6)*

À notre avis, la théorie de l'âme qui est à l'œuvre dans le *Protagoras* est singulière dans l'ensemble des dialogues platoniciens. Nous pensons au mélange singulier de la science et du plaisir en tant que bien recherché à travers toutes les actions. L'explication en est sans doute que Socrate réfute dans le *Protagoras* des théories apparemment contenues dans la thèse de l'*akrasia*, mais qui n'en font pas nécessairement partie, selon la manière dont elle est formulée dans le *Protagoras* : (1) le plaisir est un deuxième ressort de l'âme, coexistant avec la science, (2) par le plaisir, l'agent veut faire de mauvaises actions. La théorie de la tripartition de l'âme ne sera évidemment esquissée qu'à partir de la *République*. Mais avant la *République*, Platon teste déjà et réfute généralement les arguments pour une âme formée de plusieurs parties, sièges de ressorts différents de l'action. Sans nier que l'âme est toujours unitaire avant sa tripartition officielle pour ainsi dire établie dans la *République*, Socrate soutient ailleurs, dans le *Premier Alcibiade*[151] ou le *Gorgias*, que l'agent peut être

[151] Nous utilisons, concernant la chronologie de ce dialogue contesté, la thèse de PRADEAU (2003) dans son « Introduction » à sa traduction de *l'Alcibiade*, selon laquelle ce dialogue date de la période du *Gorgias*, du *Ménon* et de *l'Euthydème*. « La recherche qu'entreprend *l'Alcibiade* s'inscrit dans le

« vaincu par le plaisir » ou doit le maîtriser pour se comporter en homme tempérant. Dans la structure de l'âme de l'*Alcibiade*, que fait Socrate des plaisirs ?

Même si le *Premier Alcibiade* est considéré comme un dialogue suspect ou apocryphe, il est important de s'arrêter un instant sur certains passages bien connus et souvent examinés. Si ce dialogue date en tout cas d'avant la *République*, il peut contenir des enseignements socratiques véhiculés durant cette longue période riche en questionnements et tentatives philosophiques[152]. En 130c, Socrate formule une définition de l'âme dont on rencontrera des applications dans l'ensemble du système platonicien, lorsqu'il l'identifie à l'être humain : « il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme »[153], μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν (130c2-3). Pareillement en 312b8-c1 du *Protagoras*, Socrate veut savoir d'Hippocrate s'il sait ce qu'est un sophiste et cela parce que : « tu t'apprêtes à confier le soin de ton âme à un homme qui est, comme tu dis, un sophiste... », Ὅτι μέλλεις τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν θεραπεῦσαι ἀνδρί, ὡς φῄς, σοφιστῇ. S'instruire auprès d'un sophiste implique dans le *Protagoras* d'« exposer son âme », ὑποθήσων τὴν ψυχήν (313a2) à des enseignements qui peuvent lui nuire.

Suivons les arguments de Socrate dans l'*Alcibiade* : il pose d'abord que « celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert sont toujours différents », Τὸν δὲ χρώμενον καὶ οἷς χρῆται ἕτερα (129d) ; puisque l'homme se sert de tout son corps, παντὶ τῷ σώματι χρῆται ἄνθρωπος (129e), de ses mains par exemple ou de ses yeux,

---

débat, indistinctement éthique et politique, qui occupe l'essentiel des dialogues platoniciens antérieurs à la *République* et, plus précisément, du point de vue des questions et des termes qui sont les leurs, l'ensemble plutôt homogène que constituent *l'Euthydème*, le *Ménon* et le *Gorgias*. » (p. 10) D'ailleurs, J.-F. Pradeau présente et explique les raisons qui ont conduit de nombreux chercheurs, à commencer par SCHLEIERMACHER (1809), à écarter *l'Alcibiade* du corpus platonicien : la forme linéaire comme un véritable exposé des argumentations qui rappelle un manuel scolaire peut-être de l'Académie, le style qui ne ressemble pas à celui des dialogues de jeunesse, le type d'ouvrage qui n'est pas tout à fait un dialogue, Socrate étant le seul qui « dialogue » en exposant ses enseignements devant Alcibiade, le caractère abstrait de la discussion qui n'est pas animée comme dans les autres dialogues, son autosuffisance du point de vue des idées véhiculées qui ne sont pas reprises ailleurs ou qui ne continuent pas des discussions antérieures (voir p. 25-26). En un mot, il est le plus souvent considéré comme un manuel scolaire rédigé par un disciple de Platon, voire par Aristote (cf. A. LINGUITI (1983), mentionné par Pradeau, « Amicizia e conoscenza di sé nell' *Alcibiade Primo* e nelle *Etiche* di Aristotele »).

[152] BRÈS (1968), qui reste sceptique quant à l'authenticité de l'*Alcibiade I*, affirme tout de même qu'« à propos de l'âme, l'*Alcibiade I* ne s'exprime pas d'une façon radicalement différente de la façon dont s'expriment d'autres dialogues de jeunesse » (p. 93).

[153] Platon, *Alcibiade*, traduction inédite par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.

il ne peut pas être la même chose que son corps, Ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ; (129e) ; que peut-il donc être ? Puisque Alcibiade ne sait pas où diriger sa réflexion, Socrate lui suggère qu'on véhicule souvent l'idée que l'homme peut être l'une de ces trois choses : l'âme, le corps ou le composé de l'âme et du corps, Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον, τὸ ὅλον τοῦτο (130a9). En cet endroit, Socrate remplace discrètement « se servir », χρῆται, par « commander », ἄρχει, et pose le problème de savoir laquelle de ces trois choses commande au corps (cf. 129e : l'homme se sert du corps). Puisque le corps a déjà été écarté en tant qu'on s'en sert et qu'il ne se commande donc pas à lui-même, il reste le composé ou l'âme. Puisque dans le composé, il y a le corps, les mêmes arguments démontrent que l'homme ne peut pas être le composé. Par conséquent, l'homme ne peut être que son âme, ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (130c5-6).

Pour le sujet qui nous intéresse, cette définition de l'homme signifie d'emblée que nous ne devons plus imaginer de ressort de l'action provenant d'ailleurs que de son âme. Pour toute action que l'homme produit, il ne faut pas chercher le ressort ailleurs que dans son âme[154]. Si nous poursuivons l'analyse de cette définition de l'homme dans d'autres dialogues, la *République* par exemple, nous remarquons que le dessein de Socrate, lorsqu'il aborde le thème de l'âme, est souvent de définir ce qui fait que l'homme agit, en sous-entendant que l'homme agit par son âme. Concernant le corps, même s'il n'ignore pas qu'il fait partie de l'humain, ainsi qu'Yvon Brès l'affirme, c'est une certitude que, même pourvu de quelques impulsions vers l'action, le corps n'est jamais le ressort par lequel agit l'agent, défini uniquement en tant qu'âme. C'est-à-dire que si des impulsions du corps mènent à des actes, elles ne représentent évidemment pas le propre de l'homme, dont l'action provient toujours de son âme et non de son corps. Tous les dialogues platoniciens se conforment à ce point de vue. Nous pouvons facilement le comprendre après avoir suivi les arguments qui mènent à la définition de l'âme dans l'*Alcibiade* : le corps est mis en discussion, mais la question reste : qui commande, l'âme ou le corps ? C'est sous ce même aspect que le

[154] Contrairement à la septième lettre de saint Paul, qui situe dans le corps le ressort du mal, le péché : « Ainsi donc moi-même je suis esclave, par l'entendement, de la loi de Dieu, mais par la chair, de la loi du péché. » (*Lettre aux Romains*, ch. VII, v. 25 : Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.)

Protagoras emploie cette doctrine, qui transparaît dans l'échange entre Socrate et Hippocrate :

> Et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton âme, de laquelle dépend ton sort, bonheur ou malheur, qu'elle se porte bien ou mal […]
>
> ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγῇ, τὴν ψυχήν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου […] (313a6-9)

Agir bien ou mal, dont dépendent chez Socrate le bonheur ou le malheur, εὖ ou κακῶς πράττειν, dépend donc uniquement de l'âme, considérée comme supérieure au corps, puisqu'elle est le seul foyer de nos actions.

Nous finirons par quelques remarques concernant des différences entre les dialogues de Platon et les Lettres de l'Apôtre Paul. Chez Platon, le corps ne possède pas d'agissements, d'impulsions, mais dans tous les dialogues platoniciens, les impulsions mauvaises ont leur siège dans l'âme (dans la troisième partie de l'âme dans la *République*, quelque part dans l'âme dans l'*Alcibiade*, dans une âme ignorante dans le *Protagoras*). Étonnamment, seule l'âme survit après la mort et se réincarne éternellement dans le but de se purifier. Chez saint Paul et dans notre conception chrétienne, c'est le corps qui incarne les impulsions mauvaises, le péché, et, curieusement, le corps est censé renaître à la fin des temps, on parle en tout cas de « la résurrection de la chair ». Y a-t-il une connexion entre la destinée de l'homme et les motivations qui le pousseraient à faire le mal ?

*La partie divine et les parties indéfinies de l'âme dans l'*Alcibiade

Dans cet ordre d'idées, l'*Alcibiade* fait état d'une structure de l'âme plus élaborée, disposée de façon à mener à εὖ πράττειν. En 133b-c, dans le dessein de conseiller à Alcibiade comment prendre soin de son âme en lui révélant l'inscription de Delphes (« Connais-toi toi-même »), Socrate esquisse les contours d'une âme dans laquelle la sagesse, en particulier, se trouve assignée à un endroit précis, désigné par le terme τόπος. Socrate imagine donc dans l'*Alcibiade* un « endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir », καὶ μάλιστ´ εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία (133b7-8), la partie de l'âme la plus divine, θειότερον (133c1), convenant par-dessus tout à une notion supérieure comme celle de sagesse.

Socrate ne nous renseigne pas dans ce contexte sur les particularités d'autres parties de l'âme, même si son raisonnement en laisse entrevoir l'existence, surtout lorsqu'il demande en 133b-c :

> Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion ?
>
> Ἔχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν; (133b-c)

La raison pour laquelle ces éventuelles autres parties de l'âme ne sont pas décrites dans ce contexte ressort des passages mêmes que nous venons de citer : en 133b7-8, même si nous pouvons imaginer au moins une autre partie de l'âme, elle ne doit pas être pourvue de vertu, puisque Socrate précise que la sagesse est ἡ ψυχῆς ἀρετή, donc la seule vertu dont l'âme dispose. Ce point, à savoir que la sagesse, σοφία, est vertu unique, ἡ ψυχῆς ἀρετή, et qu'une seule partie de l'âme est fonctionnelle et peut commander nos actions, ne réfute pas la théorie de l'âme unitaire et rapproche l'*Alcibiade* des dialogues qui précèdent la *République*. La plupart des chercheurs conviennent que l'*Alcibiade* conçoit une âme unitaire[155].

Dans ce contexte qui prévoit de démontrer l'unicité de la vertu et le caractère divin de la sagesse, Socrate rappelle que le risque existe tout de même de se laisser vaincre par les plaisirs, si l'on ne tâche pas de se gouverner soi-même. Son long discours sur la vie luxueuse du roi de Perse contient donc une expression similaire à l'*akrasia* du *Protagoras*, ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν (122a). Elle semble ici acceptée par Socrate comme un fait tout à fait commun lié à une vie peu maîtrisée. Essayant de présenter à Alcibiade la haute éducation du fils du roi de Perse pour acquérir les qualités qui s'imposent à un futur roi, Socrate dit qu'à 14 ans, celui-ci est confié aux quatre précepteurs du roi. Le premier a pour mérite d'être le plus savant, ὅ

[155] Certains considèrent que le Socrate de l'*Alcibiade* décrit une âme composée de plusieurs parties même si seule la partie divine où siège la sagesse commande à l'homme, une structure de l'âme proche en quelque sorte des théories platoniciennes les plus avancées. En effet, parmi toutes les variantes chronologiques concernant *l'Alcibiade*, il en est une qui soutient que *l'Alcibiade* est un dialogue de vieillesse. Voir note 91 par Jean-François Pradeau dans sa traduction de l'A*lcibiade* avec Chantal Marbœuf. Cette opinion s'exprime entre autres chez WEIL (1964). Il paraît naturel, après avoir retracé, selon les explications de Socrate, le schéma d'une âme dont une partie est divine et attribuée à la sagesse, corroboré par l'acceptation de l'*akrasia*, de penser à une âme maîtrisée, comme dans la *République*, dans laquelle l'*enkrateia* réside, comme le seul moyen pour un futur roi d'accéder au gouvernement de l'État.

τε σοφώτατος, le second le plus juste, ὁ δικαιότατος, le troisième le plus sage, ὁ σωφρονέστατος, et le dernier le plus vaillant, ὁ ἀνδρειότατος[156]. Le précepteur le plus sage, ὁ σωφρονέστατος, apprend au futur roi :

> le plus tempérant à n'être soumis à aucun plaisir, afin qu'il s'accoutume à être libre et réellement roi, commandant d'abord à lui-même, sans aucun asservissement.
>
> ὁ δὲ σωφρονέστατος μηδ´ ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων. (122a)

Le verbe utilisé pour désigner le fait de se laisser vaincre est ἄρχεσθαι, être dominé par, et l'idée est semblable à celle rapportée par l'opinion commune du *Protagoras*. L'idée de maîtrise de soi est exprimée par le même verbe à la voix active, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ…

Dans tous les autres dialogues de jeunesse et de transition, sauf le *Protagoras*, le plaisir semble être une notion distincte de la science. L'existence du plaisir séparément de la science ne réfute pas la théorie de l'âme unitaire, car le plaisir n'est pas encore assigné, dans l'*Alcibiade* ou le *Gorgias*, à une place précise à l'intérieur de l'âme, si ce n'est une place non pourvue du pouvoir d'agir. Le plaisir, toujours désigné par le mot *hédoné*, semble une catégorie dont on ne sait pas où elle pourrait siéger et que l'on doit toujours repousser, si elle tente de corrompre l'action de l'agent. Même si dans l'*Alcibiade*, le plaisir ne se confond pas avec la science, mais se trouve quelque part dans l'âme humaine, il ne possède tout de même pas de vertu capable de

[156] Cet éloge de la cour de Perse où les hauts dignitaires sont assignés chacun à des tâches précises, semblables aux quatre vertus de la cité idéale (sauf que dans l'*Alcibiade* le soin de l'acquisition de la justice est confié à un précepteur et ne provient pas de l'acquisition et du respect des trois autres vertus, ainsi qu'il en ira quand Platon décidera d'ériger sa *République*) sert de preuve à ceux qui veulent démontrer l'inauthenticité de l'*Alcibiade*. Mais nous soutenons et avons démontré que même si c'est dans la *République* que Platon adopte définitivement la tripartition de l'âme humaine, on trouve des traces et des esquisses de cette théorie dans les dialogues antérieurs : par exemple, sous la forme de principes de l'action identifiés sommairement dans le *Protagoras* et soutenus par « la plupart des gens », qui ressemblent aux trois principes de l'âme définitivement théorisés dans la *République* ; ou cette description de l'éducation du fils du roi de Perse dans *l'Alcibiade*, selon les quatre vertus cardinales, encore une fois comme une théorie qui appartient à d'autres, étrangère, en tout cas jusqu'à la *République*. Tout compte fait, avant la *République*, Platon attribue ou bien à l'opinion commune ou bien à l'éducation étrangère des théories étranges qu'il s'abstient encore de soutenir. Cela dit, nous pensons sur la base de cette description sommaire de la tripartition de l'âme et des quatre vertus, attribuée aux Barbares, et en corrélation avec notre analyse des trois principes de l'action réfutés l'un après l'autre par Socrate dans le *Protagoras*, que *l'Alcibiade* peut appartenir à la période d'avant la *République*, comme Pradeau le soutient, aux alentours du *Gorgias*, mais surtout pas aux dialogues de vieillesse où cette théorie déjà adoptée ne pourrait plus être le fait d'autres empires apparemment plus développés.

déterminer les actions humaines séparément de la science. Le fait d'être vaincu par le plaisir n'est donc pas réfuté, du moment que le plaisir ne représente pas un second ressort de l'âme. Si nous avons pris l'*Alcibiade* pour étude intermédiaire, c'est pour montrer une autre vision des rapports de la science et du plaisir que ceux rencontrés dans le *Protagoras*, des rapports dont la nature ne gêne en rien les théories socratiques les plus authentiques.

Sans nul doute, l'âme que Socrate envisage dans le *Protagoras* comporte des caractéristiques singulières. Ce qui différencie le *Protagoras* de l'*Alcibiade*, c'est que dans le *Protagoras*, il n'y a pas de partie divine et intelligente dans l'âme, et l'homme ne peut pas se laisser vaincre par des plaisirs qui surgiraient inexplicablement d'une partie non divine et indéfinie de l'âme, etc. Le *Protagoras* semble singulier, dans le contexte conceptuel donné par l'*Alcibiade* et le *Gorgias*, quant aux explications apportées à ces esquisses théoriques des ressorts possibles de nos actions.

CHAPITRE V

LA NOTION FAIBLE DE SCIENCE

Selon toute évidence, la thèse de Socrate telle qu'énoncée en 358b-c comporte quelques différences par rapport à celle du passage 352c, en ce que Socrate introduit dans sa formulation, après ses explications de l'*akrasia*, la notion de fausse croyance[157], de présage, par le verbe οἴομαι (358b7 : οἰόμενος), à côté de celle de savoir exprimée par le verbe οἶδα (358b7 : εἰδὼς).

> Si donc, dis-je, ce qui est agréable est bon, personne, qui sache ou pense qu'il lui est possible de faire mieux que ce qu'il fait, ne le fait, alors qu'il est en son pouvoir de faire mieux ;
>
> Εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω· (358b6-c1)

Pourquoi Socrate ajoute-t-il aux composants de sa thèse la notion de fausse croyance, plus incertaine quant à la vérité, à la fin des explications qui doivent prouver précisément la force de la science ? C'est une question à laquelle de nombreux chercheurs ont tenté de donner une réponse[158].

La plupart des gens se trompent quand ils poursuivent ce qui est meilleur d'après eux. En effet, il peut paraître évident qu'après avoir démontré comment bien des gens peuvent se tromper en poursuivant le bien et faire des actions mauvaises, Socrate mentionne la notion de fausse croyance pour parler de leur science imparfaite qui n'a pas poussé la recherche jusqu'au meilleur sans aucune conséquence désagréable. Mais ce qui importe aux yeux de Socrate est de démontrer que même

---

[157] Selon MACÉ (2007), « cela suppose donc que la « doctrine socratique » intégrale implique que tout savoir, qu'il s'agisse de science ou d'opinion, doit être considéré comme dominateur. » (passage 46). CARONE (2001) est d'avis que la thèse de Socrate dans le *Protagoras* prévoit que c'est seulement la science, telle que comprise dans ce dialogue, qui ne peut pas être vaincue par le plaisir, par rapport à l'opinion ou le jugement qui peut être faux. « Acting according to one's better judgement as such does not guarantee that one will not make mistakes, since one may have wrong beliefs about what is good and act on them, and afterwards « regret » (*metamélein*, 356d6) one's actions when one's beliefs change. » (p. 112) Nous sommes d'avis que Socrate nommerait l'opinion dont Carone parle non pas une opinion sur le bien, mais bien de l'ignorance. Pourtant nulle part dans le dialogue Socrate n'identifie l'opinion à l'ignorance. De ce fait, nous pensons que Socrate place l'opinion sur le bien à côté de la science du bien, non pas au même rang que l'ignorance, et que la réfutation socratique du phénomène d'être vaincu par le plaisir ne distingue pas entre l'opinion et la science autour du bien.

[158] Voir PENNER (1997). De notre part, l'explication serait que Socrate démontre tout au long du *Protagoras* que tout être humain poursuit le bien, le bien tel qu'il le comprend, même s'il ne dispose pas toujours d'un savoir infaillible, ce dont il ne devient conscient qu'après coup.

ceux qui ne possèdent qu'une croyance sur le bien poursuivent eux aussi le même bien, le bien tel qu'ils le comprennent, encore qu'ils se trompent jusqu'à un certain point. Chacun selon son degré de connaissance ne poursuit que le bien, c'est la maxime socratique qui veille sur l'ensemble de son raisonnement. En dépit de ce dessein évident, la notion de science véhiculée dans le *Protagoras* nécessite certains éclaircissements, surtout à cause des conséquences sur le fonctionnement même de la maxime.

La dernière partie du dialogue met en scène d'un côté l'opinion commune et, de l'autre, Socrate et Protagoras ensemble, ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας (353c4), ce qui ne peut pas nous laisser indifférent étant donné leurs différences de système[159]. Socrate veut une théorie, réponse commune des deux. En 331c déjà, il réplique à la réponse évasive de Protagoras en lui précisant ceci :

> Ce ne sont pas des « si tu veux » et des « s'il te semble » que je souhaite éprouver, mais c'est toi et c'est moi ; et si je parle ainsi, de toi et de moi, c'est que la meilleure façon d'éprouver notre raisonnement, je crois, c'est d'en enlever les si.
>
> οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ « Εἰ βούλει » τοῦτο καὶ « εἴ σοι δοκεῖ » ἐλέγχεσθαι, ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ' « Ἐμέ τε καὶ σέ » τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ' ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ « Εἴ » ἀφέλοι αὐτοῦ. (331c5-d1)

Rien de plus habituel dans un dialogue avec Socrate, mais peut-il cette fois-ci amener Protagoras à formuler quelque chose qui contredit son système ? Les interlocuteurs de Socrate se retrouvent constamment confus à la suite d'épreuves qui mettent en jeu leurs théories. Dans ce dialogue, même s'il est vraisemblable que c'est le système de Protagoras qui est mis à rude épreuve, nous pensons que Socrate tente de renouer des liens théoriques avec son interlocuteur, de trouver un sentiment commun, ἐμέ τε καὶ σέ (331c6, c6-7, 348a3-4) et de faire front commun contre d'autres théories, telle la thèse de l'*akrasia* à partir du 352d. Socrate avance comme venant de lui-même des idées qui appartiennent sans aucun doute au système théorique en

[159] Cf. par exemple 353c3 : Protagoras et moi, nous allons essayer de vous l'expliquer, πειρασόμεθα γὰρ ὑμῖν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας φράσαι.

vogue du célèbre Protagoras, ce qui a créé par exemple la confusion que Socrate serait hédoniste dans ce dialogue[160].

LA SCIENCE SELON PROTAGORAS

*La science est la sensation (*Théétète*, 151e)*

Nous essayerons d'abord d'observer attentivement la théorie de la science de Protagoras lui-même, telle que développée par Platon dans le *Théétète*, et de saisir ainsi l'ensemble des idées avec lesquelles Protagoras accueille l'objection de l'*akrasia*. Dans le *Théétète,* 151e2-3, en réponse aux suggestions de Socrate qui lui demande de formuler une définition claire de la science, Théétète avance que « la science n'est pas autre chose que la sensation »[161], οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις. Socrate attribue tout de suite cette définition au système philosophique de Protagoras, dont le jeune Théétète s'est inspiré pour répondre hâtivement et sans erreur au maître ; elle sera dans la suite discutée en tant qu'appartenant à Protagoras. Pour montrer l'utilité de faire appel à cette théorie de la science pour expliquer nos passages du *Protagoras*, nous précisons d'emblée qu'en 156b du *Théétète*, le plaisir est mentionné parmi les sensations :

> D'autre part, donc, les sensations ont pour nous ce genre de noms : on les appelle visions, auditions, olfactions, morsures du froid et brûlures de la chaleur, et bien sûr plaisirs, douleurs, désirs, craintes, et autres ; celles qui n'ont pas de nom sont une infinité, mais celles qui ont reçu un nom, toute une multitude.
>
> Αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις καὶ ἡδοναί γε δὴ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλημέναι καὶ ἄλλαι, ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι· (156b2-5)

[160] Selon IRWIN (1995) : « So far, I have assumed that Socrates accepts both the conclusions and the hedonist premisses. This assumption, however, needs some defence ; for some critics believe that Socrates does not accept the hedonist thesis himself, but simply uses it as a popular view that serves his purposes in this argument with the many. » (p. 85)

[161] Platon, *Théétète*, traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, Paris, Flammarion, édition corrigée et mise à jour en 2016.

C’est la seule occurrence du terme « plaisir », ἡδοναί (156b4) dans le *Théétète*, et, de ce fait, fort importante. Si « la science est la sensation » et que le plaisir est une sensation, alors, selon la théorie de la science de Protagoras, la science est le plaisir ou une autre des passions que l’opinion commune du *Protagoras* considère, par ailleurs, comme des ressorts indépendamment de la science ! Nous devons mettre en évidence ce premier axiome avec lequel Protagoras accueille l’objection de l’*akrasia* :

La science est le plaisir.

Concernant la connaissance qu’ont du bien les gens qui commettent des actes que d’autres voient comme *akrasia*, selon la théorie de Protagoras, avec qui Socrate s’entretient, celle-ci ne peut être autre que la sensation, et donc le plaisir, puisque Protagoras ne conçoit pas autrement la science. Protagoras peut arguer que ce que la plupart des gens considèrent comme meilleur, selon son propre système, c’est le meilleur plaisir, tel qu’ils le comprennent.

La thèse de l’*akrasia* confrontée à cette définition de la science devient évidemment impossible du point de vue de Protagoras, et Socrate se charge d’apporter les explications : l’agent n’est pas « vaincu » par le plaisir, puisque c’est le plaisir qu’il poursuit par la science qu’il en a. Alors, ne pas vouloir faire ce que la science ordonne et se laisser vaincre par ce que le plaisir ordonne, c’est contradictoire. Entre ce qui est le meilleur et le plaisir auquel la plupart des gens succombent, il n’y a pas de différence visible, vu que le bien n’est autre chose que le plaisir... C’est sur ce terrain intellectuel que Socrate amène petit à petit Protagoras à admettre que la science est le plaisir ; il devient dès lors évident que Protagoras peut suivre ces idées qui ne sont que les siennes.

Mais pourquoi Socrate prend-il le système de Protagoras pour argument pour réfuter la thèse de l’*akrasia* ? Il se pourrait aussi que Socrate rapporte la thèse de l’*akrasia* comme un argument pour éprouver la doctrine du grand orateur qui est son interlocuteur dans le dialogue. Dans ce cas, sans même tenter d’esquisser une réponse personnelle à l’opinion commune, il propose tout simplement à son interlocuteur de défendre sa propre doctrine. Mais l’élan de Socrate est bien plus intéressé, ainsi que nous avons essayé de le mettre en évidence jusqu’à présent, et cette réponse n’est pas plausible. Il nous semble plutôt que le système de Protagoras

convient particulièrement à Socrate dans cette affaire de l'*akrasia* prétendue, qui vient selon son interprétation du phénomène s'opposer à sa propre maxime. Dans le *Protagoras*, Socrate interprète la thèse de l'*akrasia* comme si elle soutenait que l'agent veut faire le mal dans le domaine moral. Nous avons déjà souligné qu'à notre avis, la thèse de l'*akrasia* ne prétend pas cela, mais que l'agent fait le mal par la contrainte du plaisir, comme le suggère la doctrine de l'Apôtre Paul. C'est, pour anticiper, la manière d'interpréter l'*akrasia* qui change entre le *Protagoras* et la *République*. Si dans la *République*, l'agent se laisse vaincre par le désir en étant sous la contrainte de sa troisième partie de l'âme, et non pas en voulant faire quelque chose de mal par l'intermédiaire de cette partie de l'âme, alors l'*akrasia* et la maxime socratique pourront coexister. Et c'est ce qui arrive dans la *République*. Si dans le *Protagoras*, par contre, Socrate pense que l'opinion commune assure que l'agent fait le mal parce qu'il le veut et non pas en étant contraint, alors la thèse de l'*akrasia* contredit sa maxime. La thèse de Protagoras, associée à la thèse que « le plaisir est le bien », est l'argument le plus fort que Socrate peut emprunter pour combattre l'idée que l'agent veut faire le mal à travers le prétendu phénomène de l'*akrasia* et en même temps l'idée d'un second ressort de l'action. Associer la science au plaisir déclenche toute une série d'aberrations – entre autres, justement, la phrase que l'agent fait le mal en étant vaincu par le bien – qui réfutent l'existence de l'*akrasia* et l'idée que l'agent voudrait faire le mal par l'intermédiaire du plaisir. Vouloir faire le mal après avoir été vaincu par le bien suffit à Socrate à éliminer la thèse adverse à sa maxime. Ainsi, « nul ne fait le mal de son plein gré » ou autrement dit, nul ne veut faire le mal dans le domaine moral.

Le mal ignoré de la théorie de la science du Protagoras

En dehors du fait que la définition de la science de Protagoras est utile pour sa propre démonstration, Socrate met ses limites en évidence. Même si les tenants de l'opinion commune admettent la position de Protagoras et de Socrate, la science est la sensation, plus précisément le plaisir dans le *Protagoras*, et l'on ne veut jamais faire de mauvaises actions par la science associée au plaisir puisque, qui plus est, « le plaisir est le bien » (même lorsque la science est associée à la sensation de la douleur, ce qui arrive parfois dans la médecine ou la gymnastique, le dessein poursuivi est toujours le plaisir qui en découle, la santé ou la bonne forme), une objection reste

entière : comment expliquer les mauvaises actions, si le seul ressort que la thèse de Protagoras et de Socrate propose est la science associée au plaisir ?[162] Même si l'on admet que le plaisir n'existe pas en tant que ressort et que l'on ne veut pas faire de mauvaises actions par l'intermédiaire du plaisir, des mauvaises actions arrivent tout de même. Même si l'on s'abandonne complètement à la thèse de Protagoras et croit que ce qui nous semble bon est bon pour nous, d'éventuelles conséquences morales néfastes ne pourront pas être évitées dans toutes les occasions.

Il est naturel de faire une réflexion, à la manière de Hippias, sur l'hypothèse qu'il demeure tout de même techniquement possible que l'agent, lorsqu'il fait de mauvaises actions, veuille les faire et puisse les faire, par l'intermédiaire de sa science associée au plaisir pour ne former qu'un seul ressort. Mais Socrate a suffisamment démontré à travers ses explications que l'agent ne poursuit que le bien sous la forme de plaisirs de toutes sortes. La science associée au plaisir ne motive surtout pas l'agent à faire de mauvaises actions. Pourtant, en poursuivant le plaisir, certains agents n'arrivent pas à l'atteindre, mais rencontrent la douleur ou toutes sortes de malheurs. La science comme sensation n'est pas suffisante pour produire de bonnes actions. Elle est imparfaite, même si elle n'est pas de l'ignorance, et Socrate s'attache à lui apporter de profondes améliorations.

Pour comprendre ces améliorations, essayons de reformuler la définition de la science comme sensation. La définition de Théétète résonne ainsi : Celui qui sait sent ce qu'il sait, plus précisément ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, « celui qui sait quelque chose a la sensation de ce qu'il sait », selon 151e1-2. Cela veut dire, en d'autres mots, que :

A. Dès lors que nous sentons que les choses sont telles ou telles
B. Nous savons que les choses sont telles ou telles
C. Par conséquent, les choses sont telles ou telles.

Si l'on considère le manger, Théétète veut dire que :

A. Dès lors qu'en mangeant nous sentons que le repas est bon
B. Nous savons que le repas est bon

[162] L'opinion commune est d'accord que l'on ne poursuit que le bien, mais aussi que l'*akrasia* existe.

C. Et alors le repas est bon.

L'opinion commune fait remarquer que parfois le repas se révèle mauvais et que le plaisir aurait pu en être la cause, si encore on l'admet. L'opinion commune voudrait qu'on lui explique l'éventualité où le repas se révèle mauvais à la longue, indigestion, maladie, etc. Ce qui semble bon risque de se révéler mauvais dans ses suites ! Si l'on ne peut plus mettre la faute sur le plaisir, alors qui est coupable des éventuelles mauvaises conclusions du syllogisme de *Théétète* ? C'est justement la qualité et les objectifs de la science telle que proposée par Protagoras. Prendre la mesure des conséquences de nos actes devient donc nécessaire chez Socrate.

En ce point et dans le *Protagoras*, le grand sophiste ne pourrait pas sauver le syllogisme. D'ailleurs, Platon a déjà fait admettre par Protagoras que tout plaisir n'est pas bon (351d) ; nous devons comprendre que le plaisir en tant que bien, ce que Protagoras finira par admettre comme faisant partie de son raisonnement, n'est pas toujours bon ; par exemple un repas, agréable quant à son goût, n'est pas aussi bon si on le qualifie d'un autre point de vue que la sensation du goût, par exemple du point de vue de ses répercussions sur la santé. Parce que si Protagoras voulait dire que certains plaisirs sont en eux-mêmes désagréables, il aurait pu d'emblée ne pas appeler plaisirs ces plaisirs-là dont il parle. Et ce n'est peut-être pas par hasard que Socrate lui fait affirmer que tout plaisir n'est pas bon, puisque son affirmation du *Protagoras* jette des doutes sur ce côté de son propre système formulé dans le *Théétète* et permet d'en rediscuter la dimension morale. Si tout ce que l'on sent du repas, c'est qu'il est bon, alors la sensation n'est pas suffisante pour se rendre compte des répercussions futures de ce repas sur la santé.

Socrate et Protagoras s'engagent dans notre dialogue à améliorer la théorie de la science comme sensation afin qu'elle puisse s'adapter au comportement moral. Leur démonstration remet donc en discussion la dimension morale de cette thèse : Socrate parle des sensations, du plaisir et de la douleur, dans leurs conséquences bonnes ou mauvaises[163].

[163] Cela représentait déjà un des grands thèmes du *Théétète*. Protagoras y utilise aussi les critères du « bon » et du « mauvais » pour expliquer qu'il y a des sensations bienfaisantes qui valent mieux que d'autres (167a3-4 : ἀμείνων γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις), qui causent du mal ou qui sont nocives. Protagoras y

Socrate se charge d'abord, à partir de 353c, d'expliquer en quoi consiste la mauvaise issue du syllogisme qu'invoque le discours. Il pose dans un premier temps que « mener une vie agréable est donc un bien », Τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν (351b7-c1), ce qui revient à dire d'emblée que les choses agréables, « ce qui participe du plaisir ou qui produit du plaisir », τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν (351d7-e1), sont bonnes en tant qu'agréables, si aucune suite fâcheuse n'en résulte. Il affirme ainsi en 351e2-3 que le plaisir lui-même est bon, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν … ἀγαθόν ἐστιν. Les explications du prétendu phénomène de l'*akrasia* à partir de 353c amènent Protagoras à avouer qu'il tient le plaisir pour mauvais dans les conditions où ses conséquences sont désagréables, de la même manière que ce qui est désagréable peut être considéré comme bon, du moment que ses conséquences seront agréables. Socrate arrive à convaincre Protagoras de revenir sur ses principes pour admettre que l'homme recherche le plaisir en tant que bien et que son syllogisme ne contient pas de défaut sur ce point. Le mauvais qu'il craint se répercute uniquement dans les conséquences de l'acte que les gens acratiques n'ont pas pu saisir par leurs simples sensations. Prendre la mesure des conséquences de nos actesest donc nécessaire pour Socrate. Comment « sentir » alors ou déduire les mauvaises conséquences d'un acte, c'est ce à quoi il s'applique dans la suite du dialogue. Il est devenu évident que si la sensation peut être pour certains un moyen de connaître, elle n'est pas aussi un moyen sûr de réaliser le bien, puisqu'ils ne pourraient pas toujours « sentir » les conséquences de leurs actes.

La science est l'apparence

La sensation ne suffit pas pour percevoir la qualité bonne ou mauvaise des choses. Le plaisir qu'un mets nous apporte ne suffit pas pour savoir si le mets est bon ou mauvais pour la santé. Socrate explique l'insuffisance de la connaissance par la sensation par le fait qu'elle ne s'applique qu'à l'apparence des choses. Si le mets paraît bon, ce n'est qu'en apparence, du moment qu'il peut se révéler mauvais par la suite. Et cela est encore plus évident si l'on considère que le même mets peut paraître bon

parle aussi de plaisirs meilleurs que d'autres compte tenu de leurs conséquences. La principale différence tient au fait que, pour juger des sensations les meilleures, celles qui sont bienfaisantes, le sage à la façon du Protagoras du *Théétète* fait appel presque exclusivement à la sensation, à ce qui lui semble le meilleur et qui ne l'est peut-être plus après coup.

pour moi présentement et mauvais par la suite, mais aussi mauvais pour quelqu'un d'autre présentement et bon pour lui par la suite, en fonction des goûts et des capacités nutritionnelles de chacun.

Lorsque Socrate attribue à Protagoras la définition formulée par Théétète, il se réfère à sa célèbre thèse « l'homme est mesure de toutes chose », πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι (152a2-3). Ce que Socrate entend par la thèse de Protagoras se résume ainsi :

> telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, et telle elle t'apparaît à toi, telle à nouveau elle est pour toi ;
>
> οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· (152a6-8)

La thèse de l'homme-mesure, ainsi traduite par Socrate, veut dire à peu près la même chose que la proposition de Théétète, à savoir que les choses sont ainsi que chaque homme les sent ou ainsi qu'elles apparaissent à chacun, parce que « apparence et sensation sont la même chose », Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν (152c1). Par exemple, la phrase « le repas me semble bon » est identique à la phrase « je sens que le repas est bon » et la conclusion est la même : « le repas est bon pour moi » ; par contre, si « le repas te semble mauvais » ou si « tu sens que le repas est mauvais », cela implique que « le repas est mauvais pour toi ».

Protagoras pense donc que les choses n'existent pas en elles-mêmes et par elles-mêmes, mais que leur existence ou leur façon d'être est fonction de ce que chaque homme sent à leur égard. Et étant donné que différents hommes sentent différemment et de plus que « même pas à toi-même n'apparaît la même chose, du fait que toi-même à aucun moment tu n'es semblable à toi-même », οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταὐτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν (154a7-8), les choses existent seulement pour chaque homme. Cela implique que les choses existent ou apparaissent de plusieurs façons et non pas d'une manière unique.

Protagoras soutient par exemple en 334b du *Protagoras* que le bien « est quelque chose de si varié et qui prend tant de formes », ποικίλον τί ἐστιν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν (334b6-7), ce qui laisse entendre que dans son esprit, le bien ne possède pas une forme unique, mais plusieurs. Il prend l'exemple de l'huile pour

expliquer combien elle peut être bonne du point de vue du soin de la peau et nuisible en ce qui concerne la santé.

> Et le bien est quelque chose de si varié et qui prend tant de formes que, même chez l'homme, ce qui est bon pour lui à l'extérieur de son corps est extrêmement nocif à l'intérieur ;
>
> Οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστιν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος ἀγαθόν ἐστιν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταὐτὸν τοῦτο κάκιστον· (334b6-c2)

L'exemple en 327c est aussi très pertinent concernant la pensée de Protagoras dans le dialogue éponyme. Il soutient dans son discours devant Socrate que celui qui paraît injuste du point de vue des lois et de la société, ὅστις σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων (327c5-6) est juste, δίκαιον αὐτὸν εἶναι (327c6) si on le compare à un Barbare qui n'a point connaissance de la justice et des systèmes politiques, μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι (327d1-2).

Le fait que, selon l'interprétation de Socrate de la thèse de Protagoras, « cet « il apparaît » se confond bien avec en avoir la sensation », Τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν (152b11) et cela aussi longtemps qu'il tente de connaître les choses par les sens, nous paraît intéressant et significatif pour souligner les carences de la thèse de la science comme sensation. Selon une inférence très simple, si la science est la sensation et la sensation l'apparence, alors nous pouvons en déduire que la science de Protagoras doit être l'apparence. Ce qui apparaît bon à chacun, c'est cela qu'en général les gens poursuivent comme bien, un bien apparent qui risque de se révéler mauvais quand on s'y attend le moins... La notion d'apparence permet de parvenir à une meilleure compréhension du problème moral que pose la théorie de la science de Protagoras ; c'est d'ailleurs par ce biais que Socrate la critique tout en lui apportant des améliorations salutaires.

En 356c du *Protagoras*, Socrate avertit des inconvénients de la puissance des apparences, ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις (356d4) et commence ainsi à se détacher de la stricte ligne de Protagoras tout en lui proposant une méthode plus élaborée pour mesurer les conséquences d'un acte. Il lui oppose l'argument de l'erreur d'appréciation que la mesure devra corriger. Chez Protagoras, si ce qui semble bon est bon, etc., il n'y a pas d'écart entre l'apparence et la réalité qui permettrait une erreur sur la réalité. En se basant sur l'observation la plus ordinaire des choses, Socrate fait la distinction

quantitative entre voir ou entendre de près, ἐγγύθεν (356c5) et voir ou entendre de loin, πόρρωθεν (356c6). De près, nous voyons et nous entendons les objets ou les sons plus grands et plus forts, μείζω ou μείζους (356c5-8), μεγάλα (356d1) qu'ils ne le sont en réalité, tandis que vus ou entendus de loin, ces mêmes objets et sons nous paraissent plus petits ou plus faibles, ἐλάττω ou σμικρότεραι (356c8), σμικρὰ (356d2) que leurs dimensions réelles.

> « Les mêmes grandeurs vous paraissent, à la vue, plus grandes de près, et plus petites de loin, ou non ? » – Ils diront que oui. « Même chose pour les épaisseurs et les quantités ? Et même des sons équivalents paraissent plus forts de près, et moins forts de loin ? » – Ils en conviendraient.
>
> Φαίνεται ὑμῖν τῇ ὄψει τὰ αὐτὰ μεγέθη ἐγγύθεν μὲν μείζω, πόρρωθεν δὲ ἐλάττω· ἢ οὔ; — Φήσουσιν. — Καὶ τὰ παχέα καὶ τὰ πολλὰ ὡσαύτως ; καὶ αἱ φωναὶ <αἱ> ἴσαι ἐγγύθεν μὲν μείζους, πόρρωθεν δὲ σμικρότεραι ; — Φαῖεν ἄν. (356c5-8)

Cela peut déformer la réalité des plaisirs et des peines que nous devons choisir. La thèse de l'*akrasia* expliquée par Socrate revient à dire :

> L'homme sachant ce qui est plus agréable ou meilleur choisit de faire, καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν (356d2), ce qui est moins agréable puisque ce qui est moins agréable lui a semblé, φαίνεται, plus agréable de près, ἐγγύθεν (356c5).

La puissance des apparences ne recèle pas la stabilité de la science, elle nous égarerait, ἡμᾶς ἐπλάνα (356d5), nous ferait changer, μεταλαμβάνειν (356d6) souvent nos opinions sur les mêmes choses, et regretter après coup nos actions et nos choix, ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν (356d6-7), au cas où nous choisirions un plaisir moins agréable qu'un autre par lequel nous aurions pu mieux assurer le bonheur de notre vie. Au moment où nous devons choisir le plus agréable ou le meilleur, τὸ φάντασμα (356d8) ne suffirait pas pour nous déterminer à faire le bon choix. Nous risquons de surestimer la taille des objets ou leur nombre en les observant de près ou de sous-estimer leur quantité en les regardant de loin. Puisque Socrate conclura que ceux qui se sont trompés en poursuivant le bien sont ignorants, nous devons comprendre qu'il compare implicitement la science à la façon de Protagoras à l'ignorance.

La science mesure des plaisirs et des peines

Puisque « la sauvegarde de la vie vous[164] a paru résider dans le choix correct du plaisir et de la peine », ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα (357a5-7) et puisque bien des gens risquent de tomber dans l'erreur en essayant de déterminer le plaisir le plus grand, Socrate propose une technique de mesure des plaisirs et des peines, proches ou lointains, qui peut apporter de l'exactitude par rapport aux oscillations rencontrées au cours d'une observation ordinaire ; une technique qui montre la vérité en disant précisément si une chose est réellement plus grande qu'une autre et pas seulement si elle apparaît plus grande[165].

Dans ce dialogue, Protagoras reconnaît cette science mesure et trouve un sentiment commun avec Socrate. En 351c-d déjà, Protagoras se montrait sceptique quant à accorder à Socrate que tout plaisir est bon et ses réticences pouvaient être de nature morale, se rapportant plutôt aux conséquences fâcheuses d'un plaisir et non pas au plaisir en lui-même :

> Je ne sais pas, Socrate, dit-il, si ma réponse doit être aussi simple que ta question, et si je dois te répondre que tout ce qui est agréable est bon, et que tout ce qui est désagréable est mauvais : en ne tenant pas seulement compte de la réponse que je dois te faire maintenant, mais aussi de toute mon existence, il me semble plus sûr, pour moi, de te répondre qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, qu'il y a, à l'inverse, des choses désagréables qui ne sont pas mauvaises, alors que d'autres le sont, et, en troisième lieu, qu'il y a des choses neutres, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises.
>
> Οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἁπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς, εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστὶν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθά ἐστιν ἅπαντα καὶ τὰ ἀνιαρὰ κακά· ἀλλά μοι δοκεῖ οὐ μόνον πρὸς τὴν νῦν ἀπόκρισιν ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά, ἔστι δ' αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακά, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά. (351c7-d7)

[164] Dans le texte grec : « nous », ἡμῖν.

[165] Selon JOUËT-PASTRÉ (2018), qui cite aussi S. Delcomminette et son ouvrage sur *Le Philèbe de Platon* paru en 2006, nous devons identifier la science mesure des plaisirs et des peines à la dialectique : « Socrate ne se prononce pas sur l'identité de cet art et de cette science, il reporte la question à plus tard. Mais rien n'empêche de penser que c'est la dialectique qui seule peut saisir une chose dans sa réalité, ou de dire, plus justement, que dans le contexte polémique de la critique de Protagoras, cette métrétique est avant tout mathématique et sera articulée avec la dialectique. » (p. 34)

Après que Protagoras a exprimé ses réticences à accepter que le plaisir est bon, Socrate l'interroge tout de suite sur la science : comment est-il possible qu'il pense et soutienne haut et fort que la science est le plaisir et qu'il avance maintenant que le plaisir peut être autre chose que le bien ? C'est pourtant cette concession intermédiaire de Protagoras, que le plaisir est parfois mauvais, qui avait ouvert l'analyse de la dimension morale du plaisir et permis d'introduire la notion de science mesure des plaisirs et des peines, en dépit de l'effort apparent de Socrate de faire accepter à Protagoras que le plaisir en lui-même est bon.

À la fin, ils sont d'accord que (1) le plaisir est bon et (2) qu'il ne faut pas s'en tenir aux apparences, mais faire les bons calculs et mettre les plaisirs et les peines en balance pour voir quel plaisir pèse le plus lourd et le choisir de cette manière, ce qui éviterait de se tromper et de vivre dans la peine. Ce n'est pas le bien prévu pour ceux qui s'adonnent à la philosophie, bien pris en lui-même dans la *République*, mais réservé aux philosophes puisqu'il nécessitera une préparation spéciale.

Nous avons dit plus haut qu'on pourrait supposer que Socrate a eu l'intention de confronter Protagoras à une opinion (la thèse de l'*akrasia*) qui, si elle se montrait vraie, détruirait son système. – Avec sa théorie de la science, que peut-il répondre à l'objection de l'*akrasia* ? Mais Protagoras a des réponses. Finalement, le dialogue est consacré à Protagoras, Socrate améliore uniquement son système, il le défend en fin de compte. Protagoras peut répondre à ces accusations que l'*akrasia* comme phénomène contredirait son système. Il doit seulement accepter qu'il ne faut pas suivre les oscillations de l'apparence. Mais si Socrate accepte cette prémisse, la thèse de la science comme sensation, il n'accepte par contre pas la futilité de l'apparence. Sensation mesurée, oui. Non pas pour la connaissance, mais pour le comportement moral. La thèse de la science comme apparence échoue dans le domaine moral.

La notion faible de science

La notion de « science » à l'œuvre dans le *Protagoras* ne prévoit pas la recherche du Bien en lui-même, activité qui sera réservée aux gardiens philosophes de la cité idéale dans la *République*. La notion de science sur laquelle Socrate prend appui dans ses démonstrations contre l'opinion commune vise à la réalisation d'un

bien qui se résume à un plaisir, le meilleur envisagé. Cette notion de science mesure se construit sur la base de la théorie de la science de Protagoras et tente de remédier à ses défaillances morales. Rien d'étonnant, car l'interlocuteur de Socrate dans ce dialogue est Protagoras lui-même, dont la théorie de la science a les sensations pour fondements. Eugène Dupréel abonde dans le même sens dans son chapitre sur la maxime « nul ne fait le mal de plein gré ». Il écrit à propos du passage 353c-354a : « On le voit, Socrate affecte de donner ces idées comme venant de Protagoras aussi bien que de lui-même. Protagoras approuve sans aucune réserve, on dirait même avec enthousiasme, tout ce que Socrate avance à l'appui de sa théorie. Il se pourrait donc que l'hédonisme vînt de Protagoras… »[166]. Avec la réserve que Dupréel ne détache pas du contexte ce qui appartient exactement à Protagoras, mais lui attribue la doctrine hédoniste en entier, y compris la conception de la science apte à mesurer les plaisirs, qui paraît tout de même façonnée par Socrate. G. Vlastos, par contre, selon Evelyne Méron, « s'étonne parfois de ne trouver aucune mention exacte des doctrines connues par ailleurs de Protagoras »[167], à part l'allusion à la science comme apparence, et Evelyne Méron abonde dans le même sens. « Protagoras joue dans le dialogue de Platon le rôle d'un porte-parole pour des opinions à la mode »[168], considère-t-elle, « le porte-parole de toute une société »[169]. À notre avis, c'est la théorie de la science de Protagoras que Socrate oppose à l'opinion commune en ce qui concerne l'*akrasia* et sa propre théorie de la science mesure des plaisirs et des peines remédie aux défaillances morales constatées[170].

C'est pourquoi nous proposons une notion faible de science pour caractériser les diverses facettes de la science que Socrate véhicule dans le *Protagoras* et qui se basent sur une approche mathématique du sensible qui calcule les sensations en veillant à maximiser l'agrégat des plaisirs diminué de celui des peines.

La notion de science dans une perspective protagoréenne se base sur ce qu'il nous semble bon de F (faire quelque chose), et nous avons vu que s'en remettre à

[166] DUPRÉEL (1922), p. 123.
[167] MÉRON (1979), p. 144.
[168] MÉRON (1979), p. 147.
[169] MÉRON (1979), p. 148.
[170] Socrate croit-il réellement à cette définition de la science ou y recourt-il intentionnellement pour faire une faveur à Protagoras, pour que celui-ci admette facilement ses arguments ? Le problème si controversé de savoir si Socrate y adhère en partie et s'il est de ce fait « hédoniste », du moins dans ce dialogue, ne trouve pas de solution conclusive.

l'apparence de F peut induire en erreur. La science mesure des plaisirs et des peines se base sur le résultat des calculs effectués concernant les plaisirs les meilleurs et recèle de ce fait une précision pseudo-mathématique.

Si l'agent sait (après avoir calculé les sensations présentes et futures) qu'il est bien pour lui de F,

Alors, il est bien pour lui de F.

Le schéma de l'action gouvernée par la science mesure des plaisirs et des peines est simple :

La science : L'agent sait, après avoir mis en balance les plaisirs présents et futurs et les peines présentes et futures, quel plaisir il va poursuivre.

Le pouvoir : Il peut poursuivre le plaisir qu'il considère comme meilleur que d'autres.

Vouloir : Il veut poursuivre le meilleur plaisir et rien que celui-là.

L'action : Il poursuit le plaisir qu'il considère comme meilleur que d'autres.

Hekôn ou *akôn* : Il atteint ce plaisir *hekôn*.

F se révèle mauvais ou moins bon que le résultat escompté du calcul des plaisirs, si l'agent finit par faire de mauvaises actions, alors

il est possible qu'il ait mal mesuré le bien qu'il y a pour lui de F, qu'il l'a mal comparé à d'autres biens supérieurs qui lui étaient aussi accessibles, mais qui ne pouvaient pas être recherchés en même temps que le bien de F (biens incompatibles).

Comme il s'agit de mesurer le sensible qui n'est pas stable, éternel, immuable, la science mesure des plaisirs et des peines proposée par Socrate dans le but de ne pas se tromper sur F ne garantit pas l'exactitude, la fiabilité de F. F peut toujours comporter des erreurs et peut entraîner des conséquences désagréables. Alors,

il est possible que le bien que l'agent a mesuré avant d'agir ne comporte plus le même degré de bonheur, à cause du temps par exemple.

Par cette science, nous atteignons le bien, mais pas le plus grand bien. À ce titre aussi, elle est faible. Cette science faible a quelque chose de la faillibilité imputée en général à l'opinion. Avoir la notion faible de science, c'est utiliser le nom de « science » même pour des opinions sur le bien qui comportent des erreurs de mesure. Il faut rappeler qu'en 358b-c, Socrate introduit la croyance et amène ainsi la notion de science à un rang inférieur, donc faible. On peut tomber juste, mais conjecturer reste une science faible.

Dans le débat entre « science » et « plaisir » comme sources possibles de toutes nos actions, nous devons, en ce qui concerne Socrate, rejeter cette double possibilité et ne retenir qu'une seule cause, en l'espèce « la science » du bien comme plaisir, la seule possibilité de se tromper venant d'autre part de l'incapacité de choisir entre ce qui est agréable et ce qui est désagréable, et par conséquent entre ce qui est meilleur et ce qui est mauvais. La sensation peut nous tromper dans la réalisation du bien.

CHAPITRE VI

L'ARGUMENTATION DE SOCRATE CONTRE LA POSITION DE *HOI POLLOI*

Nous pouvons résumer ainsi les deux dimensions de l'expérience de l'*akrasia* décrite par la foule dans le *Protagoras*, très importantes pour la suite : ils savent ce qui est meilleur d'une part, et d'autre part ils font des actions mauvaises. L'étonnement de Socrate vient du fait qu'il considère que l'opinion commune suggère que ceux-là *veulent* faire des actions mauvaises, ce qui va à l'encontre de la thèse : « nul ne fait le mal de plein gré ». Car, apparemment, si l'homme connaît le bien et le mal, on peut envisager, techniquement, qu'il veuille faire quelque chose de mal. Et s'il ne veut pas faire ce qui est meilleur, il ne lui reste à vouloir que ce qui est moins bien. Il pécherait de plein gré, en attendant la punition, ou le mal à venir si l'on pense qu'il y aurait des conséquences négatives, ou éventuellement le pardon. Nous considérons que l'opinion commune n'affirme pas que l'homme veut faire sciemment, dans les affaires morales, quelque chose de moins bien que ce qui est le meilleur, τὰ βέλτιστα, mais qu'il le fait malgré soi, en étant vaincu par le plaisir.

Ce chapitre étudie les arguments de Socrate contre la thèse de la possibilité de l'*akrasia*, dans le *Protagoras*, 352e-358d[171]. Il s'agit d'examiner s'il est possible d'agir contre sa propre science de ce qu'il est préférable de faire, de vouloir faire le mal dans le domaine moral, voire de faire le mal en étant vaincu par le plaisir, donc par un autre ressort que la science. Nous devons partir de la prémisse que selon Socrate, l'*akrasia* suppose que l'agent veut faire le mal par l'intermédiaire d'un nouveau ressort, le plaisir. Les explications de Socrate dans le *Protagoras*, bien particulières, se détachent nettement de celles de Platon dans la *République* et de celles de ses successeurs, l'Apôtre Paul ou les textes médiévaux.

Socrate explique, à partir de 352e4-353a2, le phénomène postulé par la foule, tout en le réinterprétant ; nous l'avons déjà dit, il reformule l'*akrasia* avant de la réfuter

[171] Ce que LEFEBVRE (2007), p. 45, appelle « la section finale (351b-358d) », et KLOSKO (1980), p.307–322, « le cinquième argument ».

et la réfute sous le sens qu'il lui donne, afin de montrer que nous ne faisons que le bien de notre plein gré dans le domaine moral (nous ne voulons que le bien) :

> Allez ! Essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs, à ce qu'ils disent, et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, alors qu'ils le connaissent.
>
> Ἴθι δὴ μετ' ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὅ ἐστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὅ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκειν γε αὐτά. (352e5-353a2)

LES PRÉMISSES DE LA RÉFUTATION DE L'*AKRASIA*

L'agréable n'est pas toujours bon

Socrate avait anticipé la réfutation de la possibilité de l'*akrasia* en 351b et suiv., avant même de parler de l'*akrasia*. Ce qu'il se propose dans un premier temps est une reprise de 351e : poser la prémisse que « ce qui est agréable » en soi n'est pas « mauvais » et que donc le plaisir, auquel participe tout ce qui est agréable, est un bien[172].

> N'appelles-tu pas agréable, dis-je, ce qui participe du plaisir ou qui produit du plaisir ?
>
> Ἡδέα δὲ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, οὐ τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν; (351d7-e1)

Cela dans le but de démontrer que le plaisir n'est pas un ressort indépendant de l'action, qu'il est issu de la science et qu'il n'est pas naturellement lié au mal ainsi que l'opinion commune le suppose[173]. Qu'il est donc impropre de dire que nous pouvons nous laisser vaincre par le plaisir. C'est le point que Socrate et Protagoras s'apprêtent à examiner en 351e ; la voie qu'ils empruntent pour l'éclaircir passe par l'examen de la science et la présentation des deux opinions à ce sujet. Cet examen

[172] Comme nous ne pouvons pas généraliser, nous adoptons, comme d'autres critiques, la formule « un bien » et non pas « le bien ».
[173] CARONE (2001) : « According to Penner, for Socrates all desires are rational in the sense that they are all desires for what the agent believes to be best, whether or not he is mistaken about it. » (p. 116)

permet de démontrer que le plaisir est un bien[174] et d'arriver à une thèse générale selon le principe exposé en 352a en faisant appel à une analogie médicale :

> Allez, découvre-moi ta poitrine, et montre-moi ton dos, afin que je puisse mieux t'examiner.
>
> « Ἴθι δή μοι ἀποκαλύψας καὶ τὰ στήθη καὶ τὸ μετάφρενον ἐπίδειξον, ἵνα ἐπισκέψωμαι σαφέστερον » (352a4-6)

Socrate se sert de cette image pour justifier l'examen des thèmes du plaisir (correspondant à l'inspection du visage et des mains) et de la science (correspondant à l'examen physique complet[175]). Les passages qui suivent se concentrent sur ces deux objectifs :

1. La « position sur ce qui est bon et ce qui est agréable » (352a)
2. La « position à l'égard de la science » (352b)

La première position fait partie intégrante de la deuxième. La séparation de la problématique en ces deux positions est due aux opinions contradictoires avancées par Protagoras lui-même.

Protagoras ne semble pas cohérent. Il partage en même temps l'avis de la plupart des hommes, puisqu'il croit « qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes » (351d, cf. aussi 351c)[176], et l'avis de Socrate, puisqu'il affirme que « le savoir et la science sont ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines » (352d). Socrate relève cette incohérence en rapportant l'opinion de la plupart des hommes autour du phénomène postulé de l'*akrasia*. Ceux-là croient que 1. (a) *l'on sait ce qui est meilleur*, (b) *l'on peut faire ce que l'on sait être le meilleur*, (c) *l'on ne veut pas faire ce que l'on sait être le meilleur*, mais (d) *l'on « se laisse vaincre par le plaisir »*

---

[174] En supposant aux fondements de sa démonstration la thèse de la science comme sensation.
[175] Selon TAYLOR (2002), p. 171.
[176] Selon TAYLOR (2002), la position de Protagoras n'est pas nécessairement incohérente avec la pensée de Socrate, si par mauvais plaisirs Protagoras entend comme Socrate les plaisirs dont les conséquences désagréables dépassent en quantité le plaisir du moment, ou inversement quant aux bons désagréments immédiats (p. 171). Mais selon nous, la position de Protagoras sur ce qui est bon et ce qui est agréable ne prend pas en considération dans un premier temps les explications et les détails que Socrate apporte par la suite, dont les tenants de l'opinion commune bénéficieront aussi et qu'eux aussi finiront par admettre. Sinon, si l'on pose d'emblée la prémisse sur le bon et l'agréable telle qu'expliquée par Socrate à partir de 353c, la thèse de l'*akrasia* tiendrait aussi : vaincus par un plaisir momentané, nous faisons une action dont les conséquences seront nuisibles à l'avenir… Il est clair selon 351c-d que Protagoras n'admet pas à ce moment de l'analyse que le plaisir est le bien, et c'est justement sous cette forme qu'il doit admettre cette prémisse, comme les tenants de l'opinion commune, pour obtenir une thèse complètement cohérente.

(353a) et (e) *l'on agit contrairement à ce que l'on sait être le meilleur* et que 2. *ce qui est agréable est mauvais*. La thèse que Socrate s'apprête à démontrer soutient que *l'agréable en soi n'est pas mauvais*, donc que *l'agréable s'identifie avec le bien* et que la science est forte à l'intérieur de l'âme : *si l'on sait distinguer entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, l'on ne voudra jamais faire de mauvaises actions dans le domaine moral ; la science est un secours suffisant pour l'homme.* « … if one possesses knowledge of what is good and bad one invariably acts on it »[177]. Cela revient à dire que Socrate doit amener Protagoras à admettre que l'agréable est bon et réfuter complètement l'opinion populaire, y compris sous sa forme révisée par Socrate qui soutient que l'agent veut faire le mal. La thèse de Socrate qui conclut ses explications pourra s'énoncer ainsi : la science est l'unique ressort des actions humaines et elle cherche à atteindre le plaisir, donc des choses agréables qui ne sont pas mauvaises. En un mot, « nul ne veut faire le mal ».

*L'agent veut faire le mal à travers l'*akrasia*, selon Socrate*

À partir de 353c, Socrate réfute l'opinion populaire, sans s'occuper de la cohérence de la position de Protagoras. Il commence par dire à « ces hommes » qui avancent que l'on peut être vaincu par le plaisir, ὑπὸ ἡδονῆς ἡττωμένους, et vouloir faire des actions « à l'encontre du meilleur », διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, qu'ils se trompent totalement :

> Vous avez tort, Messieurs, vous vous trompez.
>
> οὐκ ὀρθῶς λέγετε, ὦ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ψεύδεσθε. (353a2-3)

Les tenants de l'opinion commune demandent en 353a3-6, demande réitérée en 353c1-2 : si nous n'avons pas bien parlé de τὸ πάθημα (en l'espèce, l'*akrasia* postulée), alors qu'est-il, comment faut-il en parler ? Pour expliquer le phénomène, Socrate doit donner certaines précisions. Ainsi que nous l'avons signalé lors de l'analyse de l'*akrasia* telle que formulée par l'opinion populaire, celle-ci dit seulement que bien des gens ne font pas ce qui est meilleur. Ce qu'ils font était exprimé en 352d-e en ces termes : « mais agissent autrement », ἄλλα πράττειν, ou « on agit de la

[177] TAYLOR (2002), p. 172-173.

sorte » (352e). C'est Socrate qui met en relief, à partir de 353d justement, la nature de ce « tout autre chose » que font ceux qui ne font pas le meilleur.

Socrate propose donc une nouvelle description de τὸ πάθος : sachant que certaines choses sont mauvaises (πονηρά), ils font cependant, ὅμως, les choses mauvaises (πονηρά).

> Car, Messieurs, n'est-ce pas là ce que vous dites dans les circonstances où vous vous laissez vaincre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, parce qu'ils sont agréables, et que vous le faites, alors même que vous savez qu'ils sont mauvais ?
>
> Ἄλλο τι γάρ, ὦ ἄνθρωποι, φατὲ ὑμῖν τοῦτο γίγνεσθαι ἐν τοῖσδε, οἷον πολλάκις ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατούμενοι ἡδέων ὄντων, γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ πράττειν; (353c4-8)

Les tenants de l'opinion commune acceptent cette description (353c8 : « Ils répondraient que oui »). Maintenant on sait ce qu'ils font (quand ils ne font pas le meilleur) : ceux qui, en 352d, ne font pas le meilleur, qu'ils connaissent, font par contre « des actions mauvaises » ; cela ne ressortait pas de 352d. Ce passage introduit un nouvel élément dans la description de l'*akrasia* : les actions que bien des gens font sont « mauvaises », πονηρά. Pour reformuler l'*akrasia* postulée en termes populaires, on peut dire maintenant que les gens font de mauvaises actions parce qu'ils se laissent vaincre par le plaisir ou la peine. « L'*akrasia*, selon l'opinion commune, ce serait être vaincu par le plaisir (ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν : 353c) et alors faire ce qu'on sait être mauvais (πονηρά) »[178], résume Lefebvre.

Par quel principe font-ils les mauvaises choses, c'est la question à laquelle l'opinion commune et Socrate apportent leurs réponses dans ces passages du *Protagoras*. Nous avons déjà exposé la thèse de l'*akrasia* formulée par l'opinion commune. Cette position, telle qu'interprétée par Socrate cette fois, propose un nouveau ressort (vouloir) et un nouveau but des actions humaines. L'opinion populaire avance selon Socrate qu'il y a un autre principe, le plaisir, par lequel l'on veut faire de mauvaises actions. Les phrases suivantes sont maintenant soutenues par l'opinion commune et respectent les deux directions établies au départ :

[178] LEFEBVRE (2007), p. 50.

1. Bien des gens font de mauvaises actions : Socrate laisse entendre que selon les tenants de l'opinion commune, apparemment, nous ne voulons pas uniquement le bien, mais nous voulons parfois faire de mauvaises actions.
2. Le ressort pour faire de mauvaises actions est le plaisir ou la peine (donc, le savoir n'est pas l'unique ressort des actions humaines).

Il n'est pas admissible selon Socrate que ces gens fassent de mauvaises actions de plein gré (ce qui rejoindrait l'hypothèse de Hippias) ; on ne saurait prétendre qu'ils aient voulu faire de mauvaises actions. Socrate ne retient pas le sens d'*akôn* que nous avons décelé dans l'esprit de l'opinion commune, à savoir *par la contrainte du plaisir*, selon lequel l'agent agit mal, malgré soi tout de même, non par ignorance à la manière de Socrate, mais en étant poussé pour ainsi dire malgré soi par un plaisir malfaisant. Socrate interprète cette idée du plaisir malfaisant comme la supposition d'un autre ressort dans l'âme par lequel l'agent se résout à agir mal, ce qui ne concorde pas avec sa théorie de l'âme unitaire et qu'il faut de ce fait réfuter. Ce que Socrate repousse dans ses explications peut s'énoncer ainsi :

Le plaisir est le ressort par lequel l'agent veut et peut agir mal.

Pour réfuter l'existence de l'*akrasia* et défendre sa maxime, Socrate essaye donc de comprendre pourquoi ces gens racontent que les actions qu'ils font sont mauvaises, pourquoi ils les appellent ainsi. Socrate commence par s'intéresser à la qualité des actions de ces gens pour montrer que leurs actions, s'ils les tiennent pour agréables, alors elles sont pensées comme bonnes, et que finalement leurs intentions ne pouvaient être que bonnes au départ, « abstraction faite de ce qui peut en résulter par ailleurs » (351c), comme il vient lui-même d'en convenir. Si c'est le plaisir qu'ils convoitent (même en tant que ressort, comme ils le soutiennent), c'est sûrement pour obtenir des choses agréables qui ne sont pas mauvaises, et non des malheurs et autres choses désagréables.

La question qui suit dans le raisonnement de Socrate tente de savoir en quoi « la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour » sont des actions mauvaises. Les tenants de l'opinion commune disent, à ce stade, que la cause qui rend ces choses blâmables dans la vision populaire est qu'elles sont provoquées par le plaisir. Socrate veut savoir pourquoi ils les considèrent mauvaises quand elles sont, admettons-le

provisoirement, provoquées par le plaisir, pourquoi ils associent le plaisir aux actions mauvaises.

RÉFUTATION DE L'*AKRASIA*

La réponse de Socrate n'explique pas par une analyse philosophique du phénomène pourquoi le plaisir n'est pas nécessairement synonyme de mauvais, parce qu'il pourrait l'être. Elle l'explique et le réfute par le sens populaire des termes. La foule soutient que les actions faites par ces gens sont à la fois mauvaises et agréables : « ils sont agréables », ἡδέων ὄντων, et en même temps « ils sont mauvais », πονηρά ἐστιν (selon la nouvelle description du τὸ πάθος). Dans l'esprit commun, le plaisir est plutôt agréable, selon Socrate, et l'agréable n'est jamais ressenti comme mauvais. Socrate veut montrer que les deux qualités/termes ne peuvent pas s'associer, et cela selon leur propre compréhension, celle de la plupart des gens. En 351c, il avait déjà critiqué l'association de ces notions par la foule :

> Eh quoi, Protagoras ! Tu ne vas pas te mettre toi aussi, comme la plupart des gens, à appeler mauvaises certaines choses agréables, et bonnes certaines choses désagréables ?
>
> Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; Μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἅττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά; (351c2-3)

Dans la suite de son raisonnement, Socrate essaye de montrer simultanément que :

A. Le plaisir est agréable
B. L'agréable n'est pas mauvais
C. Le plaisir n'est pas mauvais, mais au contraire le bien que l'agent poursuit à travers toutes ses actions.

L'agréable n'est pas mauvais

L'association des termes *agréable* et *mauvais* par les tenants de l'opinion commune est à la base de l'erreur de leur thèse et de ce fait la clé de la réfutation socratique ; c'est par là que commence son explication du phénomène. Socrate demande, pour entrer dans le vif du problème :

> « Qu'est-ce qui vous fait dire que ces choses sont mauvaises ? »
>
> Πονηρὰ δὲ αὐτὰ πῇ φατε εἶναι; (353c9)

Il présente une alternative : ces choses sont dites mauvaises ou bien du fait du plaisir qu'apporte l'action dans ses effets immédiats et de son côté intrinsèquement plaisant :

> Le plaisir qu'elles apportent sur le moment, et le fait que chacune d'elles est agréable.
>
> Πότερον ὅτι τὴν ἡδονὴν ταύτην ἐν τῷ παραχρῆμα παρέχει καὶ ἡδύ ἐστιν ἕκαστον αὐτῶν (353d1-2)

ou bien du fait des conséquences ultérieures, τὰ ὕστερον γιγνόμενα, telles que la pauvreté ou la maladie :

> ou bien les maladies, la pauvreté qui en sont les conséquences à venir, ainsi que les nombreux autres effets de ce genre qu'elles provoquent ?
>
> ἢ ὅτι εἰς τὸν ὕστερον χρόνον νόσους τε ποιεῖ καὶ πενίας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ παρασκευάζει ; (353d2-4)

Outre cette alternative, Socrate veut savoir si ces choses seraient encore dites mauvaises si leurs conséquences ultérieures étaient plaisantes :

> Ou bien, si elles n'entraînent aucun de ces désagréments, mais apportent seulement de la joie, peut-il vraiment s'agir de choses mauvaises, quelle que soit la joie qu'elles apportent, et quelle que soit la manière dont elles l'apportent ?
>
> ἢ κἂν εἴ τι τούτων εἰς τὸ ὕστερον μηδὲν παρασκευάζει, χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ἦν, ὅτι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὀπῃοῦν; (353d4-6)

Protagoras répond que ce sont des conséquences ultérieures comme la pauvreté ou la maladie qui justifient la qualification « mauvaises ». « C'est cette deuxième explicitation que Platon nous présente comme devant être retenue par

l'homme ordinaire. »[179] Faut-il comprendre que si elles avaient des conséquences agréables, elles ne seraient pas appelées mauvaises ?

Socrate propose deux exemples (353e3-4) : « rendre malade », νόσους ποιοῦντα, et « rendre pauvre », πενίας ποιοῦντα. Les deux cas instaurent la souffrance (353e4 : ἀνίας ποιεῖ). Le mal de la maladie et de la pauvreté consiste dans la douleur (peine/souffrance) et dans la suppression des plaisirs. En rassemblant ce qui précède, nous pouvons arriver à la conclusion que ces choses sont dites mauvaises du fait de leurs conséquences ultérieures. Nous pouvons imaginer, pour les besoins de l'analyse, un complexe tripartite où le plaisir produit un plaisir immédiat qui provoque par la suite la souffrance et la perte de plaisirs. Faire quelque chose de mauvais, ce serait réaliser un tel complexe tripartite[180].

> Est-ce qu'il ne vous semble pas, Messieurs, comme Protagoras et moi l'affirmons, qu'une chose est mauvaise précisément parce qu'elle produit des désagréments et qu'elle prive d'autres plaisirs ?
>
> Οὐκοῦν φαίνεται, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν, ὥς φαμεν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας, δι' οὐδὲν ἄλλο ταῦτα κακὰ ὄντα ἢ διότι εἰς ἀνίας τε ἀποτελευτᾷ καὶ ἄλλων ἡδονῶν ἀποστερεῖ ; (353e5-354a1)

Face à ce complexe dit mauvais, Socrate recherche la confirmation symétrique, pour les choses considérées comme bonnes et ressenties en même temps comme douloureuses, d'un complexe qu'on peut appeler bon, ἀγαθός. Ces actions, douloureuses dans leurs effets immédiats, sont bonnes puisqu'elles comportent des conséquences plaisantes (354d5-e2). Plus précisément, Socrate prend l'exemple des actions du genre des « exercices du gymnase, des obligations militaires, des traitements médicaux » (354a), caractérisées par « des douleurs et des souffrances extrêmes » (354b) mais qui apportent les conséquences recherchées : santé, bien-être, force, richesse (354a2-b6). Ces peines sont appelées bonnes pour une raison précise :

---

[179] LEFEBVRE (2007), p. 51.

[180] Ce complexe est évidemment provisoire, puisqu'il part de la prémisse, soutenue par les tenants de l'opinion commune, que le plaisir est un ressort de l'action. Lorsque Socrate réfutera la thèse du plaisir comme ressort qui peut nous vaincre, la première donnée du complexe sera remplacée par la science ou l'ignorance, en fonction des conséquences, agréables ou désagréables, de l'action.

> Et ces choses, sont-elles bonnes pour une autre raison que parce qu'elles finissent par donner des plaisirs, qu'elles délivrent et détournent de peines ?[181]
>
> Ταῦτα δὲ ἀγαθά ἐστι δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγάς τε καὶ ἀποτροπάς; (354b5-7)

En fait, Socrate cherche à confirmer la réduction du bien au plaisir, et du plaisir qui apparemment est un mal au complexe mentionné ci-dessus, qui suppose qu'à travers une action plaisante on recueille des conséquences douloureuses, là où évidemment ces conséquences douloureuses l'emportent.

Cette démonstration explique l'erreur que fait Protagoras quand il répond « qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes » (351d) : il ne fait pas de distinction entre l'effet immédiat agréable ou pénible d'une action et les plaisirs ou les peines qui sont les conséquences futures de l'action ; son opinion en 351d est similaire à l'opinion populaire, les deux avancent qu'il y a des choses agréables qui sont mauvaises. Pourtant, en 352e, par rapport à l'*akrasia*, il répond à Socrate que « les hommes, sur ce sujet, comme sur bien d'autres, ont tort » et il n'admet pas qu'on puisse faire des choses mauvaises par le plaisir. La position de Protagoras qui défendait l'existence de plaisirs mauvais est ainsi clarifiée et réfutée, le mal qui selon Protagoras accompagnait certains plaisirs est lié aux conséquences de ces plaisirs et non au plaisir en lui-même[182]. C'est la douleur ou la peine qui en résulte qui rend mauvaises les actions et non leur côté plaisant et agréable.

Le plaisir est le bien

Après que Socrate a montré que les « choses » agréables – que « la plupart des gens » incriminent dans l'*akrasia* postulée – ne sont pas mauvaises pour autant qu'elles apportent seulement du plaisir, qu'elles sont donc au contraire bonnes, la conclusion à laquelle il veut aboutir est que, aux yeux de la foule, le plaisir représente

[181] Cf. aussi *Gorgias*, 507d-e.

[182] Par exemple, la joie envisagée pour elle-même est un mal, est mauvaise, pour cette raison et en considération de ce but : lorsqu'elle prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle comporte à elle seule ou entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu'elle renferme. La souffrance, envisagée pour elle-même, est un bien (ils ont en vue ce but) lorsqu'elle préserve de peines plus grandes que celles qu'elle renferme ou entraîne des plaisirs plus grands que les peines qu'elle occasionne.

le bien que la plupart des gens espèrent atteindre, le but de toutes leurs actions, ainsi qu'il se l'était proposé en 351e :

> Eh bien, ce que je veux dire, lorsque je te demande si ce qui est agréable n'est pas bon en tant qu'il est agréable, revient à te demander si le plaisir lui-même n'est pas bon.
>
> Τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν. (351e1-3)

Socrate pose alors la question essentielle pour sa réfutation : Vous poursuivez donc le plaisir comme un bien (quelque chose de bon, le bien) et vous fuyez la peine comme un mal (quelque chose de mauvais, le mal) ?[183] Les tenants de l'opinion commune admettent cette conclusion. Tout compte fait, le plaisir et la douleur sont les seuls critères qu'ils prennent en compte pour déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais (354b-e). La peine est donc un mal et le plaisir un bien. En 355a, Socrate commute les termes, c'est maintenant le bien qui est le plaisir, compris selon Taylor[184] comme « the predominance of pleasure over pain in one's life as a whole », et le mal qui est le désagrément, donc il suffit de mener une vie agréable, dépourvue de peine. « These lines give the most precise statement of the hedonistic position of the common man. »[185], soutient Taylor.

Ainsi, concernant la « position sur ce qui est bon et ce qui est agréable » (352a), premier point que Socrate veut vérifier pour estimer la position de Protagoras et réfuter la possibilité de l'*akrasia*, les tenants de l'opinion commune finissent par admettre ceci :

> Les choses agréables sont bonnes. (Nous ne faisons pas de mauvaises actions si ces actions sont agréables en elles-mêmes, c'est-à-dire si elles n'entraînent aucun désagrément par la suite, si elles remplissent le but qui est un plaisir.) Ce qui revient à dire que le plaisir est un bien.

[183] Cf. aussi 351e.
[184] TAYLOR (2002), p. 179.
[185] TAYLOR (2002), p. 178. Ces phrases pourraient nous permettre de soutenir par la suite que le plaisir est l'unique bien ou le bien suprême, mais nous allons revenir sur cette dimension du problème.

Confrontation entre la thèse « le plaisir est le bien » et la thèse « le plaisir est un ressort de l'action »

Il reste à rejeter la « position à l'égard de la science » des tenants de l'opinion commune et à les convaincre que la science est seule chargée d'initier l'action. Pour démontrer que le plaisir n'est pas un ressort de l'action, Socrate tire les conclusions absurdes qui combinent le premier point désormais admis par l'opinion commune, que « les choses agréables sont bonnes », donc que *le plaisir et le bien sont identiques*, et le deuxième point que l'opinion commune soutient encore dans sa thèse de l'*akrasia*, que « le plaisir est un ressort de l'action ». Admettre en même temps que « les choses agréables sont bonnes » et que « le plaisir est un ressort de l'action » mène à une thèse impossible à soutenir. Il faut que l'opinion commune renonce aussi à admettre que l'on peut agir par le plaisir, pour ne pas tomber dans le ridicule, en un mot il faut rejeter en entier la thèse de l'*akrasia*. À ce stade de sa réfutation, Socrate réussit à démontrer que le plaisir n'est pas un ressort par lequel l'agent veut et peut agir mal. Le plaisir, qui est le bien, demeure, à la suite des réfutations déjà admises de part et d'autre, le ressort par lequel l'agent cherche le bien sous la forme d'un plaisir qui est agréable en soi, ce qui est en quelque sorte tautologique, mais aide à réfuter l'existence du plaisir en tant que ressort de l'action. Il est évidemment envisageable que par la science l'on cherche à accéder encore et encore à la science, mais si l'on n'y accède pas, c'est que la science était défectueuse. Comment expliquer en revanche la situation où l'agent qui agit soi-disant par le plaisir, qui n'est à ce stade pas encore réfuté, finit par produire une action qui comporte des conséquences négatives ? Dans cette situation, le plaisir, qui est le bien, produit une action aux conséquences négatives. Peut-on dire que le plaisir était défectueux ? Comment y remédier ?

Le passage 355c1-d3 comporte un dialogue dans le dialogue. La substituabilité des termes a été reconnue : bon/agréable, mauvais/pénible, chacun de ces couples de termes se compose de deux mots désignant la même chose. On part de la formulation « sur ce qu'on fait » : « l'homme, qui sait que le mal est mauvais, le fait pourtant », ce qu'il sait être mauvais donc, Γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ ποιεῖ (355c1-2). On demande : « pourquoi ? ». On répond : « parce qu'il se laisse vaincre », Ἡττώμενος (355c3). On demande derechef : « vaincu par

quoi ? », « Ὑπὸ τοῦ; » (355c3-4). On ne peut pas répondre : « par le plaisir », ὑπὸ μὲν ἡδονῆς. Car à « le plaisir », on est en droit de substituer « le bien », Τοῦ ἀγαθοῦ. On arrive à la formulation : l'homme, sachant que le mal est mal, fait le mal, vaincu qu'il est par le bien, Ἦ γελοῖον λέγετε πρᾶγμα, εἰ πράττει τις κακά, γιγνώσκων ὅτι κακά ἐστιν, οὐ δέον αὐτὸν πράττειν, ἡττώμενος ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν, (355d1-3), « quelqu'un agit mal, en sachant que c'est mal, et qu'il ne devrait pas le faire, parce qu'il se laisse alors vaincre par le bien ! » Klosko et Taylor notent que « This is the only substitution necessary for Socrates' refutation of the many's view of *akrasia*. »[186] Socrate insiste plusieurs fois sur l'absurdité de cette formule (pourtant légitimement construite) : comment peut-on dire que certes on est vaincu par le bien, mais que cependant on fait quand même le mal ? Lefebvre écrit : « La reformulation, effectivement permise par l'hédonisme, moyennant un usage plutôt rigide de la langue, est immédiatement choquante, mais il est moins facile d'identifier exactement les germes de son ridicule : mentionnons l'expression « être vaincu par le bien », comme si le bien n'était pas ce à quoi l'on aspire et ce que l'on recherche de son plein gré ; la notion de bien indigne ; et la suggestion selon laquelle il est possible de mal faire en raison d'une force du bien. »[187]

Le sens que Socrate utilise ici pour faire ressortir l'absurdité de la thèse de l'*akrasia* est, selon Taylor, celui du bien « identified, not with its pleasantness, but with its contribution to a life in which pleasure predominates » ; il utilise donc « extended senses of « pleasant » and « unpleasant », viz. « pleasant » = « contributing to a life in which pleasure predominates over pain » and « unpleasant »=« contributing to a life in which pain predominates over pleasure »[188]. Sinon, cette démonstration ne serait pas tout à fait pertinente, puisque les couples de termes ne comportent pas des termes absolument identiques si l'on considère leurs sens à court terme et à long terme, que Socrate met en évidence dans ses démonstrations. Nous avons vu que le plaisir n'est pas toujours bon s'il produit des conséquences désagréables. Dans ce cas, l'homme vaincu par « (short-term) pleasure with painful consequences » fait effectivement de mauvaises actions en étant vaincu par le plaisir à court terme. La même action est

[186] KLOSKO (1980), p. 314.
[187] LEFEBVRE (2007), p. 54.
[188] TAYLOR (2002), p. 180.

tantôt bonne, si on la regarde du point de vue du plaisir momentané, tantôt mauvaise, si on la regarde du point de vue de ses conséquences négatives.

Socrate insiste sur le ridicule de la thèse de l'opinion commune et répète l'exercice avec l'agréable et le pénible. On arrive à la formulation « l'homme, sachant que le pénible est pénible, fait le pénible, vaincu qu'il est par l'agréable, alors que cet agréable ne méritait pas de l'emporter ». Cette formulation présuppose aussi la détermination quantitative des plaisirs et des peines (355e5-356a3).

Déficience dans la mesure des plaisirs et des peines

Dans la suite, Socrate veut extraire de cette formule ce qu'elle continue de porter comme sens légitime (vu la substitution légitime) sous l'enveloppe absurde. Socrate place son interlocuteur devant une alternative : ce bien par lequel l'homme est vaincu, méritait-il ou non de vaincre ? Puisque l'homme a fait le mal, une seule réponse est possible, à savoir que ce bien, dans ces circonstances, ne méritait pas de l'emporter (355d3-6). Sinon, s'il le méritait, l'homme n'aurait pas, dans ces circonstances, fait le mal :

> sinon, celui dont nous disons qu'il se laisse vaincre par les plaisirs ne commettrait pas de faute.
>
> οὐ γὰρ ἂν ἐξημάρτανεν ὅν φαμεν ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν (355d5-6)

Il y a donc ce que l'homme a fait, avec le bien par lequel il a été vaincu, et le mal que comporte (qu'entraîne) l'action accomplie. Socrate demande comment confronter l'un et l'autre. Par quels moyens constater que l'action, tout en étant « ordonnée » au bien, est finalement mauvaise ? (355d7-8) La seule réponse possible : par le plus et le moins qu'il y a dans l'un et dans l'autre, plus et moins de bien, plus et moins de mal (355d8-e2). Lorsque l'on fait ce que l'on sait être mauvais, l'on fait ce dont l'on sait qu'il apportera plus de peine à l'avenir que de plaisir immédiat, l'on est par conséquent vaincu par ce plaisir immédiat qui ne méritait pas de l'emporter. Par exemple, un mal immédiat, comme un remède pénible à prendre, qui entraîne des conséquences heureuses, comme la santé, mérite de l'emporter sur un bien précaire, comme ne pas goûter au remède, qui entraînera sans doute des conséquences malheureuses. Il est évident selon ce dernier cas qu'un bien/plaisir précaire, qui peut

entraîner de mauvaises conséquences plus grandes que le plaisir immédiat, ne mérite pas de l'emporter. Il arrive ainsi qu'il y ait « de « choses bonnes » ayant « moins de valeur que les mauvaises » »[189], ainsi que Lefebvre le fait remarquer : « Ainsi va s'introduire dans le *Protagoras*, pour la première fois avec une certaine précision, l'idée selon laquelle des critères quantitatifs peuvent rendre raison de la prise de décision. »[190] Les plaisirs et les peines qui méritent ou non de vaincre sont fonction de la quantité dans laquelle ils se présentent. R. Hackforth résume ainsi ces conclusions : « Briefly, the doctrine is that, while we cannot choose anything but pleasure, goodness consists in choosing on every occasion that alternative amongst possible actions which will in the long run produce the greatest balance of pleasure over pain. »[191] On arrive à une nouvelle description du phénomène :

> L'homme a pris, à la place d'un bien plus petit, un mal plus grand. (Cf. 355e2-4)

Le plaisir par lequel on est vaincu est un bien moindre que le bien que l'on aurait obtenu si l'on avait fait ce qui est mieux. Ainsi, selon Lefebvre, « la supposée absence de maîtrise de soi consiste à se tromper sur la quantité relative de bien, il vaut mieux dire de plaisir, promise par une option ; à choisir le plus grand apparent (cela se révélera être des maux, il vaut mieux dire un déplaisir), au lieu de ce qui apparaît plus petit (lequel se serait révélé plus plaisant) »[192]. Les différences sont donc uniquement quantitatives.

La notion de « choix »

Klosko attire l'attention sur l'utilisation en 355e2-3 du verbe « choisir » (« ce que vous appelez se laisser vaincre, c'est choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits » : ὅτι τὸ ἡττᾶσθαι τοῦτο λέγετε, ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν), qui « here refers to an intentional act on the part of the agent, and not to any process of receiving goods apart from his intentions »[193]. Dans ces passages, le

[189] LEFEBVRE (2007), p. 55.
[190] LEFEBVRE (2007), p. 55.
[191] HACKFORTH (1928), p. 40.
[192] LEFEBVRE (2007), p. 56.
[193] KLOSKO (1980), p. 315.

phénomène appelé « se laisser vaincre » est interprété par Socrate « as a process of making a choice between different amounts of pleasure »[194], donc comme un choix, mauvais de toute évidence, de la part de l'agent ; c'est en faisant état de la réalité de ce choix que Socrate exprime l'absurdité du phénomène. Celui-ci peut être interprété dorénavant non pas comme le fait de « se laisser vaincre » mais comme le fait que « he takes fewer good things at the cost of greater evils »[195]. L'agent choisit donc sur la base d'un processus rationnel de pesée ou calcul, plus ou moins bien mené. « Thus, in interpreting being « overcome by pleasure » in this fashion, Socrates depicts an agent in the process of being « driven and dazed by his pleasures » (355a8-b1) as making a paradigmatically rational calculation as to how he can maximize his pleasures ».

Lefebvre, de son côté, adopte l'idée d'un choix de l'acratique, sans commentaires préalables : « il sera alors possible de présenter le comportement réputé acratique comme suscité par le choix d'une conduite moins plaisante ; [...] les principes de l'hédonisme psychologique étant admis, nul ne choisit volontairement le moins plaisant, quelqu'un ne pourrait le choisir que par erreur. »[196] La thèse de l'*akrasia* devient : l'homme sachant ce qui est mieux (plus agréable) à faire choisit de faire autre chose, en l'espèce quelque chose de moins bon (moins agréable) que ce qui est mieux (plus agréable). Cette idée de choisir des plaisirs moins bons que d'autres laisse transparaître l'interprétation socratique du phénomène de l'*akrasia* mise en évidence dès le début de ses explications, comme un phénomène par lequel l'agent veut agir mal.

La reprise de la maxime socratique sous une forme finale en 358c6-d4, puisqu'elle conclut les discussions, reprend la notion de désir par le verbe ἐθέλειν en 358d2 :

> De quoi s'agit-il donc, dis-je, sinon de ce que personne, de son plein gré (trad. pers.), ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il pense être mauvais, et qu'il n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme de vouloir tendre vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers

[194] KLOSKO (1980), p. 316.
[195] KLOSKO (1980), p. 315.
[196] LEFEBVRE (2007), p. 56.

ce qui est bon ; lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre.

Ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἱρεῖσθαι, οὐδεὶς τὸ μεῖζον αἱρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον; (358c6-d4)

Socrate finit ses explications en utilisant les termes dont il s'est servi pour refuser la possibilité de l'*akrasia*. Selon lui, l'*akrasia* signifie que l'agent veut faire de mauvaises actions, c'est ce qu'il est en train de réfuter. Ainsi, il réplique à l'opinion commune que personne en fait ne veut faire de mauvaises actions. Il utilise le verbe ἐθέλειν, que l'opinion commune avait utilisé uniquement pour dire que la plupart des gens ne veulent pas faire ce qui est meilleur, sans pour autant affirmer en plus qu'ils veulent agir mal. C'est Socrate donc qui interprète l'*akrasia* comme disant que l'agent veut agir mal et non qu'il ne veut pas faire ce qui est meilleur.

La science mesure des plaisirs et des peines comme seul ressort des actions

Socrate arrive ainsi à circonscrire le ressort capable de réaliser une vie dominée par le plaisir. Pour évaluer correctement l'action qui apportera le plus grand plaisir futur, l'on doit *savoir* quels plaisirs et quelles peines méritent ou non de l'emporter. Dans le *Protagoras*, le plaisir ne peut pas consstituer un ressort séparé de l'âme, car il a besoin de science. Ce savoir prend, vu les explications antérieures, la forme d'un calcul des plaisirs et des peines (356a3-c3). L'opinion populaire pourrait objecter que sa thèse précise que l'homme vaincu par les plaisirs possède le savoir, mais ne veut pas le suivre et veut faire ce qui apporte moins de plaisir. Ainsi que N. Gulley le note, « this is obviously not equivalent to the conclusion that a person who recognises in any particular situation which pleasures and pains are « worthy » or « unworthy » invariably acts as he ought to act. […] Although Socrates thinks the view reducible to absurdity in its moral psychology, his argument has not in fact succeeded in demonstrating that it is false. »[197] L'absurde réside uniquement dans le fait qu'un tel homme se laisse vaincre par le plaisir, donc par le bien, et qu'en pratique il n'obtient pas le plaisir, mais

[197] GULLEY (1968), p. 104.

de mauvaises choses. La prémisse que *le plaisir et le bien sont identiques* est ainsi essentielle et d'ailleurs suffisante pour réfuter la thèse de l'opinion commune, ainsi que Klosko le précise. On ne peut plus soutenir que c'est par le plaisir que l'on fait des mauvaises actions, ce ressort doit donc être remplacé. Cela rejoint l'interprétation de Terry Penner, qui affirme que la thèse de Socrate exprimée en 352c et concernant la force de la science, « the strength of knowledge », ne doit pas être prise, comme Aristote et d'autres auteurs modernes l'ont fait, comme « a Socratic denial of *akrasia* »[198]. Même si les deux thèses, celle de Socrate et l'objection de l'*akrasia* faite par l'opinion commune, se suivent dans le texte, laissant l'impression de se contredire à quelques passages près, ce n'est pas la thèse de la force de la connaissance qui réfute l'*akrasia*. Socrate démontre que la science, indifféremment de sa nature, forte ou faible, n'a pas de ressort concurrent ; la prémisse que *le plaisir et le bien sont identiques* est l'argument prévu à cet effet.

Socrate réussit à placer le plaisir – qui selon l'opinion commune serait un ressort de l'action – du côté du bien, donc du but de l'action, éliminant ainsi la possibilité qu'il produise lui-même des actions. Norman Gulley, dans *The Philosophy of Socrates*, affirme que le concept de « bien » est défini dans la philosophie de Socrate tantôt comme « fonction », tantôt comme « but » : « Thus the adjective « good » is explained in terms of function or purpose. »[199] Il peut désigner la source d'une action, et dans ce cas il s'identifie avec la vertu ou l'excellence, ou apparaître sous la forme de l'utilité pour faire quelque chose : cela est utile, bénéfique pour... Mais il peut être aussi la fin que l'homme cherche à travers son comportement et ses actes. « Here « good » is used as a term for the end rather than as a term for what is conducive to the end. Socrates, Plato and Aristotle use it in this way when they describe the end of human action substantivally as « the good » (to agathon). »[200] Dans la réfutation par Socrate de la thèse de l'*akrasia*, le bien apparaît justement sous cette forme ; puisqu'il s'identifie au plaisir, celui-ci devient le but recherché par l'opinion commune à travers ses actes.

[198] PENNER (1997), p. 117.
[199] GULLEY (1968), p. 75.
[200] GULLEY (1968), p. 76.

Par la suite, Socrate différencie ce qui est près, se passe sur le moment, et ce qui est loin, se passera par la suite. Puisque des effets de proximité et de distance peuvent affecter l'appréciation des grandeurs – ce qui est petit mais proche risque d'être tenu pour grand, ce qui est grand mais distant, d'être tenu pour petit –, le remède à cette menace, c'est de nouveau l'art de la mesure (356c4-357a5) des plaisirs et des peines, immédiats ou subséquents[201]. Dans ce cas : l'homme choisit ce qui est moins bon, donc moins agréable, puisqu'il choisit le plaisir plus proche dans le temps qui semble plus grand qu'il ne l'est en réalité. Sinon, on serait tenté de choisir un plaisir présent moins significatif, faute de bien voir l'avenir.

> To make this position plausible, remarque Klosko, Socrates proceeds to examine a series of measurement operations (356c4-357c1). He argues that the measurement of certain entities is often difficult, because of the occurrence of errors of perspective (356c4-8). But various arts of measurement can overcome « the power of appearance to deceive ». In the case of pleasure and pain, a special art of measurement would provide this service (356c8-e4, 357a5-b3). Socrates declares that the precise nature of this art need not be discussed at present, for enough has been granted by the many already to allow the completion of the proof at hand. For, Socrates asserts, addressing them, « you have admitted that it is from defect of knowledge that men err, when they do err, in their choice of pleasures and pains – that is, in the choice of good and evil; » and the knowledge they lack is of the art of measurement (357b5-d7)[202].

Socrate arrive enfin à démontrer que la science, sous forme de « science de la mesure » dans ces passages précisément, est l'unique ressort qui permet d'atteindre le plaisir sans aucune suite désagréable[203] : « Ne serait-ce pas une science ? Et ne s'agirait-il pas d'une certaine science de la mesure, puisqu'elle est l'art de l'excès et du défaut ? », Ἆρ' ἂν οὐκ ἐπιστήμη ; Καὶ ἆρ' ἂν οὐ μετρητική τις, ἐπειδήπερ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη; (357a1-2). « Thus the movement of Socrates' argument is

[201] Cf. CARONE (2001) : « In other words, knowledge, by being unfailingly right, gives us access to *what is really good*, as opposed to what appears to be good. Beliefs without knowledge, by contrast, just direct us to an apparent good, that may or may not coincide with the real good. » (p. 112). Carone apporte ces considérations comme arguments pour démontrer que la thèse de la surpuissance de la science selon Socrate ne prend pas en considération l'opinion que l'on peut avoir sur le bien qui n'est qu'une apparence du vrai bien.
[202] KLOSKO (1980), p. 317.
[203] JOUËT-PASTRÉ (2018) : « Le bon calcul consiste donc dans une bonne pesée de l'agréable et du pénible afin d'atteindre le bonheur. Il doit être cause de nos actions, idée qui trouve un écho jusque dans les *Lois* où le calcul des plaisirs, ordonné à un *logos* juste, est mis en avant comme principe d'une vie heureuse. » (p. 32)

from (a) being « overcome » to (b) « choosing » to (c) employing the suitable measuring technique. »[204] En 357b-c, Socrate résume :

> « De quel art et de quelle science il s'agit, c'est ce que nous verrons une autre fois ; mais que ce soit une science, voilà qui me suffit, pour la démonstration que nous devons, Protagoras et moi, donner en réponse à votre question. »
>
> Ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὖθις σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστίν, τοσοῦτον ἐξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἣν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδεῖξαι περὶ ὧν ἤρεσθ' ἡμᾶς. (357b5-8)

En résumé, Socrate démontre et renouvelle à travers ses explications la thèse même de Protagoras, *la science est la sensation*, dont nous avons parlé à propos de la notion de science véhiculée dans le *Protagoras*.

*L'ignorance comme explication de l'*akrasia

Socrate continue sa démonstration en analysant ce qui laisse place tout de même à la production de mauvaises actions, à des actions aux conséquences fâcheuses. Il introduit la dimension de l'ignorance. Ainsi que René Lefebvre le note, l'action faite est incontestablement mauvaise, il faut chercher sa cause : « Il convient de conserver l'expression « faire ce qui est mauvais », parce qu'elle évoque une conduite blâmable, d'où aussi le « être vaincu ». »[205] Le phénomène peut être décrit présentement comme suit : l'homme, ignorant du meilleur, fait le pire. Et non : l'homme, vaincu par le plaisir, fait le pire (357c2-d3). « In order to make this phenomenon consistent with Egoism, he argues that the agent does not choose wrongly knowingly, but does so out of ignorance – as the result of a failure of measurement. »[206] Là où on dit qu'il est vaincu, etc., c'est simplement qu'il ignore qu'il peut faire mieux que ce qu'il fait. Se vaincre (ne pas faire ce qu'il serait plaisant de faire), c'est tenir quelque autre chose pour meilleure (358b3-c6).

> Si donc, dis-je, ce qui est agréable est bon, personne, qui sache ou pense qu'il lui est possible de faire mieux que ce qu'il fait, ne le fait, alors qu'il est en son pouvoir de faire mieux ;

[204] KLOSKO (1980), p. 317.
[205] LEFEBVRE (2007), p. 53.
[206] KLOSKO (1980), p. 317.

Εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω· (358b6-c1)

Ce paragraphe a suscité l'interprétation par N. Gulley de l'utilisation par Socrate du verbe savoir, οἶδα, qui implique « the sure control and stability which knowledge brings to our moral behaviour », à côté du verbe penser ou croire, οἴομαι, qui suppose « the « ups and downs » and the lack of « that stability of conviction so essentiel for moral self-control » which result from having only belief without knowledge. »[207] Les articles de Vlastos et de Gulley s'expriment dans ce sens[208]. Le raisonnement de Gulley est intéressant : il associe le verbe οἴομαι à la pensée qui mène à faire tout de même de mauvaises actions, donc à l'ignorance. Si l'on fait ce qui est mauvais, on le fait en croyant que ce que l'on fait est bien. C'est une définition très intéressante de l'ignorance, qui devient « the positive holding of a false belief »[209]. « The implication here is that a person who acts in ignorance does what he believes to be right »[210] ; et aussi « this ignorance is identifiable with the false belief that it is right to do what is in fact wrong »[211]. L'ignorance, comme la connaissance, ne permet pas de distinguer moralement l'homme qui fait le mauvais choix (qui agit par « false belief » selon Gulley) de celui qui fait le bon choix (qui agit par science), puisque ni l'un ni l'autre ne fait le mal de plein gré. L'homme qui fait de mauvaises actions les fait tout de même de plein gré, en croyant que c'est bien. Ainsi, l'on fait uniquement ce que l'on sait ou croit être bien. « The paradox assumes that any voluntary moral action is either objectively right or objectively wrong. »[212]

[207] GULLEY (1971), p. 118.
[208] GULLEY (1971) : Vlastos pense que « 358b-c is a statement of the thesis that virtue is knowledge, and of nothing more than this. Hence he construes belief in the sense of the assured belief or conviction which belongs to knowledge, and not in the sense of opinion falling short of positive knowledge. » (p. 120) Gulley considère par contre que « Socrate's statement *includes* the thesis that virtue is knowledge, but that it adds the thesis that no one acts contrary to what he believes, without knowing, to be right. The two theses together constitute the paradox that no one does wrong willingly. Thus I construe belief in the sense of opinion which falls short of positive knowledge, and, moreover, as *false* belief (since the thesis that virtue is knowledge leaves no room for true belief in the paradox). » (p. 120) Gulley fait le raisonnement suivant : dans le cas où l'on fait quelque chose de mal, et cela par ignorance selon Socrate, c'est tout de même en croyant que cette chose est bonne. C'est cette ignorance qu'il appelle « false belief ».
[209] GULLEY (1968), p. 106.
[210] GULLEY (1971), p. 121.
[211] GULLEY (1971), p. 121.
[212] GULLEY (1971), p. 122.

La thèse de l'*akrasia* ainsi que formulée en 352d ne contient pas de données totalement pertinentes, donc ne peut pas être démontrée comme telle. On ne choisit pas de faire autre chose que le bien quand on connaît le bien ; si on fait autre chose, c'est qu'on ne connaît pas le bien !

> Car vous avez accordé que c'était à un manque de science qu'il fallait imputer les choix fautifs en matière de plaisirs et de peines (c'est-à-dire de biens et de maux) – et non pas au manque d'une science quelconque, puisque vous avez en outre accordé tout à l'heure qu'il s'agissait de la science de la mesure. Or, une action fautive, dépourvue de science, vous savez très bien vous-mêmes qu'il s'agit d'une action due à l'ignorance. De sorte que voilà ce que c'est, se laisser vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale.
>
> Καὶ γὰρ ὑμεῖς ὡμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδείᾳ ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας - ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαθά τε καὶ κακά - καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἧς τὸ πρόσθεν ἔτι ὡμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθίᾳ πράττεται. Ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη, […]. (357d3-e2)

Avec science, personne ne pèche mais est capable de mesurer ce qu'il vaut la peine de faire. Si l'on pèche, c'est par défaut de science, donc malgré soi. C'est la conclusion de notre passage du *Protagoras*.

> For Socrates will argue that pleasure (352d4-356c3) and fear (358d6-360d9) cannot stop us doing what we know we should and can; … knowledge cannot be overcome by any rival motivation whatsoever.[213]

Nous pouvons affirmer qu'en fait, Socrate ne démontre pas que le plaisir ne peut pas nous arrêter de faire ce que nous savons que nous devrions faire et pouvons faire, que le plaisir ne peut pas l'emporter sur la science, puisqu'il n'admet pas l'existence de ce rival ni d'aucune autre motivation ! Le plaisir n'existe pas en tant que ressort, la science l'emporte par sa singularité. Et comme il n'y a qu'un seul ressort de nos actions, lorsque nous faisons de mauvaises actions, la science n'est même pas encore acquise. Nous sommes totalement incapables d'agir dans l'ignorance. Les explications de Socrate permettent d'aboutir à de nouvelles conclusions sur les qualifications *hekôn* et *akôn* qui recèlent des sens purement philosophiques, disons purement socratiques, auxquels nous consacrons le prochain chapitre.

[213] DENYER (2008), p. 180.

CHAPITRE VII

SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN / AKÔN*

« SPONTANÉMENT » ET « PAR CONTRAINTE »

Hekôn *et* akôn *chez Homère*

Aux origines de la langue grecque, *hekôn* n'est pas toujours implicitement lié à ce qui se fait moyennant la raison, mais est parfois lié à ce que l'agent fait « privé de raison », ce qui nous oblige à le qualifier au premier abord comme ce que l'agent fait… définissons-le comme spontanément ou instinctivement ! C'est ce sens qu'emploie Homère dans l'*Odyssée* quand la déesse Idothée, fille du puissant Protée, demande à Ménélas s'il est privé de raison et retarde de manière *hekôn* son voyage :

> « Étranger, es-tu donc un enfant ou un homme privé de raison ? Retardes-tu volontiers ton voyage ? »
>
> Νήπιός εἰς, ὦ ξεῖνε, λίην τόσον ἠδὲ χαλίφρων,
>
> ἦε ἑκὼν μεθίεις […] ; (4, 371-372)

Ménélas répond dans les mêmes termes :

> « Ô déesse, ce n'est point volontairement que je reste en cette île »
>
> Ἔκ μέν τοι ἐρέω, ἥ τις σύ πέρ ἐσσι θεάων,
>
> ὡς ἐγὼ οὔ τι ἑκὼν κατερύκομαι […] (4, 376-377)

La suite des vers renforce le sens attribué ici au terme *hekôn*, lorsque Ulysse cherche à savoir quelle divinité l'empêche de continuer sa route, ce qui laisse sous-entendre que si ce n'est pas « instinctivement » qu'il demeure là-bas, alors il est peut-être contraint par une divinité à ne pas quitter l'île. De même, aux vers 646-647, Antinoüs insiste pour que Noémon lui dise :

> Si Télémaque s'est emparé de ton navire malgré toi, ou si tu le lui as donné de plein gré quand il t'en a fait lui-même la demande.
>
> ἤ σε βίῃ ἀέκοντος ἀπηύρα νῆα μέλαιναν,

ἦε ἑκών οἱ δῶκας, ἐπεὶ προσπτύξατο μύθῳ […] ; (4, 646-647)

En supposant que Télémaque se serait emparé du navire de Noémon, le sens de *akôn* (qu'on peut postuler ici implicitement par contraste), respectivement ἀέκοντος au vers 646, suggère ici une sorte de contrainte que Noémon a subie, ce qui dévoile simultanément la définition du contraire *hekôn*, comme une action faite spontanément : il le lui a donné de plein gré. L'exemple le plus manifeste se trouve dans l'*Iliade*, 6, au vers 523. Hector reproche à Pâris de s'abandonner *hekôn* à la mollesse, le but visé (la mollesse) n'appartenant pas à la raison, mais au corps :

> Aucun guerrier, s'il est juste, ne pourra blâmer ta valeur, car tu es plein de courage ; mais parfois tu t'abandonnes volontairement à la mollesse, et tu ne veux point combattre.
>
> Δαιμόνι᾽ οὐκ ἄν τίς τοι ἀνὴρ ὃς ἐναίσιμος εἴη
>
> ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι·
>
> ἀλλὰ ἑκὼν μεθιεῖς τε καὶ οὐκ ἐθέλεις· (6, 521-523)

Le contraste entre *hekôn* et *akôn* est ici entre une action spontanée et une action contrainte. L'acception de ces contraires dans ces deux chefs-d'œuvre relève bien plutôt du domaine de l'instinct que de la raison. Lorsque Idothée demande à Ulysse s'il retarde *hekôn* son voyage, en 6, 371 de l'*Odyssée*, elle le compare aussitôt à un enfant qui manque certainement de raison. Dans notre conception philosophique moderne, cette traduction de *hekôn* mènerait vers ce que nous faisons par la spontanéité du désir, contrairement à ce que nous ferions en étant guidés par la raison.

Si nous traduisons la maxime socratique en utilisant ce sens traditionnel, cela nous amène à dire que « nul ne fait le mal spontanément », que c'est notre instinct qui nous pousse à faire le bien en toutes circonstances, affirmation qui a beaucoup de charme à première vue et stipule que l'être humain est, même en dehors de toute éducation, exempt de désirer le mal. Cette acception du mot *hekôn* devient pourtant irrecevable au terme des explications par Socrate du phénomène de l'*akrasia* dans le *Protagoras*. Elle présuppose que nous agissions par les sensations et en étant « privés de raison », ce que Socrate réfute radicalement.

Le mot *hekôn* subit ainsi chez Socrate un changement de sens dont nous voulons élucider la portée, avec une prédilection pour le dialogue de la *République*.

En effet, sur la base de nos analyses précédentes, qui ont abordé diverses facettes du problème (les ressorts de nos actions, le phénomène de l'*akrasia*) et dont les conclusions nous accompagnent dans la compréhension du *hekôn* et du *akôn*, nous sommes en mesure de conclure que dans le *Protagoras* du moins, le critère pour établir ce qui est fait *hekôn* ou *akôn* n'est plus l'instinct, les sensations, mais *ce que l'agent sait au moment où il agit* ou *ce que l'agent ignore au moment où il agit*. Le contraste est impressionnant entre le *Protagoras* et la « tradition » ou l'usage commun : si le sens commun de *hekôn* renvoie à ce qui est fait en tant que « privé de raison », comme Ulysse pendant son voyage initiatique, dans le *Protagoras*, *hekôn* renvoie à ce qui est fait en tant que pourvu de science ! *Akôn* change totalement de registre, ce qui est fait malgré soi n'est plus ce qui est fait de manière contrainte, par une force extérieure, mais ce que l'on fait par soi-même en état d'ignorance.

βουλεύω *ou la délibération chez Homère*

Nous répondrons à l'objection que le monde homérique contient aussi, par le verbe *bouleuein*, les idées de délibération ou de débat et de « décision prise »[214] ou de « décision finale »[215] en vue d'une action. C'est l'objet de l'étude de Françoise Ruzé. Certains vers qu'elle a choisis montrent un rapport direct entre *bouleuein*, le verbe qui signifie « délibérer » ou « méditer », et l'action qui s'ensuit. « Ailleurs, l'accent porte sur la réflexion individuelle ou collective, préalable à toute décision ou à sa réalisation. »[216] Aussi, le verbe prend le sens d'une « pensée qui précède l'action »[217]. Souvent, dans les épopées, les héros méditent ou tiennent conseil lorsqu'ils doivent prendre une décision ensemble, afin d'affronter un ennemi, un piège ou de sauver leurs camarades. Par exemple, en *Iliade,* I, 531, Zeus et Thétis :

> Après cette résolution, ils se séparent.
>
> Τώ γ' ὣς βουλεύσαντε διέτμαγεν·

[214] RUZÉ, p. 33.
[215] RUZÉ, p. 33.
[216] RUZÉ (1997), p. 33.
[217] RUZÉ (1997), n. 49, p. 33.

Dans *l'Odyssée* aussi, le verbe *bouleuein* est employé (dix-sept fois selon Ruzé) avec le même sens de délibération en vue de l'action. Ainsi, en I, 443-444 :

> Là, durant la nuit entière, Télémaque, recouvert de la fine toison des agneaux, réfléchit au voyage que lui conseille Minerve.
>
> Ἔνθ' ὅ γε παννύχιος, κεκαλυμμένος οἰὸς ἀώτῳ,
>
> βούλευε φρεσὶν ἦσιν ὁδόν, τὴν πέφραδ' Ἀθήνη.

Nous remarquons cependant que la délibération homérique n'a pas toujours en vue une opération bienfaisante. Parfois, les héros craignent les résolutions divines… Cela nous ramène étonnamment aux discussions entre Socrate et Hippias dans le dialogue éponyme. Nos interlocuteurs, qui prennent pour exemples d'étude les actes des personnages homériques et des dieux tels que représentés dans les épopées, ne doutent aucunement qu'il est possible que les héros ou les dieux préparent parfois, quand ils le veulent, quand ils le « décident » plus précisément, de mauvaises entreprises. Dans *l'Odyssée*, V, 177-179, Ulysse craint que la déesse Calypso ne prépare sa perte, donc qu'elle ne veuille son malheur :

> Non, je ne partirai pas sur ce radeau, à moins que tu ne me jures, ô déesse, par le plus grand des serments, que tu n'as point résolu ma perte.
>
> Οὐδ' ἂν ἐγὼν ἀέκητι σέθεν σχεδίης ἐπιβαίην,
>
> εἰ μή μοι τλαίης γε, θεά, μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι
>
> μή τί μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

La déesse répond, en 187, non pas comme si cela ne serait jamais possible, mais comme si ce qu'elle va faire dépend seulement de sa propre décision, par chance bienfaisante dans cet exemple précis :

> non, je n'ai point résolu ta perte.
>
> μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

Pour prendre un autre exemple de *l'Odyssée*, nous voyons en X, 299-301, comment le dieu Mercure s'empresse d'avertir Ulysse des trames malfaisantes auxquelles il peut s'attendre de la part de la perfide Circé :

Fais-lui jurer alors par le serment des dieux qu'elle ne tramera pas quelque ruse contre toi, de peur que, t'ayant désarmé, elle ne t'enlève à la fois et tes forces et ton courage.

ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι,

μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο,

μή σ᾽ ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ.

Ulysse prend l'avertissement au sérieux et, en 344, menace Circé et lui demande de ne pas fomenter un mauvais plan contre lui :

Non, je ne veux point m'unir à toi, déesse perfide, à moins que tu ne me jures de ne point méditer contre moi quelque mauvais dessein.

Οὐδ᾽ ἂν ἐγώ γ᾽ ἐθέλοιμι τεῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς,

εἰ μή μοι τλαίης γε, θεά, μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι

μή τί μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

Les exemples pourraient être plus nombreux, mais ceux-là suffisent pour conclure que la maxime socratique « nul ne fait le mal de son plein gré » n'est pas fonctionnelle dans le monde homérique. Dans l'épopée, les héros peuvent faire le mal de plein gré ; étonnamment, c'est l'exemple pris par Socrate et Hippias dans leurs discussions à ce sujet. La thèse qui pourrait sauver les apparences dans le contexte de cette mentalité présuppose que les malheurs ont été préalablement réfléchis, donc qu'ils ont été commis avec science, à la suite d'une délibération dont la seule décision était un plan qui prévoit une sorte de malheur. C'est la thèse de Socrate dans *Hippias Mineur*. Peut-être en vue du bien ? Nous ne pouvons pas l'affirmer, puisque dans *Hippias Mineur*, arriver à une résolution qui finit par des malheurs est toujours seulement « voulu », mais pas nécessairement en vue du bien.

« PAR SCIENCE » ET « DANS L'IGNORANCE »

La science est le seul ressort des actions humaines

Nous pouvons ainsi comprendre la singularité du raisonnement socratique. Dans le *Protagoras*, l'action accomplie sous le régime prétendu d'être « vaincu par le plaisir » ressort en fait comme accomplie « par science » (certes par une science imparfaite, limitée) ; à ce titre, elle est accomplie *hekôn*, puisque c'est le plaisir que la plupart des gens poursuivent. Si l'action comporte une faute, alors elle est accomplie *akôn*. Ce qui va dans le sens de la maxime « nul ne fait le mal *hekôn* », maxime socratique fondamentale. Si on fait le mal, c'est *akôn*. Plusieurs prémisses (socratiques et protagoréennes !) contribuent à aboutir à ce raisonnement, qui peut se réduire à la thèse que la science est une condition suffisante pour faire le bien autant qu'on le comprend. Sans reprendre les explications de Socrate, nous résumerons les arguments qui permettent de donner à *hekôn* le sens philosophique de « par science ».

La prémisse essentielle à ce nouveau raisonnement est dorénavant posée par Socrate : l'agent recherche (ne veut que !) le bien[218]. Cette thèse, qui singularise la philosophie socratique, se reflète dans la maxime « nul ne fait le mal de plein gré » que Socrate introduit en 345d-e du *Protagoras* dans le contexte des commentaires des poèmes de Simonide initiés par Protagoras. Elle prétend que, de par notre nature et en un sens strictement moral, nous *voulons* toujours le bien à travers nos actions. Cette maxime suggère ainsi que la qualité *hekôn* ou *akôn* de l'action est fonction de sa qualité bonne ou mauvaise appréhendée après coup, donc après son accomplissement.

Le problème n'est plus *ce que nous voulons*, mais par quel ressort nous *voulons* le meilleur. De certains passages des dialogues de jeunesse, nous avons déduit que selon Socrate, la science de la meilleure action à accomplir est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre le bien. Puisqu'elle propose un nouveau et apparemment unique ressort de l'action (ce n'est plus instinctivement que nous faisons le bien), cette

[218] Selon MERKER (2019), l'agent ne recherche que son propre bien et cette recherche de l'intérêt personnel constitue l'objet de la morale socratique. (p. 117-119)

thèse suggère une nouvelle signification du terme *hekôn*. Nous avons dans ces conditions tiré l'inférence suivante concernant l'adverbe *hekôn* :

> Si la qualité *hekôn* d'une action dépend de la fin de l'action, le bien (nous l'avons établi à la fin du premier chapitre)
>
> Et si la possession de la connaissance du bien est une condition nécessaire pour faire le bien
>
> Alors, la qualité *hekôn* d'une action dépend de la possession antérieure de la connaissance du bien.

Marisa Divenosa, dans son article « *Hekôn* dans le *Protagoras* », souligne d'un côté le « lien intrinsèque entre le bien comme fin et l'*hekôn* », « bien » que l'on cherche naturellement, et de l'autre le lien entre *hekôn* et le ressort unique qui est la science « au point de les rendre quelquefois difficilement discernables ». Mais – nous l'avons remarqué en commentant la section finale du dialogue – l'action vers le bien ultime peut aussi être poussée par la croyance, *false belief* selon Gulley, la connaissance incomplète. Si dans ce cas le résultat est mauvais, ce résultat est *akôn*, « l'*hekôn* mettant en premier lieu l'agent en rapport avec le bien ultime », selon Marisa Divenosa.

D'après l'une des thèses avancées contre l'inférence que nous venons d'énoncer, à savoir la thèse de l'*akrasia* :

> La possession de la connaissance du bien n'est par contre pas une condition suffisante pour faire le bien.

Cette thèse se base sur le phénomène vraisemblable selon lequel l'homme peut agir autrement que « par science » ; la science peut se montrer faible dans la démarche vers le bien ; et quand la science est faible, l'homme a de fortes chances de se laisser « vaincre par le plaisir », il peut ne pas atteindre le bien et faire de mauvaises actions.

> Bien des gens font de mauvaises actions : apparemment, nous ne désirons pas uniquement le bien ; selon l'opinion commune, nous désirons faire de mauvaises actions par le plaisir. La maxime « nul ne fait le mal de plein gré » est contredite.

Cette thèse propose l'existence d'un autre ressort, le plaisir, par lequel nous pouvons faire de mauvaises actions, qui plus est « malgré nous », ainsi que nous venons de le démontrer, puisque « vaincus »… La conclusion à laquelle nous étions parvenue au terme d'une analyse exhaustive de l'*akrasia* laisse encore planer un doute, puisque l'agent qui se laisse vaincre par le plaisir le fait malgré soi. Les tenants de l'opinion commune transposent le fait de ne pas vouloir faire ce qui est meilleur (cf. 352d) en une faiblesse de la science (au fur et à mesure des explications de Socrate), ce qui ne transmet pas nécessairement la force au plaisir : si apparemment l'agent ne veut pas au départ faire ce qui est meilleur et si par la suite il se laisse vaincre par le plaisir malgré soi (donc il ne veut pas faire cela non plus), cela laisse à penser que, dans l'esprit de l'opinion commune, l'agent voulait tout de même au départ faire ce qui est meilleur et que la science ne lui a pas suffi dans sa démarche ! La thèse des tenants de l'opinion commune du *Protagoras* ne défend pas efficacement l'existence du plaisir en tant que ressort séparé, ainsi que le feront la *République* et Aristote, et est réfutée à travers leurs propres prémisses défectueuses. En effet, dénoncer l'*akrasia* pour admettre par la suite que *le plaisir est le bien* ne fait que fournir à Socrate l'argument pour réfuter la réalité de ce phénomène.

L'agent poursuit le meilleur plaisir à travers sa science, selon Socrate

Voilà comment démontrer alors la force de la science à produire immanquablement ce qui est bien. C'est à travers ses explications du phénomène prétendu de l'*akrasia* que Socrate démontre cette force de la science. Il en vient à la formule qu'on ne peut pas être vaincu par le plaisir parce que celui-ci n'est pas un ressort spécifique de l'action ; le plaisir est le bien recherché à travers les actions guidées par la science.

En somme, nous sommes partie de la prémisse que *l'agent recherche le bien* et avons identifié le ressort par lequel il peut atteindre le bien ; pour démontrer que *ce ressort est un secours suffisant pour l'homme*, nous nous sommes référée aux explications de Socrate qui démontrent *de facto* que l'agent n'a pas d'autres plaisirs, d'autres intérêts, à part ce qui est bien et que, lorsqu'il possède la science du bien, il a de fortes chances de l'atteindre, même s'il peut se tromper s'il prend une vue

insuffisante du bien, mais dans ce cas, on ne peut plus dire qu'il possédait la science du bien. Revenons à la dernière réitération de la maxime en *Protagoras* 358b-c :

> Si donc, dis-je, ce qui est agréable est bon, personne, qui sache ou pense qu'il lui est possible de faire mieux que ce qu'il fait, ne le fait, alors qu'il est en son pouvoir de faire mieux ; se laisser vaincre par soi-même n'est alors rien d'autre qu'ignorance, et se dominer n'est rien d'autre que savoir.
>
> Εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω· οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία. (358b6-c3)

Socrate s'appuie dans son raisonnement sur l'identité du plaisir et du bien[219]. Si la proposition mise en discussion, contestée dans un premier temps par Protagoras (351d, cf. aussi 351c) puis par les tenants de l'opinion commune, n'avait pas été argumentée, alors l'*akrasia* aurait été plausible. Mais, au cours de ses explications, Socrate réussit facilement à prouver que :

> ce qui est agréable est bon
>
> τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν (358b6-7)

ce qui permet par la suite de continuer le raisonnement jusqu'à démontrer que la possession de la connaissance du bien est une condition suffisante pour faire le bien autant qu'on le comprend. Nous avons identifié les origines de cette proposition dans la thèse de Protagoras, l'interlocuteur principal de Socrate dans ce dialogue, *la science est la sensation*. Si le plaisir fait partie des sensations, alors l'on peut affirmer à la rigueur que la science est le plaisir et que le ressort qui pourrait faire concurrence à la science dans la production d'une action, en l'espèce le plaisir, est en fait partie intégrante de la science. Dans ces conditions, est-il possible que ce qui est fait de façon délibérée, « par science », le soit en même temps de façon non délibérée, par les sensations ?

> Il s'ensuivra donc que le même homme agira en même temps selon son gré et malgré soi, ce qui est impossible. (*Éth. Eud.*, II, 7, 1223b, 9-10)

[219] Cela ne suffit pas pour soutenir en plus que le plaisir est l'unique bien, donc que le bien est le plaisir. Admettre le plaisir comme le but recherché de nos actions, comme le bien tant désiré, ne veut en effet pas dire qu'il soit l'unique bien qu'on peut avoir en vue.

Nous avons déjà soulevé ce problème à propos du concept de science chez le Socrate du *Protagoras*. La réponse est que si la science est présente dans l'homme, alors elle maîtrise les sensations, qui ne se manifestent pas en ressort séparé. Si elle n'est pas acquise, donc si l'homme est ignorant, alors les sensations n'arrivent pas à elles seules à produire ce qui est meilleur et l'agent échoue, sans le savoir, dans sa recherche du bien. Socrate ne dit pas dans le *Protagoras*, comme dans *Hippias Mineur*, que si l'on fait le mal, c'est consciemment, de façon délibérée. Il ne dit pas non plus que si nous faisons le mal, c'est par une contrainte quelconque. La subtilité du *Protagoras* consiste en ce que, de quelque manière que ce soit, personne ne fait le mal ni consciemment, ni par contrainte. Et cette conclusion est due à la subtile superposition de la science et des sensations. Ayant identifié le ressort qui nous détermine à agir, la science mesure des sensations, nous pouvons en transposer le contenu à la modalité de l'acte accompli, donc au terme *hekôn* :

> La qualité *hekôn* d'une action dépend de la possession de la science mesure des plaisirs et des peines (au cas où l'agent possède réellement cette science).

Le contenu des concepts qui forment le mécanisme de l'action identifiés antérieurement, y compris en décrivrant le phénomène prétendu de l'*akrasia*, change donc aussi le sens de l'expression *hekôn*. Le passage du sens traditionnel de *hekôn* à la nouvelle signification donnée par la pensée philosophique se fait dans le *Protagoras* par l'adoption par Socrate de la thèse de la science comme sensation. *Hekôn* ne peut plus signifier « spontanément », puisque les sensations ne se manifestent pas en dehors de la suprématie de la science qui les intègre en mesurant leurs quantités de bien et de mal.

> La qualité *hekôn* d'une action dépend de la possession de la science qui intègre les impulsions innées et spontanées de l'être humain.

Si l'on redéfinit les termes du mécanisme de l'action selon le Socrate du *Protagoras*, on arrive aux formules suivantes, tirées du passage 358b-c déjà cité :

1. La science mesure des plaisirs et des peines (« sachant ou conjecturant qu'il y a quelque chose de meilleur à faire ») : l'homme sait ou juge selon des conjectures, après avoir mis en balance les éventuelles actions et mesuré les

quantités de bien et de mal comprises dans chacune, quelle action apporte le plaisir le meilleur.

2. Le pouvoir (« cela est en son pouvoir ») : l'homme peut, après le processus consistant à mettre les différentes actions en balance, accomplir l'action qui apporte le meilleur plaisir.
3. L'homme accomplit le meilleur plaisir, tel qu'il le comprend : « se détermine à faire ce qui est » le meilleur plaisir.

CHAPITRE VIII

GENRE D'ÉDUCATION APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LE *PROTAGORAS*

L'éducation sophistique

La question de l'éducation ouvre le dialogue, lorsque Socrate se met à interroger Hippocrate sur son intention de rejoindre Protagoras en tant que disciple. Qu'est-ce que Hippocrate cherche à obtenir de la part de Protagoras, quel homme espère-t-il devenir en côtoyant le célèbre sophiste (311e-312a) ? Voilà qui intéresse Socrate dès le préambule. Une réponse avancée par Socrate est de supposer qu'Hippocrate cherche seulement à s'exercer auprès du sophiste et non à acquérir un métier (312b). Hippocrate indique qu'en vérité, « comme le nom l'indique, je pense que c'est quelqu'un qui s'y connaît en choses savantes » (312c). Il importe maintenant pour Socrate de savoir si Protagoras connaît ce qui est meilleur pour l'âme, puisque l'enjeu de son enseignement, précisé en 313a, est de rendre meilleure l'âme d'Hippocrate (cf. aussi 313e). La science que Protagoras dispense peut-elle rendre l'âme meilleure ou le sophiste serait-il en train de tromper ses disciples sur la puissance de sa science ? Socrate réclame leur attention sur cette question. Nous soulignons que dès le début du dialogue, Socrate cherche à identifier la science par laquelle nous pourrions devenir meilleurs.

> S'il se trouve donc que toi, tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux, en toute sécurité, acheter des enseignements, μαθήματα (313e), à Protagoras ou à n'importe qui d'autre ; sinon, prends garde, bienheureux ami, à ne pas risquer sur un coup de dés ton bien le plus précieux. Car le risque est bien plus grand lorsqu'on achète des enseignements que lorsqu'on achète des aliments.
>
> Εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὁτουοῦν· εἰ δὲ μή, ὅρα, ὦ μακάριε, [314a] μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς. Καὶ γὰρ δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὠνῇ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. (313e-314a)

Cela parce que :

> Des enseignements, en revanche, il n'est pas possible de les emporter dans un récipient distinct de soi, mais il est nécessaire, une fois le prix payé, de prendre l'enseignement dans son âme même, d'apprendre et de s'en aller, qu'il y ait dommage ou profit.
>
> Μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφεληµένον. (314a-b)

À travers ces passages, on voit apparaître la valeur que Socrate attribue à la science, qui devrait être capable selon lui de nourrir l'âme et de la conduire vers la meilleure disposition possible.

Socrate commence par renverser le raisonnement qui s'ensuivrait nécessairement de ses questions à Hippocrate. Sa démonstration part de la prémisse qu'il n'y a pas de science qui enseigne la vertu. Il attaque, en ce sens, la prétendue science de Protagoras. Dans la première partie du dialogue, c'est en effet Protagoras qui se vante de posséder et de pouvoir dispenser la vertu, qui soutient que « la vertu peut s'enseigner », παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν (324b6), ce qui serait en même temps l'avis de tous les Athéniens (324c). C'est Socrate qui soutient que la vertu ne peut pas s'enseigner, qui avance dans un premier temps qu'il n'y aurait pas de science qui puisse s'occuper de l'âme. Ayant mis en évidence les quelques répliques de Socrate à Hippocrate, nous saisissons que sa position devant Protagoras n'est qu'une hypothèse destinée à stimuler la réaction de celui-ci et à entamer la discussion sur ce sujet. Et en effet, Protagoras se lance dans une description détaillée du système d'éducation de l'époque et des efforts des éducateurs en vue d'enseigner la vertu aux jeunes citoyens.

Penchons-nous sur cette description étendue et ciblée. Après avoir raconté le mythe de Prométhée sur l'universalité de la justice et de la tempérance en tant que biens, Protagoras dirige l'attention de ses interlocuteurs vers les efforts de leurs contemporains pour inculquer la justice et la vertu en général aux citoyens dès leur plus jeune âge, par l'enseignement des parents puis des éducateurs, par le programme d'éducation établi davantage en vue de l'acquisition des mœurs que d'un apprentissage spécifique (325c-e). Les maîtres de luth, par exemple, apprennent aux enfants à devenir sages et à ne commettre aucun mal, σωφροσύνης τε ἐπιμελοῦνται καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν (326a4-5). Par l'apprentissage de l'instrument,

les élèves adoptent l'harmonie et la mesure dans leur âme ; avec le temps, ils deviennent plus doux et en accord avec eux-mêmes (326b).

Selon Protagoras, la vertu n'est pas innée ou naturelle ou le don de la fortune, sinon on accepterait les gens comme ils sont, plus ou moins bons ou méchants, plus ou moins dotés de vertu. Elle fait partie des « biens dont on pense que les hommes les doivent à l'application, à l'exercice et à l'enseignement », ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ (323d6-e1). Pour que les citoyens apprennent et pratiquent ce qui est meilleur, les Athéniens recourent à des punitions et des réprimandes de toutes sortes qui accompagnent l'éducation et la vie civile, et ont le même but, à savoir que l'individu s'améliore par le châtiment, ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται (325a7).

Ses contemporains possèdent-ils les meilleures méthodes en vue de l'amélioration de l'âme et de la poursuite du bonheur ? Protagoras met en évidence non seulement les efforts des contemporains pour façonner l'âme de leurs enfants, mais aussi leur appétit d'utiliser une science dont il se veut le détenteur et le dispensateur, comme bien d'autres sophistes. Il se vante de pouvoir enseigner aux jeunes gens comment atteindre le meilleur. Socrate met par contre en évidence, à la suite des discussions sur l'unité de la vertu et de la présentation du point de vue de la foule, que les individus, qui poursuivent le meilleur plaisir en tant que bien accessible, se trompent souvent dans leur poursuite du bien et que la méthode qu'ils utilisent – qui est celle que Protagoras lui-même enseigne, c'est-à-dire la sensation – peut se révéler défectueuse. Socrate montre les inconvénients de la connaissance par la sensation à travers l'explication du phénomène que la foule considère comme de l'*akrasia* ; la science de Protagoras se voit réduite au rang d'ignorance. Par la sensation, les gens n'arriveront pas à agir sans se tromper et n'atteindront pas le bonheur.

L'éducation par la mesure des plaisirs et des peines

Si la recherche du bien comme plaisir est le but de toutes nos activités, de notre vie, il est nécessaire de mettre en place un appareil pédagogique plus performant pour accompagner les individus dans leur accomplissement de nature hédoniste. Cela dans

la mesure où les méthodes sophistiques traditionnelles (du genre de celles de Théétète ou de Protagoras, qui se basent sur ce qui semble bon à chaque individu) ne sont pas en mesure d'assurer l'acquisition de ce bien, tel qu'il apparaît à chaque individu, et amènent la plupart des gens à se tromper parfois dans le choix des meilleurs plaisirs. Rappelons que Socrate part de la prémisse protagoréenne de la connaissance par la sensation et l'améliore par la suite, et que Protagoras approuve dans ce dialogue les améliorations apportées par Socrate à sa méthode.

Socrate propose, dans la continuité de ses explications du phénomène considéré comme de l'*akrasia* par l'opinion commune, d'utiliser une sorte de science, ἐπιστήμη (357a), ayant pour objet de mesurer l'issue de nos actes, la quantité de plaisir et de peine contenus dans les conséquences de nos actes. Il ne propose pas de nom pour cette science dans le *Protagoras*, se limitant à quelques descriptions succinctes de ses méthodes et de son objet. Il semble pertinent de considérer que selon Socrate, cette science devrait faire partie de l'éducation de la plupart des gens.

> De quel art et de quelle science il s'agit, c'est ce que nous verrons une autre fois ; mais que ce soit une science, voilà qui me suffit, pour la démonstration que nous devons, Protagoras et moi, donner en réponse à votre question.
>
> Ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὖθις σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστίν, τοσοῦτον ἐξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἣν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδεῖξαι περὶ ὧν ἤρεσθ' ἡμᾶς. (357b5-c1)

Cela implique maintenant de notre part de procéder à une courte épistémologie de cette science sur la base du *Protagoras*, de décrire la manière de l'appliquer, de lui trouver une place dans le système d'éducation. Nous l'avons précisé à propos de l'*akrasia* : selon Socrate, la meilleure solution pour ne pas se tromper dans le choix des plaisirs et des peines est de les mesurer au moyen d'une science mesure. C'est la première fois dans les dialogues de Platon que la science mesure apparaît. Elle naît donc selon toute vraisemblance dans ce contexte, contemporain de Socrate, d'une éducation qui dispense son enseignement par l'intermédiaire des sophistes et selon les principes d'un apprentissage par la sensation. La mesure est à l'évidence aux yeux de Socrate le seul moyen de contrer les inconvénients de la recherche du bien par la sensation, y compris les malheurs d'envergure qui peuvent surgir des actes.

Analysons maintenant les caractéristiques de cette science selon les brèves indications du *Protagoras*. Nous apprenons en 356b que cette science est de nature pratique : l'individu qui s'en sert doit faire usage d'une sorte d'instrument imaginaire, une « balance » dans laquelle il effectuera ses mesures. Il procédera d'abord à une sélection par la pensée à travers laquelle il posera d'un côté les choses agréables et de l'autre les choses désagréables, en tenant compte des choses qu'il arrive à voir de près et des choses que sa vue ne lui permet pas de voir clairement. Il les mettra ensuite dans les plateaux de la balance et la chose qui l'emportera en plaisir, présent ou éloigné, est celle qu'il poursuivra comme étant le bien le plus hautement atteignable. Ainsi, parmi les plaisirs, il faut choisir ceux qui sont plus grands et plus nombreux ; parmi les peines, il faut accepter de subir celles qui sont plus légères et moins nombreuses ; et entre les plaisirs et les peines, il faut choisir évidemment les plaisirs, ceux qui sont présents s'ils pèsent plus lourd que les éventuelles peines futures, ou ceux qui sont éloignés s'ils pèsent beaucoup plus que les peines actuelles.

> Car si tu pèses l'agréable avec l'agréable, il faut toujours choisir le plus grand et le plus nombreux ; si tu pèses le pénible avec le pénible, il faut choisir le moindre et le plus petit ; si tu pèses l'agréable avec le pénible, et si l'agréable est en excès par rapport au désagréable, que le long terme l'emporte sur l'immédiat ou l'immédiat sur le long terme, tu dois agir en respectant toutes ces données ; si le désagréable est en excès par rapport à l'agréable, il ne faut rien faire.
>
> Ἐὰν μὲν γὰρ ἡδέα πρὸς ἡδέα ἰστῇς, τὰ μείζω ἀεὶ καὶ πλείω ληπτέα· ἐὰν δὲ λυπηρὰ πρὸς λυπηρά, τὰ ἐλάττω καὶ σμικρότερα· ἐὰν δὲ ἡδέα πρὸς λυπηρά, ἐὰν μὲν τὰ ἀνιαρὰ ὑπερβάλληται ὑπὸ τῶν ἡδέων, ἐάντε τὰ ἐγγὺς ὑπὸ τῶν πόρρω ἐάντε τὰ πόρρω ὑπὸ τῶν ἐγγύς, ταύτην τὴν πρᾶξιν πρακτέον ἐν ᾗ ἂν ταῦτ' ἐνῇ· ἐὰν δὲ τὰ ἡδέα ὑπὸ τῶν ἀνιαρῶν, οὐ πρακτέα. Μή πῃ ἄλλῃ ἔχει, φαίην ἄν, ταῦτα, ὦ ἄνθρωποι ; (356b3-c2)

Socrate invite ainsi ses contemporains qui jugent d'après ce qui leur semble bon à mesurer leurs jugements d'une manière concrète et réaliste, à travers une méthode qui essaye de toucher, dans une limite restreinte certes, à ce qui est réellement et non seulement à ce qui semble être. La science des mesures, ἡ μετρητικὴ τέχνη (356d) importe contre ce que Socrate appelle « la faculté qui nous fait juger des objets par les apparences », ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις (356d), dans laquelle nous pouvons reconnaître *la sensation*. C'est sûrement la sensation prise isolément que Socrate critique dans les lignes 356d-e, et de ce fait la méthode de la

connaissance purement sophistique, présentée comme défectueuse dans la poursuite du bien.

La science mesure revêt une importance capitale étant donné qu'elle concerne ce qui importe le plus à l'être humain : connaître ce qui est vrai et vivre heureux. À la fin de ses explications, Socrate exhorte les tenants de l'opinion commune à envoyer leurs enfants à l'école, auprès de Protagoras par exemple, puisque la science du bien comme plaisir ne dépend pas de ce que chaque homme sent, mais qu'elle s'enseigne.

> « Mais vous, personnellement, parce que vous pensez qu'il s'agit d'autre chose que de l'ignorance, vous ne vous rendez pas vous-mêmes chez les maîtres compétents en ces matières, les sophistes que voici, et vous ne leur envoyez pas non plus vos enfants, parce que vous êtes convaincus qu'il n'y a pas là matière à enseignement ; soucieux de votre argent, vous le leur refusez, et vous échouez dans votre vie privée comme dans votre vie publique. »
>
> ὑμεῖς δὲ διὰ τὸ οἴεσθαι ἄλλο τι ἢ ἀμαθίαν εἶναι οὔτε αὐτοὶ οὔτε τοὺς ὑμετέρους παῖδας παρὰ τοὺς τούτων διδασκάλους τούσδε τοὺς σοφιστὰς πέμπετε, ὡς οὐ διδακτοῦ ὄντος, ἀλλὰ κηδόμενοι τοῦ ἀργυρίου καὶ οὐ διδόντες τούτοις κακῶς πράττετε καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. (357e)

La science mesure, que nous avons présentée comme une notion faible en comparaison de la dialectique introduite dans la *République*, intervient dans le *Protagoras* comme la seule méthode rigoureuse de connaissance du bien et du mal, la seule qui, dans ce dialogue du moins, pourrait atteindre la vérité. Elle possède un peu de la rigueur et de la précision des sciences exactes sur lesquelles elle prend modèle. L'arrière-fond mathématique est incontestable. Toutefois, il est évident que *peser* la quantité de plaisir et de peine représente un acte relatif qui suppose de déceler d'abord les éventuels inconvénients ou avantages, opération qui peut comporter des lacunes, faute de pouvoir prévoir l'avenir, et produire de mauvais calculs. Mais cela démontre par contre que si le mal est tout de même fait, ce sera sans doute malgré celui qui l'a, simplement, mal pesé.

DEUXIÈME PARTIE

POSITIONNEMENT DANS LA *RÉPUBLIQUE*

CHAPITRE PREMIER

L'AGENT POURSUIT LE BIEN

Platon n'abandonne pas le précepte socratique « nul ne fait le mal de son plein gré »[220] dans ses dialogues de maturité. On le retrouve dans le *Gorgias*, le *Timée*, les *Lois* et la *République*[221]. Nous avons repéré, dans le chapitre « La maxime « nul ne fait le mal de son plein gré » dans les dialogues de transition », les occurrences de cette maxime dans les dialogues postérieurs au *Protagoras* et nous l'examinons dans cette introduction à l'analyse de la *République*. Nous y reviendrons en poursuivant notre problématique principale.

LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEN GRÉ » DANS LES DIALOGUES DE MATURITÉ

Gorgias. *Nul ne veut commettre des injustices*

Nous retrouvons la maxime dans le *Gorgias*, dont nous avons analysé les passages 467c-468c. Nous reprenons ces passages, avec d'autres, pour en analyser

[220] MERKER (2011), p. 325, l'appelle « paradoxe » parce qu'il « est aux antipodes de la thèse d'une bonté naturelle de l'être humain », à savoir qu'au lieu d'affirmer la tendance innée de l'homme à faire le bien, tel qu'on le comprend à première vue, il « prend en compte la défaillance de l'être humain », la tendance à être fautif. Le bien que l'homme poursuit est selon MERKER (2019) « ce qui lui profite le plus ou qui lui nuit le moins » (p. 217), de sorte que la maxime socratique met en évidence plutôt l'égoïsme de l'homme que sa bonté sans limites.

[221] Selon MERKER (2011), seul Aristote essayera de changer de perspective, mais sans arguments convaincants pour l'époque. « Aristote a pensé réfuter le paradoxe de Socrate, même dans la version achevée par Platon », mais il l'a finalement « vainement critiqué » (p. 325 et 336). Cela montre le caractère en quelque sorte populaire et irréfutable de la maxime socratique, qui pourrait démontrer sa validité encore de nos jours. Des chercheurs modernes affichent leur adhésion à cette maxime, comme PENNER (1990), et ses analyses vont même dans le sens de l'inexistence de principes irrationnels dans l'âme. La présence de la maxime dans la *République* retient pourtant des commentateurs comme PENNER (1990) d'admettre que dans la *République*, Platon revient sur le phénomène de l'*akrasia* en trouvant cette fois-ci des arguments pour sa validité, en l'espèce la tripartition de l'âme. « I shall reject Plato's parts of the soul theory. I shall reject it on the grounds that there can be no such thing as a blind desire – or, more precisely, no such thing as a blind *executive* desire. If I am right in this, Plato's theory provides no method of accounting for weakness of will. » (p. 42-43)

le contenu à partir de nos acquis sur le *Protagoras*. La maxime est formulée autrement en 509e :

> Réponds-moi, Calliclès, au moins sur ce point précis : dis-moi si, selon toi, c'est à juste titre que nous nous sommes sentis contraints, Polos et moi-même, au cours de la discussion que nous avons eue avant, de nous mettre d'accord pour convenir que personne ne veut être injuste, mais que toutes les injustices qu'on commet, on les commet toujours malgré soi.
>
> Τί οὐκ αὐτό γέ μοι τοῦτο ἀπεκρίνω, ὦ Καλλίκλεις, πότερόν σοι δοκοῦμεν ὀρθῶς ἀναγκασθῆναι ὁμολογεῖν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις ἐγώ τε καὶ πῶλος ἢ οὔ, ἡνίκα ὠμολογήσαμεν μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν ; (*Gorgias*, 509e2-7)

En regardant la forme de la maxime dans le *Gorgias*, nous remarquons que Platon utilise d'abord le participe βουλόμενον pour parler du rapport entre l'agent et l'action en jeu, celle qui se fait, en l'espèce commettre des injustices : nul ne veut commettre des injustices, μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν (509e5-6). Dans la suite du texte, les injustes sont qualifiés par le terme ἄκοντας : ἄκοντας τοὺς ἀδικοῦντας πάντας ἀδικεῖν (509e6-7). Littéralement donc, les injustes ont commis des injustices malgré eux. Nous pouvons ainsi déduire que lorsque Platon parle de l'action en jeu, il utilise le verbe βούλεσθαι : l'on veut ou l'on ne veut pas commettre des injustices ; tandis que s'il se réfère aux actions déjà faites, il dit : l'on commet des injustices de plein gré ou malgré soi.

Pour comprendre la nouvelle formulation du *Gorgias*, et surtout l'utilisation du verbe βούλεσθαι, nous devons analyser les passages qui la précèdent, dont les arguments aboutissent à l'exprimer. Le *Gorgias* commence par l'étonnement de Socrate devant deux affirmations de Gorgias qui « ne concordaient pas », οὐ συνᾴδειν (461a2) dans son esprit : (1) l'objet auquel s'applique la rhétorique est ce qui est juste ou injuste, περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα (454b7) et (2) les orateurs qui ont appris l'objet propre de la rhétorique, qui savent donc ce qui est juste, peuvent agir contre les règles de leur art et commettre des injustices : « un orateur pouvait se servir sans aucune justice de la rhétorique », ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῷτο (460e8-461a1). Selon Socrate, si les orateurs ont réellement appris de leur maître ce qui est juste, alors ils ne peuvent agir que justement.

C'est plus précisément en 456e que Gorgias – essayant de défendre la réputation des maîtres orateurs contre la mise en cause provoquée par certains de

leurs disciples qui se sont rendus coupables d'avoir abusé du pouvoir de la rhétorique – indique que, tout en possédant une science ou un art, l'escrime, le pugilat, la rhétorique (cela est donc valable pour tous les arts), l'on peut user mal, οὐκ ὀρθῶς (457a1-2)[222], de cet art que l'on possède :

> Mais ces élèves font un usage pervers à la fois de leur force physique et de leur connaissance de l'art, ce sont eux qui s'en servent mal !
>
> οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. (457a1-2)

La conversation démarre sur la réfutation de cette deuxième affirmation – que certains orateurs ont fait un usage injuste de la rhétorique – quoique la réfutation finale de Socrate se concentrera sur l'élimination de la première affirmation de Gorgias, en accusant la rhétorique dans ses fondements et en la tenant pour un simulacre du pouvoir judiciaire, qui ne manipule que l'apparence de ce qui est juste. Pour revenir au passage 457, Gorgias est honnête sur un point, il est d'avis qu'il faut « se servir de la rhétorique d'une façon légitime », δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι (457b4), mais ce qu'il suggère, à savoir que l'on peut mal faire même si l'on possède la science correspondante, οὐκ ὀρθῶς χρωμένῳ τῇ ῥητορικῇ (460d5-6), déclenche l'étonnement et les critiques de Socrate : si l'orateur a appris ce qui appartient à la justice, ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς (460b7), car le point (1) – la rhétorique a pour objet la justice – n'est pas encore contesté à ce stade, alors l'orateur est juste, δίκαιος (460b8) et le juste non seulement « agit avec justice », δίκαιά που πράττει (460b8), mais aussi c'est une nécessité qu'il ne veuille faire que des actions justes :

> Il faut donc que l'orateur soit un homme juste ; en outre, le juste peut-il vouloir agir sans justice ?
>
> Οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν ; (460c1-2)

Nous remarquons que Socrate n'envisage pas du tout ici une hypothèse semblable à celle de Hippias, qu'un homme qui possède une certaine science ne veuille pas faire ce que cette science lui prescrit de bon. Οὐκοῦν ἀνάγκη… (460c1) : il est au contraire nécessaire pour lui que l'homme qui a déjà appris ce qu'est la justice

[222] Cf. encore 457a3 : « non, les criminels, à mon sens, sont les individus qui font un mauvais usage de leur art. » (οἱ μὴ χρώμενοι οἶμαι ὀρθῶς.) ; 457c1-2 : « c'est donc l'homme qui s'est mal servi de son art » (τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον).

ne veuille pas faire d'autres actions que celles qui sont justes, prévues par les règles de son art. Gorgias, par contre, avance une hypothèse semblable à celle de Hippias qui indiquerait l'existence d'un vouloir indépendant de la science, ce qui explique l'utilisation du verbe βούλεσθαι dans ces développements du *Gorgias*. Socrate répond avec les mêmes termes, utilisés déjà dans *Hippias Mineur*, et réaffirme la thèse que la science est une condition suffisante pour faire le bien et que l'agent qui la possède veut, βούλεσθαι (460c2) faire, πράττειν (460c2) uniquement ce que sa science a prévu comme propre fin, dans ce cas particulier la justice[223]. Il renforce cette idée en disant :

> Jamais, par conséquent, l'orateur ne voudra commettre une injustice.
>
> Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν. (460c5-6)

Nous retrouvons donc un cadre conceptuel semblable à celui de *Hippias Mineur* et c'est avec des arguments semblables à ceux que nous avons mis en évidence à propos de ce dialogue que Socrate démontre que les accusations de Gorgias contre certains orateurs ne sont pas fondées.

Polos, qui continue la discussion à la place de Gorgias, essaye, à partir de 466b, de redéfinir le rapport entre l'orateur et l'action de commettre des injustices, et avance ceci :

> L'orateur veut (peu importe s'il possède la science correspondante ou non) commettre des injustices et, de ce fait, il commet déjà des injustices.

Nous voyons clairement que le schéma de l'action de l'orateur décrit par Polos reprend aussi la théorie de Hippias ; tandis que les réfutations de Socrate réaffirment la thèse que la science est une condition nécessaire et suffisante pour faire ce qui est le meilleur. Ainsi, pour que l'action de commettre des injustices se produise, il suffit selon Polos que l'orateur veuille commettre des injustices et ait un grand pouvoir (il ne précise pas par contre en vertu de quel principe il posséderait un grand pouvoir) :

1. L'orateur a le plus de pouvoir dans la cité : μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν (466b4-5)

[223] Il est évident que la science de la justice peut se confondre avec la science du bien et que les actes produits à travers cette science ont une forte dimension morale.

2. L'orateur fait ce qu'il veut : …ἂν βούλωνται… (466c1, 466d1)

Socrate insère, avant de réfuter le schéma de Polos, sa maxime que l'agent cherche toujours à faire ce qui est le meilleur pour lui ; il pose que :

> Les orateurs « font tout de même ce qui leur paraît être le meilleur » : ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξῃ βέλτιστον εἶναι (466e1-2).

Quand il met quelqu'un à mort, ou le bannit, ou lui ravit ses biens, l'orateur, de même que le tyran, pense qu'« il est mieux pour soi de faire cela », ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν (468b6) ; aussi les tyrans « agissent-ils toujours ainsi pour en retirer un bien », τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν (468b7-8). La prémisse que nous agissons toujours en vue du bien, τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες (468b1) reste donc valable pour le Socrate du *Gorgias*. La question qu'il soumet au débat ensuite cherche à vérifier si l'orateur ou le tyran sait ou non ce qui est réellement le plus avantageux. Et c'est à partir de ce nouvel argument que Socrate tente de réfuter (1), que la rhétorique selon Gorgias enseignerait ce qui est juste. S'il réussissait à bien mesurer, façon Socrate du *Protagoras*, ou s'il savait vraiment ce qui est juste, il aurait compris avant d'agir que commettre des injustices n'est nullement avantageux, que cela est même « mauvais », τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον (468d3-4) et il ne l'aurait pas fait !

Socrate réfute le schéma de Polos en arguant que l'orateur ne possède pas la science qu'il prétend avoir : νοῦν μὴ ἔχων (466e10). Puisqu'il ne possède que le simulacre d'une partie de la politique, l'orateur croit que ce qui est le plus avantageux, c'est de commettre des injustices – et se rend ainsi le plus malheureux de tous. Le schéma de l'action selon Socrate rejoint son intellectualisme des dialogues antérieurs. Par conséquent, sans science,

1. L'orateur a très peu de pouvoir dans la cité : Ἐλάχιστον τοίνυν μοι δοκοῦσι τῶν ἐν τῇ πόλει δύνασθαι οἱ ῥήτορες (466b9)
2. Il ne fait rien de ce qu'il veut : οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται (466d8-e1)

L'orateur subit seulement après coup les malheurs découlant des injustices qu'il a commises. S'il commet une injustice, ce n'est pas parce qu'il a voulu la commettre, en en ayant en même temps le pouvoir, mais parce qu'il est ignorant de ce qui est le plus

avantageux. Socrate ne peut pas accorder à Polos qu'en dépit de leur manque de science, les orateurs feraient quand même ce qu'ils veulent :

> …si Polos ne réfute pas Socrate en lui prouvant qu'au contraire tyrans et orateurs font tout ce qu'ils veulent ?
>
> …ἐὰν μὴ Σωκράτης ἐξελεγχθῇ ὑπὸ Πώλου ὅτι ποιοῦσιν ἃ βούλονται ; (467a9-10)

Polos essaye ensuite de réfuter le seul détail encore non argumenté des développements de Socrate, à savoir que les injustices commises sont mauvaises, et il commence par des exemples de tyrans qui ne semblent pas malheureux de leur sort ! Le sujet, récurrent dans les dialogues de maturité, sur lequel Socrate épuise dorénavant la plupart de ses dialogues, reçoit de nombreux arguments de part et d'autre, surtout de la part de Calliclès, et s'achève avec la formulation en 509e par le Socrate du *Gorgias* de la célèbre maxime citée au départ.

Ainsi, après avoir démontré, sans convaincre des interlocuteurs comme Polos ou Calliclès, que commettre des injustices est le plus grand des maux, Socrate demande à Hippias, présent à l'entretien, ce qu'il faut pour s'empêcher de commettre des injustices : de la volonté ou de la puissance ?

> Et dans le cas où on commet l'injustice ? Ne pas vouloir la commettre, cela suffit-il pour qu'en effet on ne la commette pas ? Ou bien, pour éviter de commettre l'injustice, ne faut-il pas disposer d'une certaine puissance, d'un certain art, tels que, si on ne les a pas appris, si on ne s'y est pas exercé, on commettra une injustice ?
>
> Τί δὲ δὴ τοῦ ἀδικεῖν; Πότερον ἐὰν μὴ βούληται ἀδικεῖν, ἱκανὸν τοῦτ' ἐστίν — οὐ γὰρ ἀδικήσει — ἢ καὶ ἐπὶ τοῦτο δεῖ δύναμίν τινα καὶ τέχνην παρασκευάσασθαι, ὡς, ἐὰν μὴ μάθῃ αὐτὰ καὶ ἀσκήσῃ, ἀδικήσει; (509d7-e2)

Socrate discute maintenant directement avec Hippias. Selon Hippias, et ses théories contre lesquelles Socrate s'est déjà prononcé dans *Hippias Mineur*, l'on peut vouloir faire quelque chose sans posséder la science correspondante. Socrate par contre affirme encore une fois que la volonté ne sert à rien sans le pouvoir ; et pour le posséder, il faut obtenir l'art qui convient – donc la justice qui est suffisante pour ne commettre que des actions justes – selon les règles de l'art respectif. Cette perspective du *Gorgias* est encore bien intellectualiste et la volonté n'existe pas en dehors de la science, seule capable de ne pas rater sa fin qui reste toujours le bien. L'utilisation du

terme βούλεσθαι par Socrate s'explique par le cadre conceptuel de la discussion avec Gorgias, Polos et Hippias, mais elle représente certes un changement par rapport aux formulations précédentes de la maxime, puisque Socrate aurait pu se contenter de sa propre terminologie.

Et si Platon essayait de se placer en dehors des théories précédentes tout en adoptant ce qui pourrait se montrer intéressant pour ses propres raisonnements ? La mise en scène de ce terme par Platon dans la formulation de la maxime socratique, à côté du terme en quelque sorte traditionnel *hekôn*, pourrait aussi indiquer un nouveau développement dans sa philosophie de l'action. Le verbe βούλεσθαι sera utilisé dans la *République*, nous le verrons, et parfois en association avec *hekôn*.

La République*. Si l'agent fait du mal, c'est par la contrainte du plaisir*

Dans la *République*, Platon reste fidèle à la maxime socratique et croit à son tour que *de plein gré l'on fait uniquement le bien*, mais il apparaît à l'évidence que cette maxime, plutôt qu'exprimée, est le plus souvent supposée en arrière-fond de la construction du dialogue. Ainsi, en 438a, alors qu'il est en train d'établir la tripartition de l'âme avec Glaucon et de distinguer le principe des appétits, Socrate rappelle, comme une objection que d'autres pourraient éventuellement soulever, mais qui ne modifierait en rien leurs démonstrations présentes, « qu'on désire naturellement les bonnes choses », πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν :

> Prenons garde, repris-je, si nous n'y réfléchissons pas, que quelqu'un nous trouble en soutenant que personne ne désire la boisson, mais bien une boisson de bonne qualité, ni la nourriture, mais un repas de bonne qualité. Tous désirent en effet ce qui est bon, cela va de soi. Si par conséquent la soif constitue un désir, alors ce serait le désir de ce qui est de bonne qualité, qu'il s'agisse de boisson ou de quoi que ce soit qui est l'objet de son désir, et il en serait ainsi de tous les autres désirs.
>
> Μήτοι τις, ἦν δ' ἐγώ, ἀσκέπτους ἡμᾶς ὄντας θορυβήσῃ, ὡς οὐδεὶς ποτοῦ ἐπιθυμεῖ ἀλλὰ χρηστοῦ ποτοῦ, καὶ οὐ σίτου ἀλλὰ χρηστοῦ σίτου. Πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν· εἰ οὖν ἡ δίψα ἐπιθυμία ἐστί, χρηστοῦ ἂν εἴη εἴτε πώματος εἴτε ἄλλου ὅτου ἐστὶν ἐπιθυμία, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω. (438a1-5)

Platon fait savoir à Glaucon qu'il en tient compte dans ses démonstrations, ce qui révèle sans aucun doute que notre axiome, *l'agent poursuit le bien*, est

incontestable dans la pensée platonicienne, dont il représente un des fondements[224]. Voyons aussi le passage 505d11-e1 du Livre VI :

> Or, ce bien que toute âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce qu'elle entreprend, ce bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être, ni s'appuyer sur une croyance solide comme celle qu'elle entretient à l'égard d'autres objets – ce qui par ailleurs la prive du bienfait qu'elle pourrait tirer de ces objets, – ce bien si grand et si précieux, dirons-nous qu'il doit demeurer dans l'obscurité pour ceux qui sont les meilleurs dans la cité, ceux-là à qui nous confierons tout ?
>
> Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἵᾳ καὶ περὶ τἆλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὴ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει, οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν; (505d11-506a2)

Il est évident sur la base de ce passage supplémentaire, plus significatif encore, que Platon ne s'éloigne pas sur ce point de la pensée de Socrate. Toute âme, ἅπασα ψυχὴ (505d11) poursuit, διώκει, les biens, ἀγαθὰ (présent dans la phrase antérieure, 505d7, et sous-entendu dans celle-ci), qui représentent « la fin de tout ce qu'elle entreprend », τούτου ἕνεκα πάντα πράττει (505d11). En revanche, le bien change de contenu dans la *République*, puisque son contenu, contrairement au plaisir sensible, devient non seulement inatteignable d'un point de vue sensible, mais même d'un point de vue intellectuel. Le bien est conjecturé, ἀπομαντευομένη (505e1), quant à son existence, sans que personne ne puisse à ce jour le contempler, ἀποροῦσα (505e1)

---

[224] CARONE (2001) relève que certains exégètes de Platon, principalement ceux qui contestent une continuité de pensée du *Protagoras* à la *République*, soutiennent que ce passage démontre justement le contraire de ce qu'on vient d'affirmer, à savoir que Platon, ayant Socrate en tête quand il écrit ce passage, ne veut pas être troublé dans ses raisonnements par la maxime socratique et tient à ce que ses interlocuteurs ne le soient pas non plus. « Standardly, scholars have assumed that he is simply rejecting the Socratic principle that no one errs willingly or that everyone pursues the good and on those grounds does what she believes to be best in the circumstances. » (p. 117) G. R. Carone, qui soutient la continuité des dialogues, démontre de son côté que Platon ne rejette en aucun cas la maxime socratique dans ce passage. Socrate avait lui aussi séparé les facultés de leurs objets propres dans le *Charmide* déjà (167c-168a) ; pour lui aussi, la soif est relative à la boisson, la faim à la nourriture. En ce sens, le bien, quant à lui, que certains ajoutent à la boisson ou à la nourriture, est uniquement l'objet du vouloir, un objet pris séparément des autres, comme la boisson et la nourriture, et des facultés correspondantes. Cf. *Charmide*, 167e : « Il n'y a pas non plus de volonté, que je sache, qui ne veuille aucun bien, mais qui se veuille elle-même et les autres volontés. » (Οὐδὲ μὴν βούλησις, ὡς ἐγῷμαι, ἡ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται, αὐτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας βουλήσεις βούλεται.) Mais il est évident, ainsi que G. R. Carone l'affirme aussi, que si l'agent a soif, alors il désirera boire une boisson bonne, puisque l'autre faculté, le « vouloir », comme nous l'avons nommé, est aussi en train de rejoindre son objet propre. « On the interpretation I am suggesting, Plato is not denying the Socratic dictum. » (p. 118), telle est la conclusion de G. R. Carone, et la nôtre.

ou le toucher pour l'identifier, οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν (505e1-2), sans que personne n'ait même une opinion stable sur lui, οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἵᾳ (505e2-3). C'est un des desseins primordiaux de la cité idéale et de ses rois-philosophes de préciser la nature du bien à poursuivre en vue du bonheur commun et, une fois ce bien identifié, de veiller à son observation de la part de tous les citoyens impliqués dans la construction de leur cité idéale.

Nous pourrions distinguer la maxime socratique, sous une forme plus ou moins proche de la version du *Protagoras*, en 382a, où Platon montre de la colère devant les idées aberrantes des poètes qui mettent en scène dans leurs tragédies des dieux qui, semble-t-il, voudraient mentir :

> Mais quoi, répliquai-je, un dieu consentirait-il à mentir, en paroles ou en action, pour nous présenter une fantasmagorie ?
>
> Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· ψεύδεσθαι θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προτείνων; (382a1-2)

La vérité est que « personne ne consent de son plein gré à être trompé dans ce qui constitue la partie souveraine de soi-même et concernant les choses qui sont souveraines », τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεὶς ἑκὼν ἐθέλει (382a7-8). Ce passage présente la spécificité que Platon y renforce l'idée de ne pas vouloir, exprimée par le verbe ἐθέλει (382a8), en utilisant de surcroît le participe ἑκὼν (382a8) : personne ne veut de plein gré faire de mauvaises actions, en l'espèce mentir ou se laisser tromper. On a souvent souligné l'utilisation du verbe ἐθέλω en relation avec les intentions divines, comme dans ce passage où Platon fait effectivement référence aux dieux : est-ce justement la référence à la divinité qui permet de combiner les deux notions, ἐθέλω et ἑκών ? Peut-on vouloir tout de même quelque chose malgré soi ?[225] Nous ne sommes pas en mesure d'interpréter, à ce moment de l'analyse, la volonté divine dans l'esprit platonicien. Mais il est évident que ce passage est une reformulation de la maxime socratique, puisque personne ne se laisse tromper ou ne ment de son plein gré, si l'on tient évidemment pour mauvaise l'action de se laisser tromper ou de mentir.

On peut tirer des passages 382a-c une sorte d'explication de la maxime, de pourquoi il en est ainsi, même s'ils renvoient particulièrement au fait de se laisser

[225] Ce sera possible avec le dispositif de la *République* dès lors qu'on est forcé.

tromper : Platon explique que les hommes et les dieux détestent le mensonge, τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος […] πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν (382a4-5), que c'est ce qu'ils supportent le plus difficilement, μισοῦσι μάλιστα (382b4). Il se peut évidemment que de la même manière qu'ils détestent le mensonge, les humains et les dieux détestent, μισοῦσιν, tous les maux possibles et que c'est pourquoi ils ne les commettent jamais de plein gré. L'aversion humaine et divine pour le mensonge, en particulier, et pour tous les maux en général reçoit de surcroît une explication pertinente : le mensonge et tous les maux sont synonymes d'ignorance, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου (382b7-9) et personne ne veut « être privé de connaissance », ἀμαθῆ εἶναι (382b3). Émile Chambry, dans une note à sa traduction de la *République*, rapproche aussi ce passage de la maxime socratique et note que « Pour Platon, comme pour Socrate, le vice est ignorance, et il est involontaire. »[226]

En 451a, lorsque ses auditeurs l'invitent à traiter le sujet, qu'il avait jusque-là évité d'aborder, de la communauté des femmes et des enfants, Platon exprime ses hésitations concernant ses propres points de vue sur ce sujet très délicat en alléguant que n'importe quel crime commis malgré soi serait moins grave que le fait de tromper éventuellement les gens (devons-nous comprendre « malgré soi » aussi ?) sur des questions importantes en matière de législation. Outre qu'il présuppose une hiérarchie des fautes où, même commises malgré soi, certaines seraient plus graves que d'autres et auraient de ce fait des implications pénales différentes, Platon considère de toute évidence qu'un crime, donc un mal, est toujours commis malgré soi.

Glaucon lui répond sur le ton de la plaisanterie qu'il l'acquitte d'avance de toute erreur qu'il pourrait commettre lors de son discours, en fait de crime et de tromperie envers ses assistants, et l'invite à poursuivre :

> Mais, Socrate, si nous devons faire l'expérience de quelque discordance du fait de ce discours, nous t'acquitterons pour ainsi dire de l'accusation de meurtre, et nous jugerons que tu es innocent et que tu ne nous as pas trompés.

[226] CHAMBRY (trad. *République* 1943), note 1, p. 88.

᾽Αλλ᾽, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐάν τι πάθωμεν πλημμελὲς ὑπὸ τοῦ λόγου, ἀφίεμέν σε ὥσπερ φόνου καὶ καθαρὸν εἶναι καὶ μὴ ἀπατεῶνα ἡμῶν. (451b2-4)

Dans le livre IX, pendant qu'il décrit la formation de l'âme et de l'État tyrannique en tant qu'esclaves d'eux-mêmes, Platon dit en 577d que ceux-là ne font pas ce qu'ils veulent. Dans cet état d'esclavage par rapport à soi-même, selon la tripartition de l'âme que nous découvrirons dans la *République*, la partie de l'âme ou de la cité considérée comme meilleure est dominée « de force » par les passions qui siègent dans une partie considérée comme mauvaise :

Or, précisément, une cité gouvernée tyranniquement est esclave et ne fait pas du tout ce qu'elle souhaite faire ?

Pas du tout.

Par conséquent, l'âme disposée à la tyrannie ne fait pas le moins du monde ce qu'elle souhaiterait faire, je parle de l'âme considérée dans son entièreté. Entraînée de force constamment par la piqûre d'un taon, elle sera remplie de trouble et de remords.

Οὐκοῦν ἥ γε αὖ δούλη καὶ τυραννουμένη πόλις ἥκιστα ποιεῖ ἃ βούλεται;

Πολύ γε.

Καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται. (577d10-e3)

Nous pouvons anticiper sur notre examen de la *République* et tirer de ce passage des conclusions importantes pour la suite de notre étude : d'abord, il est dit ici que c'est par l'âme entière, car ὅλης […] ψυχῆς (577e2), que l'agent « veut », βούλεται (577d11) ; ensuite, si les passions, qui siègent, selon la *République*, dans une partie qui leur est assignée et qui sont dorénavant considérées comme mauvaises, ont le dessus à l'intérieur de l'âme, alors, même si apparemment l'agent fait des actions par ces désirs superflus, Platon considère que celui-ci, dans cette situation, « ne fait pas du tout ce qu'elle souhaite faire » (577d10-11). L'explication que l'âme ne veut faire que ce qui est le meilleur – que seule la raison peut lui conseiller – et ne veut aucunement faire les mauvaises actions qu'elle fait – auxquelles sa mauvaise partie l'entraîne de force, βίᾳ (577e3) – reste valable et c'est ce que nous voulons souligner ici. D'autre part, lorsqu'il agit βίᾳ (577e3), l'agent fait de mauvaises

actions *akôn*, mais nous émettrons des conclusions définitives après avoir analysé la *République*. Nous relevons tout de même que si les âmes et les États tyranniques ne font pas ce qu'ils veulent, c'est, dans la *République*, par la contrainte des désirs mauvais. Cette idée nouvelle, qui s'éloigne du *Protagoras* et du *Gorgias*, est renforcée en 579c lorsque Platon soutient que le tyran « se voit contraint par un concours de circonstances à exercer la tyrannie », ἀναγκασθῇ ὑπό τινος τύχης τυραννεῦσαι (579c6-7). Le fait que le tyran est contraint à faire de mauvaises actions explique ses actes produits malgré soi par la domination des plaisirs, au sens de « par contrainte » des désirs superflus, et donne un autre sens au terme *akôn*. C'est le fil rouge que nous suivrons tout au long de cette partie consacrée à la *République*.

Dans ce contexte, il est intéressant de citer les passages 399b-c où Socrate discute avec Glaucon les harmonies qu'ils doivent permettre dans leur cité idéale. Socrate rappelle deux harmonies qui lui conviendraient, la violente, βίαιον (399c2) et la spontanée, ἑκούσιον (399c2), que Glaucon identifie comme la dorienne et la phrygienne. L'harmonie βίαιον imite parfaitement le guerrier courageux qui ne recule devant aucun péril, tel que Socrate et ses compagnons désirent façonner leurs gardiens pour défendre la cité idéale, tandis que l'harmonie ἑκούσιον illustre l'homme sage engagé dans une action pacifique, ἐν εἰρηνικῇ (399b3), non violente, mais spontanée, μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἑκουσίᾳ (399b3-4), qui implore l'aide des dieux par les prières ou persuade les gens par ses bons conseils. Ces deux types d'harmonie illustrent de toute évidence deux types d'agir : *de plein gré*, qui correspond à une manière pacifique d'agir, ou *par la contrainte* de la guerre, où les actes doivent se conformer au plus grand bien possible, celui de défendre sa cité et ses concitoyens, même si les moyens à appliquer peuvent paraître violents dans d'autres circonstances. Cette contrainte semble intermédiaire entre l'agent et le plus grand bien, elle semble renvoyer, du moins dans ce cas, aux actions désagréables produites en vue d'un bien plus grand, comme, à une échelle plus petite, prendre un médicament désagréable en vue du bien plus grand qu'est la santé. Nous traiterons cette question attentivement, puisque c'est d'elle que dépendent les changements de sens de notre couple de contraires effectués par Platon dans la *République*. Nous retenons que *de plein gré* peut s'opposer à *par contrainte*, chez Platon, comme l'illustrent les deux sortes

d'harmonies, ταύτας δύο ἁρμονίας (399c1-2), sans oublier que ce que l'on poursuit est toujours le bien[227].

Timée. *Si l'agent fait du mal, la cause est de nature corporelle*

La maxime socratique est réaffirmée dans le *Timée*, 86d-e, une preuve que Platon ne s'en éloigne toujours pas :

> Car personne n'est méchant de son plein gré, mais on devient méchant sous l'effet de quelque disposition maligne du corps, et par suite d'une éducation mal réglée. Tout homme en effet a le vice pour ennemi et le vice lui vient malgré lui.
>
> κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. (86d7-e3)

La réaffirmation de la maxime est précédée, en quelque sorte comme dans le *Protagoras*, de la divulgation d'une opinion courante selon laquelle certains hommes seraient méchants de leur plein gré : « on considère cet homme ... comme volontairement méchant [*de son plein gré*, trad. pers.] », ὡς ἑκὼν κακὸς δοξάζεται (86d2) ou « comme si les vicieux l'étaient volontairement [*de leur plein gré*, trad. pers.] », ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν (86d6-7). Dans le passage 86c-e, Platon présente cette opinion et explique le phénomène du vice, de la méchanceté, de l'*akrasia*, qu'il admet lui-même depuis la *République* comme le montre l'anecdote de Léontios (contrairement à Socrate dans le *Protagoras*), tout en rejetant l'opinion que l'homme méchant l'est de son plein gré. Cette opinion commune, selon laquelle l'homme peut être méchant de son plein gré, ne reçoit pas beaucoup plus d'arguments de la part de ceux qui la tiennent, du moins dans ces passages. Selon Platon, c'est à tort qu'on le regarde comme tel et les reproches qu'on lui fait sont injustes et s'éloignent de la vérité.

> De même, presque tout ce que l'on tient pour une impuissance à maîtriser les plaisirs et pour un sujet de honte, comme si les vicieux l'étaient volontairement [*de leur plein gré*, trad. pers.], fait l'objet d'un reproche injustifié.

[227] En 589c, par contre, nous voyons que la faute peut aussi être commise par ignorance, pas seulement par contrainte.

Καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· (86d5-7)

Nous devons d'abord préciser ce que Platon et l'opinion alléguée entendent par l'homme méchant, vicieux : selon le passage cité, il s'agit de l'homme qui fait preuve d'*akrasia* ou d'impuissance à maîtriser ses plaisirs, ἡδονῶν ἀκράτεια (86d6). Cet homme « éprouve de façon répétée une foule de douleurs et une foule de plaisirs, dans ses désirs et dans les fruits qui en résultent », πολλὰς μὲν καθ᾽ ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ᾽ ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις (86c6-7). Il est sous l'effet « de plaisirs et de douleurs extrêmes », τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας (86c8-d1) et c'est pourquoi son âme est considérée déraisonnable et insensée, ἐμμανὴς (86c7) ou ἄφρονα (86d1). La supposition de l'existence d'une raison en dehors des plaisirs et des peines permet d'affirmer que nous nous trouvons dans un contexte conceptuel semblable à celui de la *République*. Platon ne conteste pas l'existence du phénomène de l'*akrasia* depuis la *République* et nous devons donc supposer qu'il l'admet aussi dans ces passages.

Il avance par contre dans le *Timée* une explication nouvelle de l'*akrasia*, qui ne figure pas dans les autres dialogues. La particularité de cette interprétation est de considérer que la cause de l'*akrasia* se trouve dans le corps et non dans une troisième partie de l'âme, la concupiscence. Elle est donc de nature corporelle. Selon Platon, certains êtres humains contiennent dans leur corps, dans leur « moelle », τὸν μυελὸν (86c4), « la substance séminale … en abondance », τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ (86c3-4) et c'est la porosité des os qui permet cette abondance : « l'abondance et la liquidité que présente la moelle du fait de la porosité des os », ὑπὸ μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν (86d4-5). Ce défaut du corps qui ne dépend nullement de l'être humain lui-même provoque la maladie de son âme. Ce que Platon entend ici par « maladie de l'âme », νόσος ψυχῆς (86d5) consiste dans la surexcitation de la concupiscence en dépit de la raison, donc dans une sorte de dérèglement par rapport à l'ordre habituel de l'âme qu'il développe dans la *République*, où la raison doit dominer et les plaisirs lui obéir. Puisque ce phénomène est la conséquence d'une « disposition maligne du corps », πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος (86e1) qui ne dépend pas de l'être humain, il est évident qu'il ne commet pas ses méchancetés de son plein gré. Platon ajoute à ces défauts le manque d'éducation, ἀπαίδευτον τροφὴν (86e2), qui semble

ne pas dépendre non plus de l'être humain lui-même. L'éducation, par contre, semble la seule démarche qui pourrait corriger cette mauvaise disposition du corps et ce désordre de l'âme, ainsi que nous le verrons.

Les Lois*. L'homme injuste, nécessairement, est tel malgré soi*

Platon réaffirme comme une évidence dans le passage 731c des *Lois* la célèbre maxime socratique, encore une preuve qu'elle reste valable dans la pensée platonicienne jusqu'à la fin. Platon y dit que l'homme injuste, ὁ ἄδικος (731c2) n'est pas injuste de son plein gré, οὐχ ἑκὼν ἄδικος (731c2), une formule plus proche de la maxime socratique que celle du *Gorgias*. Cela parce qu'il n'y a personne, οὐδεὶς (731c3, 731c6) qui désire de son plein gré, ἑκὼν κεκτῆτο (731c4) accueillir dans son âme – le bien le plus précieux de l'homme, ἐν τοῖς τῶν ἑαυτοῦ τιμιωτάτοις (731c4-5) – aucun des maux les plus grands, τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν (731c3). Personne ne prendra jamais, μή ποτε λάβῃ (731c7), dans son âme, de plein gré, ἑκὼν, le mal le plus grand, τὸ μέγιστον κακὸν (731c6) et ne vivra sa vie durant en compagnie du mal. Dans ce court passage, Platon exprime donc trois fois la même maxime.

> Quant à tous ceux qui commettent l'injustice, mais que l'on peut espérer guérir, il faut savoir d'abord qu'aucun homme ne commet l'injustice de son plein gré : personne en effet ne saurait d'aucune manière accueillir de plein gré aucun des maux les plus grands, surtout dans ce qu'il a de plus précieux. Or l'âme, nous l'avons dit, est véritablement le bien le plus précieux pour tout homme. Personne n'accueillera donc jamais de son plein gré le mal le plus grand dans ce qu'il a de plus précieux, ni ne vivra sa vie durant en proie à ce mal.
>
> Τὰ δ' αὖ τῶν ὅσοι ἀδικοῦσιν μέν, ἰατὰ δέ, γιγνώσκειν χρὴ πρῶτον μὲν ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος· τῶν γὰρ μεγίστων κακῶν οὐδεὶς οὐδαμοῦ οὐδὲν ἑκὼν κεκτῆτο ἄν ποτε, πολὺ δὲ ἥκιστα ἐν τοῖς τῶν ἑαυτοῦ τιμιωτάτοις. ψυχὴ δ', ὡς εἴπομεν, ἀληθείᾳ γέ ἐστιν πᾶσιν τιμιώτατον· ἐν οὖν τῷ τιμιωτάτῳ τὸ μέγιστον κακὸν οὐδεὶς ἑκὼν μή ποτε λάβῃ καὶ ζῇ διὰ βίου κεκτημένος αὐτό. (731c1-7)

En 734a-b, essayant de distinguer la vie tempérante de la vie intempérante afin de décider comment il faut vivre, Platon énonce d'abord le critère du plaisir (sans prendre en considération les plaisirs débauchés) selon lequel il est évident que la vie tempérante nous est plus agréable que l'autre. De ce fait, celui qui veut vivre agréablement, τόν γε βουλόμενον ἡδέως ζῆν (734b2) n'a plus la liberté de choix entre

les deux genres de vie, l'autre menant immanquablement au malheur. Cela revient à dire que l'on ne vit jamais de plein gré dans la débauche, οὐκέτι παρείκει ἑκόντα γε ἀκολάστως ζῆν (734b2-3), une formule contextualisée de la maxime socratique que Platon reformule ensuite ainsi : « tout débauché l'est nécessairement malgré soi », πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος (734b4). Et s'il y a des gens intempérants, comme on en trouve souvent, il est évident qu'ils le sont ou bien par ignorance, comme dans le *Protagoras*, ou bien par *akrasia*, comme dans la *République*, ainsi que nous le verrons. Le même raisonnement s'applique à tous les genres de vie, courageuse ou lâche, saine ou malade, sage ou insensée, etc., comme le montre la suite du passage :

> De là vient selon nous que l'une de ces vies est plus plaisante, et l'autre nécessairement plus pénible selon la nature, et qu'il n'est plus permis, du moins à celui qui veut vivre plaisamment, de vivre de son plein gré dans la débauche. Mais il est d'ores et déjà clair, si ce que nous sommes en train de dire est juste, que tout débauché l'est nécessairement malgré soi. Car c'est par ignorance, par manque de maîtrise de soi ou pour ces deux motifs que le grand nombre des hommes dans son ensemble mène une existence dépourvue de tempérance.
>
> ὅθεν ὁ μὲν ἡδίων ἡμῖν τῶν βίων, ὁ δὲ λυπηρότερος ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει κατὰ φύσιν γίγνεσθαι, καὶ τόν γε βουλόμενον ἡδέως ζῆν οὐκέτι παρείκει ἑκόντα γε ἀκολάστως ζῆν, ἀλλ' ἤδη δῆλον ὡς, εἰ τὸ νῦν λεγόμενον ὀρθόν, πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος· ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφότερα, τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεὴς ὢν ζῇ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος. (734a8-b6)

Dans le neuvième livre des *Lois*, Platon renforce sa conviction que nul ne fait le mal de son plein gré, en la comparant avec l'avis d'autres théoriciens qui soutiennent le contraire. Ceux-ci s'expriment dans le domaine de la législation et soutiennent qu'il y aurait naturellement deux sortes d'injustices, les unes commises malgré soi, les autres commises de plein gré. Selon Platon, puisque « tous les méchants, dans toutes leurs fautes, sont méchants malgré eux », οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί (860d1) et puisque l'injuste est d'un tel genre, c'est-à-dire méchant, il s'ensuit que l'injuste commet des injustices malgré soi. Platon précise, ce qui est absolument nouveau pour nous, que cette maxime représente sa position personnelle et qu'il compte bien rester cohérent avec tout son système philosophique : « et il va de soi qu'à cette heure mon devoir est de rester d'accord avec moi-même, puisque je suis d'avis que ce n'est jamais de son plein gré qu'un homme commet l'injustice », καὶ δὴ καὶ νῦν ὁμολογητέον ἐμοί· σύμφημι γὰρ ἄκοντας ἀδικεῖν πάντας (860d8-9). Ce

témoignage prend un caractère apothéotique, résume toute sa pensée antérieure et la singularise parmi d'autres points de vue de l'époque.

Platon, qui parle ici par la figure de l'Étranger d'Athènes, doit dans la suite argumenter sa maxime, prise comme prémisse ; il ne la défend pas en elle-même, mais seulement en l'appliquant au sujet de l'injustice qui les intéresse, lui et ses interlocuteurs, Clinias et Mégille, dans ce contexte. Le problème, dans cette discussion, concerne la législation de la cité des Magnètes. Clinias et Mégille voient deux solutions à propos des punitions en cas d'injustice : établir ou bien deux sortes de peines, pour ceux qui commettent des injustices de plein gré et pour ceux qui le font malgré eux, ou bien une seule peine pour tous, étant donné qu'« il n'y a absolument pas d'injustices qui soient commises de plein gré », οὐκ ὄντων ἀδικημάτων τὸ παράπαν ἑκουσίων (861a1-2). Selon l'Étranger, pour tout de même ne pas tenir cette maxime pour « quelque chose qui émanait d'un dieu », ὥσπερ παρὰ θεοῦ λεχθείς (861b6), ils devront s'appliquer à établir en quoi consiste selon eux la différence entre ces deux sortes de fautes[228].

LA NOUVELLE NATURE DU BIEN

Le plaisir est un bien, mais le bien n'est plus le plaisir

Nous consacrons la fin de ce chapitre aux discussions concernant la forme du bien à poursuivre, notion qui change de contenu dès le *Gorgias*. En dépit de la théorie socratique du *Protagoras* du bien comme plaisir, selon laquelle nous devons nous rendre capables de mesurer parfaitement quel plaisir nous convient le mieux, certains exemples des dialogues ultérieurs commencent à se placer conceptuellement dans la catégorie des biens ou des maux en eux-mêmes et les discussions se multiplient sur le thème de la justice et de l'injustice en termes de bien ou de mal.

[228] Il s'ensuit une description assez longue des crimes et de leurs punitions en fonction de plusieurs critères, mais où le caractère de plein gré ou malgré soi s'applique à un stade décisionnel intermédiaire qui ne prend pas en compte la finalité de l'action.

Des différences majeures s'esquissent dans le *Gorgias* par rapport au *Protagoras*, que nous mettons dès à présent en évidence pour nuancer l'analyse de la *République* : certains termes nouveaux sont introduits, Socrate parle déjà de la tempérance en termes de maîtrise des plaisirs et des peines (l'*enkrateia*), et des plaisirs séparément du bien. Platon affirme clairement dans le *Gorgias* que le bien n'est pas seulement le plaisir ; cette prémisse domine la suite des dialogues.

En 462c du *Gorgias*, Socrate différencie les sciences des semblants de science (la flatterie, κολακεία, 465b1, 466a4, 503a6, 513d8), la rhétorique par exemple, et pose que le but de ces derniers est de « savoir comment gratifier et faire plaisir », χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας (462d11-e1). Cela indique d'emblée que le plaisir n'est plus l'objet d'une vraie science, mais d'un semblant de science ! En 464d, il affirme clairement que cette science n'est qu'un simulacre :

> En fait, elle n'a aucun souci du meilleur état de son objet, et c'est en agitant constamment l'appât du plaisir qu'elle prend au piège la bêtise, qu'elle l'égare, au point de faire croire qu'elle est plus précieuse que tout.
>
> καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. (464d1-3)

Il renforce son avis en 465a en disant que la rhétorique « vise à l'agréable sans souci du meilleur », ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου (465a1-2). Cela s'explique par le fait que la rhétorique n'est pas une science, car

> Moi, je n'appelle pas cela un art, rien qu'une pratique, qui agit sans raison.
>
> Ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα· (465a5-6)

Nous devons dorénavant faire une distinction entre ces deux notions, le bien et le plaisir, dans le sens que si le plaisir en soi peut tout de même demeurer un bien, l'inverse n'est pas vrai du bien, dont le contenu s'élargit et embrasse un champ plus large que le plaisir. Cette prémisse régit aussi la *République*. Socrate la formule d'ailleurs comme telle dans un développement destiné à montrer à Calliclès à partir de 495a que le bien n'est pas l'agréable. Arrêtons-nous sur cette prémisse. En 495a, Socrate demande à Calliclès s'il pense que l'agréable et le bon sont la même chose :

> Mais maintenant, dis-moi encore juste ceci : prétends-tu que l'agréable soit identique au bon, ou bien y a-t-il de l'agréable qui ne soit pas bon ?

Ἀλλ’ ἔτι καὶ νῦν λέγε πότερον φῂς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, ἢ εἶναί τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν ; (495a2-4)

Ou « le bien ne consiste pas dans une jouissance à n’importe quel prix », μὴ οὐ τοῦτο ᾖ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν· (495b3-4).

Dans le *Gorgias*, Platon attribue à Calliclès la proposition « l’agréable et le bon sont la même chose » et il revient à Socrate de la réfuter. Les arguments que Socrate amène commencent par celui que Protagoras lui-même avait invoqué dans le *Protagoras* : « ou bien y a-t-il de l’agréable qui ne soit pas bon », ἢ εἶναί τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν; (495a3-4). Il affiche ensuite l’argument que la science est distincte du plaisir, contrairement à sa thèse du *Protagoras*, que Calliclès admet, dans le but de lui faire voir que le bien est distinct du plaisir, cela dans le cas où la relation intrinsèque entre la science et le bien est admise.

La réfutation entamée plus sérieusement en 495e se base sur le fait que si le bien était le plaisir, alors le plaisir devrait avoir aussi son contraire, par exemple la douleur, comme le bien a pour contraire le mal, la santé la maladie, etc. Or, Socrate démontre, à partir d’exemples communs comme la faim et la soif, que la douleur n’est pas nécessairement le contraire du plaisir, puisque quand l’un des deux cesse, l’autre cesse aussi en même temps, de sorte que l’un ne laisse pas nécessairement la place à l’autre, comme il se passe avec le bien et le mal, la santé et la maladie, etc. Selon 496c, la faim et la soif font partie de ces choses que l’on peut perdre et posséder en même temps. Prenons l’exemple de la soif : quand l’on a soif, l’on ressent de la douleur. Par conséquent, l’on boit et l’on a du plaisir pendant que l’on boit. L’argument de Socrate consiste en ce que le fait de boire se produit pendant que l’on a soif, ce qui veut dire que l’on a du plaisir pendant que l’on a de la douleur. Et quand l’on n’a plus soif, l’on ne ressent plus non plus le plaisir qui était celui de boire. Cela fait que l’on a du plaisir en ayant de la douleur et que l’on cesse en même temps d’avoir soif et de sentir le plaisir de boire. La conclusion est subite, le bien ne peut pas se confondre avec le plaisir : « En conséquence, voilà qu’il semble que l’agréable est différent du bien », ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ (497a4-5), de même que le mauvais ne peut pas se confondre avec le douloureux (497d).

L'argument ne convainc pas Calliclès, pour qui Socrate débite toujours les mêmes plaisanteries. Socrate lui propose alors un autre argument à partir de 497e : ils sont tous deux d'accord et ils partent du principe, affirmé en 498c, que « ce sont bien les hommes raisonnables, les hommes courageux qui sont bons, tandis que les êtres lâches et déraisonnables sont mauvais », οἵ γε φρόνιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἀγαθοί, οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες κακοί (498c2-3). Après une série de questions auxquelles Calliclès se voit obligé par Gorgias de répondre, ils arrivent à la conclusion que les sages comme les insensés, les courageux comme les lâches sont capables d'éprouver du plaisir ou de la douleur dans la même mesure :

> Les êtres bons, comme les mauvais, ressentent donc, « à peu de chose près », la même peine et le même plaisir !
>
> Παραπλησίως ἄρα χαίρουσιν καὶ λυποῦνται οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί; (498c4-5)

Cela étant, l'on ne peut pas classer le plaisir et le bien ensemble, dans une même catégorie, ni la douleur et le mal ensemble, puisque les conséquences d'un tel raisonnement seraient ridicules, ainsi que Socrate le démontre dans la suite. Son raisonnement par l'absurde se rapproche en quelque sorte de celui du *Protagoras*, où Socrate essaye de démontrer que le bien et le plaisir sont deux notions coextensives, même si dans le *Gorgias*, il s'évertue à démontrer le contraire. Ainsi, si Calliclès soutient que les sages qui sont bons et les insensés qui sont méchants ressentent la douleur et le plaisir dans la même mesure, si en plus il soutient que le bien et le plaisir sont la même chose, alors il arriverait à la conclusion absurde que les insensés et les lâches, déjà considérés comme méchants en 498c, sont bons puisque capables de ressentir le plaisir, dans la même mesure que les sages seraient capables de faire du mal et seraient méchants puisqu'ils ressentent aussi la douleur. Que les bons soient méchants et les méchants bons,

> N'est-ce pas la conséquence de tout ce qui précède, dès qu'on dit que l'agréable et le bon sont une seule et même chose ? N'est-ce pas une conséquence nécessaire, Calliclès ?
>
> Οὐ ταῦτα συμβαίνει καὶ τὰ πρότερα ἐκεῖνα, ἐάν τις ταὐτὰ φῇ ἡδέα τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι ; Οὐ ταῦτα ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις ; (499b1-3)

Pour conclure, Platon affirme dans le *Gorgias* que le bien n'est plus identique au plaisir, quoique cette théorie trouve encore des adeptes comme Calliclès. En

République 505b, Platon considère même que c'est « la plupart des gens [qui] croient que le bien s'identifie au plaisir », τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν (505b5-6), même s'il est contraint d'avouer qu'il existe aussi des plaisirs mauvais, comme Calliclès dans la suite du passage 499c du *Gorgias* cité plus haut. Nous pouvons même dire qu'une telle théorie est dorénavant réservée aux adversaires de Socrate, contre lesquels celui-ci s'évertue à avancer une théorie du bien différente.

Il convient d'examiner la catégorie du « bien » dans la *République*. C'est ce que nous entreprenons, pour continuer notre raisonnement que dans la *République*, le bien n'est plus seulement le plaisir. Le plaisir est un bien si l'on prend en considération les plaisirs simples et modérés, les plaisirs nécessaires, comme boire ou manger quand on a soif ou faim. Si le plaisir mène à des conséquences mauvaises, alors il peut être considéré comme un mal.

L'idée du Bien[229] *dans la* République

Socrate raconte en *République* 505b que la question de ce qu'est le bien est un des problèmes majeurs de sa société et qu'en ce domaine « personne ne se contente de posséder des biens qui ne sont qu'apparents, mais qu'on recherche au contraire des biens qui sont réels » (505d), que nul ne souhaite un semblant de bien éphémère mais que chacun recherche un bien infaillible qui lui procure le bonheur. En pensant aux explications de Socrate dans le *Protagoras*, nous pouvons comprendre son souci d'offrir à ses contemporains, comme une solution qu'eux-mêmes demanderaient, une méthode fiable pour éviter de se tromper dans les conséquences de leurs actions, pour ne plus subir le mal résultant le plus souvent de leurs actes. Mais dans le *Protagoras*, il propose évidemment une solution adaptée à ceux qui apprennent à travers leurs sensations, soit une science capable de mesurer le plaisir contenu dans les conséquences de leurs actions. Sa théorie du bien est différente dans la *République*, où Socrate pense que le bien que tout le monde poursuit instinctivement demeure une chose inconnue pour eux, qu'ils désirent sans pouvoir le définir, sans savoir ce que c'est, et dont ils ont besoin sans pouvoir expliquer son importance. Il ne fait même pas

[229] Sur « l'*Idea* du bien » et sa distinction de l'*eidos* et de l'*ousia*, voir DIXSAUT (2005 – bien), p. 232-246. De même DIXSAUT (2013), où elle revient avec de nouvelles considérations sur l'*Idea* du bien.

l'objet d'une croyance solide, encore moins d'une connaissance qui serait capable de saisir son essence (505d-e). Il est pourtant évident que le bien se trouve en chaque chose qu'ils désirent et que c'est pourquoi ils désirent ces choses-là, les vertus par exemple, qu'ils ne désirent que pour le bien avec lequel elles entretiennent un rapport étroit (506a). Dans ce contexte, le bien peut être plaisir pour certains, intelligence ou science pour d'autres, etc. (505b). Tel ne doit pas être le sort des citoyens de la cité idéale, pour lesquels Platon prévoit une démarche solide en vue de connaître ce qui est bon en soi, à travers « une science qui est la plus haute » (504d).

> […] il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques.
>
> ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. (505a2-4)

Platon distingue ainsi dans la *République* « le bien tel qu'il est en lui-même » (506d), dont il ne veut pas exposer à présent la conception qu'il s'en forme, et « le rejeton du bien et qui lui ressemble le plus », ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ (506e3-4), en l'espèce le soleil, dont il traite dans les passages qui suivent jusqu'à l'allégorie de la caverne, en tant que comparaison avec le Bien en soi. Nous considérons nécessaire d'expliquer cette conception toute nouvelle du bien pour comprendre le problème du *hekôn* et *akôn* dans la *République* et résumons ici les points qui devraient nous intéresser.

Platon place le bien en lui-même, τἀγαθὸν (508c) au sommet du monde intelligible, régnant « sur le genre intelligible et sur le lieu intelligible », τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου (509d2) ou « dans le lieu intelligible », ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ (508c1), par comparaison avec le soleil, « le rejeton du bien », τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον (508b12-13), qui règne sur le monde visible, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ (509d2-3). De la même manière que celui-ci offre la lumière nécessaire à la vue, ὄψιν (508c2) et à la contemplation des choses visibles, τὰ ὁρώμενα (508c2), le bien en lui-même apporte la vérité et l'être[230], ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (508d5), qui éclairent les objets intelligibles,

[230] Selon DIXSAUT (2005 – bien), la fonction de l'être en tant qu'il éclaire les objets de la connaissance et non pas en tant que lui-même objet de la connaissance est étonnante dans ces passages, mais elle l'explique comme suit : « Il y a là une difficulté : tout au long des livres V et VI, l'être était l'objet et non pas la condition de la connaissance : on devrait donc le retrouver au rang des choses connaissables,

τὰ νοούμενα (508c1), afin que l'intelligence, νοῦν (508c1) puisse les contempler avec clairement. Platon part de l'évidence que l'on ne voit pas dans l'obscurité et que les couleurs ne montrent pas leur éclat dans le sombre, que donc la vue ne se suffit pas à elle-même pour voir les choses si les choses ne sont pas éclairées par une chose intermédiaire qui est la lumière. Il considère par comparaison que l'idée du bien, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (508e2), par l'intermédiaire de la vérité, éclaire dans le monde intelligible les idées de manière que notre âme puisse les concevoir et les connaître dans toute leur clarté. Il est évident que comme le soleil est « vu par cette vue même » (508b), le bien aussi peut être contemplé par le νοῦς, même s'il est d'une nature supérieure aux autres objets intelligibles. En effet, si les objets intelligibles existent, ils doivent leur existence et leur essence au Bien en lui-même. Glaucon, ravi par l'exposition d'une telle théorie, ose intervenir en disant seulement que Socrate ne parle sûrement pas du plaisir dans ses développements. L'image du soleil est renforcée, selon notre interprétation de ce mythe, par l'allégorie de la caverne. Ici, Platon présente le long chemin de l'esprit pour se détacher des ombres, des marionnettes et du feu, donc des opinions et des choses de ce monde, et contempler le vrai monde des Formes et le soleil qui y règne, c'est-à-dire le Bien absolu.

Si le plaisir était accessible à tout individu, nous pouvons par contre nous demander dans quelle mesure les individus pourront se réjouir du Bien absolu si difficilement accessible, dont Platon ne tarde pas à exposer les bénéfices dans sa *République*. Pour contempler l'idée du bien, la démarche est évidemment longue et sûre, mais ne semble pas à la portée de chaque individu. D'ailleurs, Platon prévoit l'acquisition du bien en lui-même uniquement pour ses gardiens véritables, ceux qui sont capables d'étudier jusqu'au terme du processus d'éducation, plus précisément les philosophes. Les autres citoyens recevront par l'intermédiaire des philosophes, selon la construction de la cité idéale, les repères du bien en lui-même nécessaires dans leurs actions, des images du bien suprême qu'ils devront observer avec rigueur dans leur propre intérêt et dans celui de la cité. En somme, les citoyens de la cité idéale devront poursuivre ce bien à des degrés différents en fonction de leur éducation.

---

non à celui de la Vérité. Leur association initiale est cependant nécessaire pour indiquer qu'en tant qu'elle est l'effet du bien, la Vérité n'est pas une vérité prédicative ou propositionnelle, mais une vérité ontologique, ce qui signifie en retour que l'être objet de la connaissance est le « vraiment étant », l'*ousia*. » (p. 246-247)

C'est ce que les analogies de la Ligne et de la caverne nous font comprendre. En ce qui concerne la Ligne, comme le dit Julia Annas, « elle est aussi censée être de plein droit une classification ambitieuse des différents états où peut se trouver un individu eu égard à la connaissance en allant du plus bas vers le plus haut »[231]. Mais il semble évident que les images du bien que les hommes devront imiter dans leurs actions ne concernent pas la satisfaction de certains plaisirs, mais la perfection de leurs âmes de sorte qu'elles puissent se délivrer des chaînes de la matière et accéder à l'éternité.

Une question plus compliquée serait de savoir en quoi les contemporains de Platon, qui ne sont pas des habitants de sa république, pourront tirer profit de l'existence du Bien en lui-même s'il n'est accessible que dans une structure étatique ou psychique semblable à celle de la cité idéale. Nous avons la sombre impression qu'ils poursuivent un bien qu'ils n'atteindront jamais, dont ils ne jouiront jamais, d'où le caractère paradoxal de la maxime socratique : nul ne fait le mal de son plein gré, même si tout le monde fait tout de même le mal ou des biens défectueux en poursuivant le Bien... La conclusion que laisse cette conception du Bien est que tout le monde poursuit quelque chose d'éternellement inaccessible.

Dans le livre II, 357b-d, Glaucon propose à Socrate une liste des biens[232] que les gens poursuivent en général. Sur sa liste figurent au premier rang les biens que l'on recherche pour ce qu'ils représentent en eux-mêmes, sans attendre les conséquences résultant de leur possession. Il énumère parmi eux la joie et les plaisirs qu'il appelle « innocents », αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς (357b7), qui n'ont d'autres conséquences que le bien actuel qu'ils représentent. Il situe ensuite au deuxième rang les biens que l'on désire pour eux-mêmes et pour leurs conséquences bénéfiques, et il prend l'exemple de voir, d'être réfléchi ou d'être en santé. Ce genre de biens apporte à la plupart des gens de la satisfaction à double titre, en eux-mêmes mais aussi à cause de leurs conséquences, qui sont désirées dans la même mesure que les biens eux-mêmes. Il place ensuite une troisième espèce de biens, ceux que l'on désire uniquement pour leurs conséquences mais qui n'apportent pas de plaisir en eux-mêmes, puisque l'on ne désire jamais quelque chose qui nous fait de la peine, comme

[231] ANNAS (1994), p. 314.
[232] Voir en ce sens l'article de DIXSAUT (2005 – justice), p. 329. De même, l'article de N. White, « The Classification of Goods in Plato's *Republic* », *Journal of Philosophy*, 22, p. 393-421, 1984.

faire de l'exercice, supporter les soins en vue de la guérison ou toute autre pratique profitable. Le but de cette classification, selon Glaucon, est de demander à Socrate dans quelle catégorie il situe la justice. Socrate répond dans ce contexte que la justice fait partie des biens de la deuxième catégorie, donc qu'elle est un bien que l'on désire en lui-même et pour ses conséquences. Nous devons souligner ici le problème que soulève cette classification de la justice, car elle contredit la démarche platonicienne de la *République*, qui finit par confondre la justice avec le bien que l'on ne doit rechercher qu'en lui-même.

Nous pensons que si le Bien en lui-même est réservé à la contemplation des philosophes, la justice est présentée comme une catégorie illuminée par le Bien, dont on ne voit l'importance pour son âme et pour la cité qu'à la lumière du bien. Elle est donc à notre avis le bien que tout individu doit posséder, contrairement au Bien en lui-même, que seuls les philosophes peuvent atteindre. Si le philosophe bénéficie de la possession du Bien en lui-même, le reste de la société cherche un bien qui puisse lui apporter le bonheur présent et futur, sans conséquences négatives. De quelle manière les gens peuvent acquérir ce bien, tel est le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE II

LE RAPPORT TRIDIMENSIONNEL AVEC LE BIEN POURSUIVI

Pour identifier le sens des termes *hekôn* et *akôn* chez Socrate et Platon, nous avons jusqu'à présent suivi l'idée qu'une action accomplie *hekôn* est l'action produite par le principe duquel découlent tous nos actes, selon les Grecs qui ne conçoivent pas le concept de volonté ; de même qu'une action accomplie volontairement est l'action produite par la volonté, qui découle de notre volonté, dans notre vision moderne.

> Pour l'homme des sociétés contemporaines d'Occident, la volonté constitue une des dimensions essentielles de la personne. On peut dire de la volonté qu'elle est la personne vue dans son aspect d'agent, le moi envisagé en tant que source d'actes dont il n'est pas seulement responsable devant autrui mais où il se sent lui-même intérieurement engagé.[233]

Nous cherchons par conséquent à identifier ce principe à travers les dialogues pris en considération. Dans le *Protagoras*, c'est la science qui est le ressort de toutes nos actions ; par conséquent, selon Socrate, l'expression *hekôn* se ramènerait à *sciemment*. La « science » est celle que chaque individu possède et c'est elle qui, selon le Socrate du *Protagoras,* rend compte de ce que chaque individu poursuit.

LES TROIS RESSORTS DE L'ACTION

Les trois principes de l'action : la raison (τὸ λογιστικόν), la colère (τὸ θυμοειδές) et la concupiscence (τὸ ἐπιθυμητικόν)

Les conclusions venues du *Protagoras* peuvent être remises en cause si l'on prend en compte la théorie exposée par Platon dans sa *République* sur les trois principes de nos actes[234]. Par lequel des trois principes fait-on une action *hekôn* ? La

[233] VERNANT (1972), p. 43.

[234] C'est ce qu'entreprend IRWIN (1985). Selon lui, si Platon réussit à démontrer que l'âme a différentes parties, alors il nie implicitement et fondamentalement la maxime socratique du *Protagoras*. Au contraire, « if Socrates is right, and all desires aim at the good, then the different tendencies in the soul will not belong to different parts (438a1-6) ; and so Plato's claim requires the rejection of the Socratic

question serait caduque si l'on se rapporte au schéma suivi jusqu'à présent, selon lequel le sens de *hekôn* dépend du principe de l'action. Pour Aristote, ce schéma est valable : s'il existe trois principes de l'action, chacun des trois produit une action *hekôn* du moment qu'il se manifeste en acte[235] et cela peu importe ce que l'agent aurait eu l'intention de faire dans le même moment par un autre principe[236]. Les choses ne nous paraissent pas si évidentes pour Platon. Nous lisons effectivement dans la *République*, IV, 440b1, que Léontios agit selon le désir qui lui importe fortement, mais il le fait παρὰ τὸν λογισμὸν, « contre l'activité de sa raison », et contre sa colère, évidemment : pouvons-nous dire que pour Platon, qui malheureusement n'offre pas de théorie concrète à ce sujet, Léontios agit *hekôn*, précédant ainsi la théorie d'Aristote, ou *akôn*, vu qu'il se positionne contre la raison, ce qui renforcerait l'hypothèse que Platon est resté fidèle à l'intellectualisme socratique tout en essayant d'introduire autant que possible ses propres pensées ?[237] Répondre à cette question est le but de cette deuxième partie qui cherche à identifier le sens de notre couple de contraires dans la *République*.

Nous commençons par nous référer directement aux passages qui contiennent la description de l'âme en tant que pourvue de trois parties distinctes, à savoir *République* IV, 434d-445e. Il faut noter que ce Livre IV ne comporte aucune occurrence des deux termes étudiés[238]. Nous devrons donc déduire le sens qu'ils pourraient revêtir après les changements conceptuels introduits. En 436a, Platon entre directement dans sa propre théorie de l'action en posant le problème des rapports

thesis. » (p. 191) Selon T. Irwin, si, comme nous venons de le montrer au chapitre précédent, Platon ne renonce pas au fameux précepte socratique, alors nous devons envisager les différents principes de l'âme identifiés dans la *République* comme diverses pulsions dans une âme unitaire comme celle du *Protagoras*. Le nouvel ordonnancement de l'âme dans la *République* est l'objet principal de cette deuxième partie et nous verrons que la tripartition de l'âme ne contredit pas la maxime socratique ; en effet, nous pouvons dire que l'âme devient en quelque sorte unitaire sous le régime de la raison qui maîtrise et encadre les pulsions des deux autres principes.

[235] *Eth. Nic.*, III, 3, 1111a22-24 : « Étant donné que ce qui est fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. ». Cf. Jules Tricot (trad.*Éth. Nic.* 2007).

[236] Citons ici MERKER (2011), p. 340 : « Ainsi l'intempérant (akratès) a beau agir contre son intention, qui était de faire ce qui est réellement bon, il a beau être emporté par un appétit, du simple fait que l'appétit est interne, son acte, sans être intentionnel, est néanmoins de plein gré. »

[237] Pour MERKER (2011), p. 336, il s'agit dans la *République* d'une « version achevée par Platon » de l'intellectualisme socratique.

[238] Par contre, Platon analyse les verbes *vouloir* et *ne pas consentir*, cf. 437c1-10.

entre l'individu, respectivement son âme, et ses actions[239] ; il demande par quel principe on veut faire une action et propose un schéma qui envisage la possibilité qu'il existe trois principes de l'action et qui diffère de celui soutenu dans le *Protagoras*, où Socrate envisageait un ressort unique, à savoir la science, qui avait pour objet la recherche des plaisirs les meilleurs pour l'homme tels que celui-ci les comprenait. Citons d'abord le passage 436a-b :

> Mais voici maintenant ce qui est difficile. Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique, ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe ? Ou alors agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan, avec notre âme tout entière engagée dans chacun de nos actes ? Voilà ce qui sera difficile à déterminer d'une manière qui soit à la hauteur de notre entretien.
>
> Τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν. Ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου. (436a8-b3)

La manière dont Platon pose le problème montre que notre couple de contraires *hekôn* et *akôn*, quoique absent de ces lignes, est présent dans le substrat même de sa théorie de l'action. Contrairement à ce qu'on écrit habituellement, ce passage ne parle pas seulement de deux possibilités de faire surgir une action, c'est-à-dire ou bien par l'âme tout entière ou bien par l'âme avec trois parties distinctes[240], mais il propose, clairement d'ailleurs, trois possibilités de faire surgir une action, et cela parce que, à

[239] COOPER (1991) a déjà avancé que le but de la théorie de la tripartition de l'âme est en dernière instance d'esquisser une théorie de l'action humaine : « De même, la question de savoir combien l'âme a de parties, revient à savoir combien de types distincts d'inputs psychologiques contribuent à déterminer les choix et les actions volontaires d'une personne, autrement dit son type de vie en général. La théorie de Platon selon laquelle il y a trois parties dans l'âme est, en gros, la théorie selon laquelle il y a trois déterminants psychologiques du choix et de l'action volontaire. » (p. 521)

[240] Cf. DELCOMMINETTE (2008) : « Cela apparaît clairement lorsque Socrate pose le problème en 436 a8-b3 en demandant si c'est par l'âme tout entière (ὅλῃ τῇ ψυχῇ) que nous accomplissons chacune de nos actions, « à chaque fois qu'un élan nous entraîne » (ὅταν ὁρμήσωμεν), ou si c'est par trois « parties » différentes que nous apprenons (μανθάνομεν), que nous avons de l'ardeur (θυμούμεθα) et que nous désirons les plaisirs liés à la nourriture et à la génération, ainsi que tous ceux qui en sont frères (ἐπιθυμοῦμεν…τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά). »

notre avis, il prend en considération un facteur intentionnel inhérent à l'acte, détaché des trois principes, en l'espèce les contraires *hekôn* / *akôn*. Il s'apprête à déterminer :

1. si « nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique », εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν (436a8-9), donc s'il n'existe dans l'âme qu'un seul principe qui produit tous nos actes[241], théorie semblable à celle de Socrate dans le *Protagoras* et qui impliquerait qu'une action *hekôn* serait forcément une action faite par ce principe ;
2. « s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent », ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ (436a9), donc si l'âme agit par trois principes distincts, ce qui ramènerait à une théorie semblable à celle d'Aristote où toute action, indistinctement du principe qui la produit, est faite *hekôn* ;
3. « agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan, avec notre âme tout entière engagée dans chacun de nos actes », ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν (436b1-2), donc si c'est l'âme tout entière, raison, colère et concupiscence, qui décide des actions, ce qui impliquerait un accord entre les parties de l'âme pour qu'une action soit faite *hekôn*.

Socrate commence sa démonstration en invoquant le principe de non-contrariété qu'Arnaud Macé définit ainsi : « *Le même ne peut agir et subir la même action sous le même rapport en même temps*. »[242]

> Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose.
>
> Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, […][243] (436b8-9)

[241] On peut comprendre ce premier point d'une tout autre manière, à savoir : même si l'âme dispose de trois principes, un seul des trois est source d'action *hekôn*, en l'espèce la raison.
[242] MACÉ (2006), p. 32.
[243] Cf. aussi 439b5-6 : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose puisse, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires. (Οὐ γὰρ δή, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἂ<ν> τἀναντία πράττοι.)

Le passage sert à démontrer que si l'âme désire, βούλεται (439b1), ὀρέγεται (439b1), ὁρμᾷ (439b1) deux choses contraires, τἀναντία (439b6) en même temps par rapport au même objet, c'est parce qu'elle comprend en elle-même deux principes de l'action distincts. Ces principes sont de toute évidence des désirs en puissance puisque l'âme éprouve ces deux désirs contraires sans pouvoir par la suite agir par les deux principes en même temps sur le même objet. Ces principes sont selon René Lefebvre des « motivations », selon Delcomminette des « mouvements psychiques », d'après nous des « vouloirs » – puisque, nous l'avons souligné dans notre première partie, ce que l'on veut, le « vouloir », au moins dans *Hippias Mineur* et le *Protagoras*, se ramène à la science – regroupés selon un dessein plus ou moins semblable. Avec l'exemple de la soif, Platon arrive à montrer, en 439a-c, que le même individu peut en même temps (1) vouloir boire, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν (439a9-b1), et (2) ne pas vouloir boire, οὐκ ἐθέλειν πιεῖν (439c2-3). Un seul principe ne consentirait pas à boire et à ne pas boire ou à avoir soif et à ne pas avoir soif au même moment en relation avec la même boisson. On ne peut pas vouloir et ne pas vouloir au même instant par rapport au même objet. Le fait que l'individu désire (1) et (2) s'explique uniquement par l'existence de deux principes, un « qui leur commande de boire », τὸ κελεῦον… πιεῖν (439c6-7) et que Platon appelle déraison et concupiscence, ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν (439d7-8), et un autre « qui les en empêche », τὸ κωλῦον πιεῖν (439c6-7) et qui est la raison, τὸ λογιστικὸν (440e5). Selon le *Protagoras*, si c'est (2) qui est jugé meilleur, plus adéquat, après avoir été mis en balance et sa teneur en bienfaisance pesée, Socrate dirait de cet individu qu'en réalité, il n'a qu'un seul désir, ne pas boire, puisqu'on ne désire que ce qui est tenu pour meilleur et, si (1) est mauvais, en fait on ne le désire pas[244]. Selon la *République*, par contre, l'individu

[244] IRWIN (1985) insiste sur les erreurs des thèses socratiques en faveur des améliorations théoriques platoniciennes des dialogues de maturité : « The exemple shows the weakness in Socrates's reduction of alleged conflicts of desire to misjudgements about the good ; our desire to drink need not rest on a belief about what is best over all (e.g. that the pleasure of the drink will compensate for the future ill health), but may persist even though we decide rationally that it would be better not to drink. » (p. 191)

Si cet homme décide tout de même de faire (1), ce qu'on dirait de l'*akrasia*, voilà comment PENNER (1990) croit au contraire que Socrate expliquerait la situation : « Let me indicate briefly here how Socrates will argue that if I *act* on a desire to eat this chocolate bar here, it will be a rational desire on which I am acting. The suggestion is that in such cases, the force of the hormonal changes which induce the juices to flow is integrated into the agent's calculation of the degree of expected good to be gained by taking and eating the chocolate bar. That is, the action of eating this chocolate bar becomes what the agent wants to do only because the agent wants whatever may be best, and the agent believes that what actually *is* best (or probably is best) includes having this chocolate bar. The latter belief,

désire deux choses distinctes et contraires au même instant et par rapport au même objet, et cela ne s'explique, selon ces passages, que par le fait que son âme est pourvue de principes distincts.

Tout de suite après, Platon reconnaît l'existence d'un troisième principe, la colère, τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον (439e3-4), en prenant comme exemple une anecdote, celle de Léontios, en qui ce principe, qui est différent de la raison, « fait parfois la lutte aux autres désirs », τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις (440a5-6) et finit par être « subjugué par son désir », κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας (440a1).

Limites de la tripartition de l'âme en ce qui concerne l'action

Il est important de souligner à ce stade que la théorie de l'âme de la *République*, avec trois parties et trois principes distincts par lesquels l'âme peut agir, diffère nettement de la théorie socratique de l'âme du *Protagoras* et se rapproche de certaines opinions, qui essayaient déjà de s'exprimer dans le *Protagoras*, qui prenaient en compte au moins deux ressorts de l'action, le plaisir et la science, séparément l'un de l'autre parce que, selon ces opinions, tout en connaissant ce qui est meilleur, l'agent risquait tout de même de se laisser vaincre par le plaisir. Seulement ces ressorts sont, cette fois-ci, organisés dans des mouvements séparés de l'âme, alors que dans le *Protagoras*, ils n'ont aucun endroit précis dans l'homme. Nous savons maintenant où ils se trouvent plus précisément et sous quelle forme. Qu'il y ait trois principes fait l'originalité des dialogues de maturité et les démonstrations sont concluantes. Il reste que cela ne suffit toujours pas pour répondre au problème des rapports entre l'individu et ses actes tel que posé en introduction à sa théorie de l'action, à savoir au problème lié à la satisfaction d'une action réalisée de plein gré ou au malheur qui suit une action

integrated into the desire for whatever is best, results in the *rational* (executive) desire to eat this chocolate bar. » (p. 40)

De même, IRWIN (1995) envisage ainsi la réponse de Socrate à la séparation platonicienne des principes de la raison et de la concupiscence : « He can say that the desire that we loosely call « the appetite for F » is strictly speaking not a desire for F alone, but a desire for F qua good (cf. G. 468c2-7). That is why our desire for F depends on the belief that F is good, and so disappears as soon as we abandon our belief that F is good. » (p. 207) Il est évident que si Socrate n'envisage pas de séparation entre ces deux principes de l'âme et qu'au contraire, ces deux principes « platoniciens » forment un seul et unique principe chez le Socrate du *Protagoras*, à savoir la science du meilleur plaisir, le désir de boire est chez Socrate toujours un désir de boire une bonne boisson.

réalisée malgré soi. Il est logique que s'il est avéré après démonstration que trois principes existent, donc trois sources de désirs ou trois « vouloirs », chacun devrait déterminer une action de plein gré, comme Aristote le soutient. Comment Platon résoudra-t-il les problèmes liés au facteur *hekôn* qui découlent de l'existence de trois désirs concomitants qui ne désirent pas toujours la même chose et de plus désirent parfois des choses contraires ? Léontios, par exemple, agit-il de plein gré quand il regarde le lieu des supplices, « contre l'activité de sa raison », παρὰ τὸν λογισμὸν (440b1) ?

Nous avons établi au chapitre précédent que l'axiome *l'agent poursuit le bien* reste valable dans la *République*. Pour déceler par quel principe l'agent agit de plein gré dans le contexte de la nouvelle théorie de la tripartition de l'âme, nous devons donc tenir compte de la finalité de l'action, du bien que l'agent poursuit indiscutablement à travers ses actes. Il faut par conséquent reposer le problème de 436a, de quelle manière nos actes sont produits, et nous demander si *l'agent poursuit le bien* par chacun des trois principes, ou s'il n'y a jamais que la science comme dans le *Protagoras* qui assure le bonheur, ou si une action de plein gré est réalisée quand l'agent agit par « l'âme tout entière », par ses trois principes d'un commun accord[245].

Pour tenter de répondre à ces questions, il convient d'apporter quelques précisions à l'égard des trois ressorts de l'action. Tout d'abord, voici les principes identifiés dans la *République* :

1. Le principe de la raison, « par lequel l'âme raisonne », ᾧ λογίζεται (439d5)

[245] IRWIN (1995) fonde son analyse sur la distinction entre les verbes qui expriment le vouloir, ἐθέλειν ou βούλεσθαι, et les verbes qui expriment les désirs des passions, ἐπιθυμεῖν. Il semble que lorsque Platon veut exprimer la tendance humaine envers le bien, il utilise toujours les verbes qui expriment le vouloir et que ces verbes appartiennent à la partie rationnelle de l'âme. « We noticed earlier that in this discussion Plato has generally used « wish » and « will » for desires that are not pure appetites. » (p. 208) Sa démonstration se base aussi sur le fait que, lorsque Platon décrit la colère en conflit avec les passions, il n'utilise aucun verbe du vouloir, mais choisit des verbes qui expriment justement la colère. « By contrast, when he comes to the conflict between the appetitive and the spirited part, he does not say that the agent is « unwilling » to follow appetite, but that « he is annoyed and turns himself away » (439e9-19). » (p. 208) Mais en même temps, puisque ce vouloir appartient à la raison et qu'il y a tout de même d'autres pulsions dans l'âme qui poussent à l'action, comme les passions, selon Irwin, « Plato, therefore, denies the Socratic claim that all our intentional action rests on our desire for the good and our belief that the action we choose is better than our other options. » (p. 209) Autrement dit, Irwin ne trouve pas de relation intrinsèque dans la pensée de Platon entre ce que l'être humain veut et une intentionnalité de l'agent qui peut se montrer autrement que par ce qu'il veut, c'est-à-dire autrement que par la raison, par exemple par le désir des passions. En ce sens, Irwin se place du côté de ceux qui pensent que Platon rompt avec l'intellectualisme socratique dans sa *République*, soutenant ainsi une discontinuité à travers les dialogues.

2. Le principe de la colère, par lequel « nous nous emportons », θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν (436a10)
3. Le principe de la concupiscence, « par lequel elle [l'âme] aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs », ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται (439d6-7) et « qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs », πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον (439d8)

Platon considère d'emblée le principe de la concupiscence comme déraisonnable, ἀλόγιστόν (439d8) et l'oppose ainsi dès son identification à la raison, τὸ λογιστικὸν, ce qui nous fait conclure que ces deux principes sont contraires en eux-mêmes et pas seulement dans leurs effets. Quant au troisième principe, « il semble bien que ce soit le contraire » de la concupiscence (Cf. 440e2-3 : ῞Οτι τοὐναντίον ἢ ἀρτίως ἡμῖν φαίνεται περὶ τοῦ θυμοειδοῦς.) et, quoique distinct de la raison et de la concupiscence, il « devient l'allié de la raison », τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου (440b3-4) ou « dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel », ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει (441a2-3). L'expression φύσει (441a3) souligne avec force le rôle que Platon attribue à la colère dans la réalisation d'une action. Il y a certaines exceptions, où la colère peut être déraisonnable, mais dans ce cas nous supposons qu'elle se rapproche de la concupiscence puisqu'elle s'oppose à la raison, de sorte qu'il n'y a jamais que deux contraires. Qui plus est, en 431a, Platon écrit « dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire », ὥς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον (431a4-5). Les désirs contraires éprouvés par les trois parties de l'âme comportent donc une dimension morale et visent des biens qui leur sont propres.

LE CONCEPT D'ἐπιθυμία DANS LA *RÉPUBLIQUE*

Le plaisir comporte des aspects négatifs

Dans le livre IX de la *République*, Platon entreprend une classification des plaisirs, lorsqu'il se réserve d'analyser l'homme tyrannique, et qualifie cette classification d'étape importante dans l'étude des changements de régime. Il

présuppose d'abord l'existence de deux grandes catégories de plaisirs, nécessaires et non nécessaires, τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν (571b4). Parmi ces derniers, il place deux sous-catégories, les plaisirs légitimes et illégitimes, παράνομοι (571b5). Les désirs illégitimes sont ébauchés en 571b-572b et c'est sur leur existence que nous voulons attirer l'attention. Ces désirs sont spécifiques à toute âme, mais les êtres humains dont la raison est bien éveillée arrivent à les contenir, avec l'aide d'autres désirs « meilleurs », τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν (571b6-7), de manière à les perdre ou à les garder peu nombreux et faibles. Les individus dont la raison n'est pas aiguisée se font envahir par cette « espèce de désirs qui est terrible, sauvage et sans égard pour les lois », δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος (572b4-5). Ces désirs les envahissent surtout durant le sommeil, lorsque la raison n'est pas active. Ils surgissent dans la partie de l'âme « bestiale et sauvage », τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον (571c5) et se permettent sans aucune honte tout ce qui est interdit dans la vie sociale, l'inceste, l'impiété, le meurtre (571c-d). Ceux qui ont renforcé leur raison « de beaux discours et de belles réflexions » (571d), de sorte qu'elle reste aux aguets même pendant le sommeil, et qui en outre ont satisfait leurs désirs nécessaires, sont capables de les repousser. En ce qui concerne les tyrans que Platon veut analyser, ils donnent libre cours à leurs désirs illégitimes à la lumière du jour et non seulement pendant leur sommeil. Par conséquent, les plaisirs ne sont pas tous bons[246], tel est l'axiome qui régit la *République* et qui commence à s'affirmer dès le *Gorgias*, comme nous l'avons déjà fait remarquer.

Platon insiste aussi dans la *République* sur les conséquences parfois négatives des plaisirs, même bons en apparence, et prône qu'il faut plutôt s'en abstenir.

> By the *Republic* it is given a place in the good life, except that bodily pleasure gets a bad press.[247]

Platon laisse entrevoir dès la construction de la cité idéale et le partage des citoyens en trois ordres que la partie qui génère les passions peut faire tomber l'agent dans des situations désagréables. Tenir compte des conséquences de certains plaisirs dans la *République* pourrait nous aider à déterminer le sens des termes *hekôn* et *akôn*.

[246] Selon CARONE (2001) : « Allegedly, while there are still for Plato rational desires in the sense of being desires of the rational part of one's soul, there are also desires stemming from the other parts, which are irrational. » (p. 116)
[247] GOSLING / TAYLOR (1982), p. 46.

Le plaisir peut faire place au mal. En 429b, lorsqu'il décrit le courage dans la partie de l'État « qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle » (429b), Platon explique que les gardiens doivent maintenir leur opinion sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre autant « dans les épreuves difficiles que dans les situations agréables, dans les désirs et dans les craintes », ἔν τε λύπαις […] καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις (429c9-d1), ce qui laisse entendre qu'il tient les plaisirs pour quelque chose de dangereux pour la fonction de gardien (cf. aussi 442c). Il compare expressément les plaisirs à « ces lessives si redoutables pour délaver », τὰ ῥύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν (430a6), « pires que n'importe quel détergent », παντὸς ἄλλου ῥύμματος (430b1-2), capables de faire disparaître les lois et les principes de l'éducation de la cité idéale, comparés ici à la teinture d'un tissu. La tempérance, examinée ensuite, apparaît comme « un certain accord, une harmonie », Κόσμος […] ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια (430e6-7), logés dans la partie inférieure, et par conséquent moins bonne, de l'âme, τὸ δὲ χεῖρον (431a5), et attribués, à l'échelle de la cité, à la multitude vicieuse, ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις (431c2-3, 431c10-d1). Dans le livre VII, parlant « de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre », αἳ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις (519b1-2), Platon les décrit comme s'ils « tournent la vue de l'âme vers le bas », προσφυεῖς γιγνόμεναι (περὶ) κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν (519b2-3) et ne peuvent être convoités que par « une telle nature », τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως (519a8), à savoir médiocre. Nous pouvons aisément en déduire que dans la *République*, on ne désire plus le plaisir comme dans le *Protagoras*, le bien pouvant recouvrir des aspects plus nobles et plus élevés que le plaisir. S'il s'agit de satisfaire des plaisirs nécessaires, la raison doit en effet écouter leurs cris et les apaiser. Les désirs non nécessaires sont par contre capables de transgresser le bien ; l'individu doit se garder de leur bienheureuse apparence. Il apparaît dès lors évident que :

> l'agent ne poursuit pas nécessairement le bien et n'agit pas toujours *hekôn* par le principe de la concupiscence.

En 558e-559d de la *République*, Platon distingue entre les désirs nécessaires, τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας (558d9) et les désirs superflus, μὴ ἀναγκαίους (559a5, 561a7). D'après ces passages, parmi les désirs nécessaires se trouvent d'abord ceux dont on ne peut pas se passer et ceux dont la réalisation peut produire une certaine

utilité (558d). Il prend comme exemple le désir de manger, de la nourriture et de ses assaisonnements, nécessaire au corps et à sa bonne santé. C'est le désir qu'on ne peut pas s'empêcher de satisfaire et en même temps il est évident qu'il est utile à la vie. Platon considère que ces deux sortes de désirs sont « une nécessité naturelle », τῇ φύσει ἀνάγκη (558e2-3). Par contre, si le désir de nourriture dépasse les besoins naturels, l'individu se met à satisfaire ce que Platon appelle des désirs superflus, parmi lesquels il classe les désirs que l'individu pourrait éviter, dont il pourrait se défaire par une bonne éducation entamée au bon moment, et les désirs qui ne font pas du bien « et entraînent même le contraire », αἱ δὲ καὶ τοὐναντίον (559a4). Le désir de la nourriture la plus recherchée, par exemple, « ne produit aucun bien », οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν (559a4), il est même nuisible au corps, voire à l'âme, βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ (559b10-11), sous le rapport de la tempérance. Platon renomme par la suite ces deux catégories de désirs d'une part « prodigues », ἀναλωτικάι (559c3), de l'autre « profitables », χρηματιστικάι (559c4).

Contradiction entre l'axiome « l'agent poursuit le bien » et le principe de la concupiscence

Christopher Rowe, dans son article « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la *République* », trouve même qu'il y a une contradiction entre l'axiome *l'agent poursuit le bien* et le principe de la concupiscence. Dans le passage 505d11-e1 du Livre VI, Platon parle, selon Rowe, de « ce bien que toute âme poursuit et dont elle fait la fin de tous ses actes », Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει. Formulé ainsi, ce passage contrarie Christopher Rowe parce qu'il semble contredire les descriptions du Livre IV, 436a-444d, sur les trois principes de l'action, le désir étant, au contraire, cause de mauvaises actions. En tenant compte des facettes négatives du principe de la concupiscence, il s'interroge :

> « comment se fait-il, je me le demande (comme d'autres avant moi), que, si mes désirs irrationnels parviennent à me dominer au point de me faire faire ce que la raison m'interdit, on puisse encore dire de moi que je « fais toutes choses en vue du Bien » ? »[248]

[248] ROWE (2005), p. 209.

Nous nous arrêterons un instant sur les considérations de Chr. Rowe pour entamer la discussion autour du principe qui produit le bien et donc de manière *hekôn* tous nos actes. En comparant avec le Livre IV, 436a-444d, on peut effectivement déduire à première vue qu'il y a une contradiction entre ce que Platon affirme dans le passage 505d11-e1 du Livre VI (et dans les autres passages que nous avons présentés au chapitre précédent) et ses propres conclusions des passages 436a et suiv. du Livre IV puisque, lorsqu'on est « vaincu par le désir », comme Léontios, Socrate comprend sans équivoque que l'on ne fait pas le bien, mais le mal. Même s'il affirmera au Livre VI, 505d11-e1, que l'homme « fait toutes choses en vue du bien », pourtant il n'entend pas, effectivement, que nous faisons le bien par chaque ressort de l'action, par chaque « vouloir » présenté au Livre IV, 436a-444d, puisque la concupiscence est source d'actions mauvaises.

Certains chercheurs comme Charles Kahn[249], pour annuler cette apparente contradiction, ont recours à des théories qui soutiennent que les actions produites par le principe du désir comme celle de Léontios ne sont en fait pas des actions.

> Behavior against one's judgment as to what is best will (it seems) scarcely count as an action at all ; such behavior may either be ignored or assimilated to ignorance. For if one's grip on the good, or the apparent good, is so weak as not to prevail in action, it cannot count as knowledge and is scarcely better than ignorance. Such is, I take it, Plato's view not only in the *Protagoras* but in the *Republic* as well.[250]

Pour notre part, nous avons de la peine à considérer les actions provenant d'un autre principe que la raison, du désir ou de la colère, comme n'étant pas des actions du moment qu'elles partent quand même d'un principe. Nous pourrions l'admettre dans le cas des « actions » faites par ignorance, quand le principe d'action est absent, donc pour le *Protagoras*. Mais nous ne pouvons pas l'admettre pour les actions qui partent d'un principe, telles les actions faites par désir ou par colère. Il nous semble par contre que pour Aristote, il serait manifeste que les « actions » faites par ignorance ou par contrainte sont aussi des actions, mais qui ne sont pas voulues[251].

[249] KAHN (1996), p. 253-257.
[250] KAHN (1996), p. 254.
[251] Cf. Aristote, *Éth. Eud.*, II, 9, « Définitions : de plein gré et malgré soi », 1225a-1225b.

G. R. Carone essaye de démontrer que le principe de la concupiscence n'entre aucunement en conflit avec la maxime socratique, puisqu'il cherche simplement lui aussi à satisfaire un bien propre à cette partie de l'âme. Nous analyserons plus loin les descriptions platoniciennes des régimes corrompus, comme la timarchie, l'oligarchie ou la tyrannie, qui une fois en place se mettent à satisfaire leurs biens propres, les honneurs pour la timarchie, la recherche de l'argent pour les oligarques, etc. Ainsi, l'honneur ou les richesses seraient des biens propres de ces parties de l'âme que Carone estime être des biens de l'âme tout entière, de sorte que s'ils sont atteints, ce n'est pas à travers le phénomène consistant à se laisser vaincre par les plaisirs, mais en étant acceptés comme biens propres de l'âme tout entière, puisqu'ils appartiennent évidemment à l'âme prise dans son ensemble. En fait, G. R. Carone va plus loin, car elle s'attache à réfuter l'existence dans la *République* de désirs irrationnels qui seraient totalement indifférents au bien. Elle critique en ce sens Reeve, Penner, Irwin, White et Kahn, qui soutiennent tous que Platon dévoile dans la *République* l'existence de ces désirs irrationnels et aveugles qui apporteraient une explication très argumentée de *l'akrasia*. Il est vrai qu'au moyen de l'éducation, les désirs aveugles peuvent être ordonnés au bien, sinon comment l'âme tempérante existerait-elle ? Même si nous ne pouvons tout de même pas dire que ces désirs sont naturellement ordonnés au bien, ils risquent le mal malgré eux, donc sans l'influence de la raison.

> Establishing that there is a good for desire is not by itself sufficient to show that the latter is self-reflectively good-directed, but it does suggest that, if it turned out to be true that desire pursues some good, such a good would be rooted in the nature of what is proper (*oíkeíon*) to desire[252].

Nous pensons que la contradiction entre ces deux passages n'est qu'apparente et trouve son explication dans le fait que Platon, quand il parle d'actions dans des phrases comme celle du Livre VI, 505d11-e1, considère la dimension morale *hekôn*, sans pour autant soutenir que seules les actions faites *hekôn* seraient des actions au sens propre. Nous comprenons mieux la phrase du Livre VI, 505d11-e1, en la lisant ainsi : « Or ce bien que toute âme poursuit [*hekôn*] et dont elle fait la fin de tous ses actes… » La maxime socratique ne prétend aucunement que « nul ne fait le mal », ce qui serait absurde ; de lmême, Platon ne pourrait pas soutenir que les gens font

[252] CARONE (2001), p. 126.

uniquement le bien, mais plutôt que c'est uniquement le bien, tel qu'ils le comprennent, qu'ils font de plein gré. Dans notre esprit moderne, écrit J.-P. Vernant, « nous sommes portés à croire que l'homme se décide et agit « volontairement » comme il a des bras et des jambes »[253]. Nous serions incapables de concevoir une action qui ne soit pas voulue. Selon la maxime de Socrate, lorsqu'un individu fait le mal, ses actions sont produites malgré soi, puisque l'on ne désire pas le mal. Pareillement pour Platon, selon sa théorie de l'action, l'homme possède un principe de l'action, en l'espèce la concupiscence, par lequel, lorsqu'il arrive qu'il fasse le mal, il n'agit jamais de plein gré. Ces développements sont proches des interprétations que fait l'Apôtre Paul de ces aspects de l'action. Selon saint Paul, l'homme peut agir par les désirs du corps qu'il ne désire pas (il fait le mal qu'il ne veut pas).

L'apparente contradiction vient de ce que les passages du Livre IV, 436a-444d, se laissent interpréter comme si une action mauvaise faite par désir serait une action qui viserait le mal *hekôn*. On pourrait lire ainsi les affirmations de Ch. Kahn :

> Aside from the Leontius passage, Plato in the Republic avoids describing a situation where someone can judge correctly but act badly nevertheless. His concern is not with moral weakness but with alternative principles that can rule in the psyche. Perhaps he neglects cases of weakness because such cases might seem to tell against his claim that vice is never voluntary.[254]

Il me semble que Rowe comprend les passages du Livre IV, 436a-444d, de la même manière quand il les oppose au passage du Livre VI, 505d11-e1, à savoir : tandis que dans le Livre VI, 505d11-e1, Platon affirmerait que l'on ne fait que le bien de plein gré, dans le Livre IV, 436a-444d, il affirmerait qu'étant donné les trois principes de l'action et les penchants mauvais du désir, l'on serait capable à la rigueur de faire aussi le mal de plein gré. Contrairement à Rowe et Kahn, nous pouvons avancer – prématurément par rapport au développement de notre étude – que si l'on fait le mal par le désir, alors selon Platon, notre action est produite *akôn*, comme pour saint Paul. Nous sommes à même d'affirmer que l'acte de Léontios décrit dans le Livre IV, 436a-444d, est d'abord une action au sens propre, vu qu'elle part d'un principe d'action, puis une action accomplie *akôn*, vu qu'elle ne vise pas le bien tel que la raison le voit, qu'elle

[253] VERNANT (1972), p. 44.
[254] KAHN (1996), p. 254.

s'oppose à la colère et par son intermédiaire à la raison : elle est accomplie *akôn* parce qu'elle s'oppose au bien tel que la raison le voit. Nous préciserons que la maxime de Socrate suppose implicitement que *je fais toutes choses en vue du Bien*, *de plein gré,* et tient compte du fait que *si je fais quelque chose qui tourne au mal, c'est malgré moi*.

LE PRINCIPE DE L'ACTION *HEKÔN :* LA JUSTICE

Le juste n'est plus capable de commettre l'injustice

L'objet de la *République* est à plus forte raison la justice. Platon reprend dès le premier livre l'argument mis en doute à la fin de *Hippias Mineur* – à savoir que l'homme qui possède l'art de la justice est capable de commettre l'injustice de la même manière que la justice – et tente dans un premier temps de présenter les détenteurs de telles théories et d'exposer leurs vues. En ce sens, il invite Polémarque à participer à la discussion. Celui-ci donne en 332d7-8 sa définition de la justice : faire du bien à ses amis et faire du mal à ses ennemis.

> Donc, faire du bien à ses amis et du mal aux ennemis, c'est cela qu'il appelle la justice ?
>
> Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει;

De même en 332a9-10 :

> Car il pense que les amis ont le devoir de faire du bien à leurs amis, en aucun cas de leur faire du mal.
>
> τοῖς γὰρ φίλοις οἴεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μέν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν.

On peut déduire que, selon Polémarque, on peut faire du mal de la même manière que l'on peut faire du bien, en vertu de l'application de l'art de la justice. Qui plus est, on doit faire du mal, et cela à ses ennemis. Puisqu'il s'agit d'un devoir, nous devons parler de contrainte envers ses ennemis. Polémarque ne dit pas, en effet, qu'on veut faire du mal à ses ennemis, non, il dit seulement que l'on doit, ὀφειλόμενον (332c3, 6, 11), donc qu'on est contraint. Selon Polémarque, on est obligé de faire du mal lorsque l'on applique la justice. Socrate se place du point de vue de Polémarque

au début de la discussion. Il essaye d'expliquer ce devoir de faire du mal par quelque chose qui est convenable, par ce qui convient, ἀποδιδόναι (332c2). En 332d, il est précisé que ce sont ceux qui savent, donc qui connaissent la justice, qui peuvent faire le plus de mal, comme dans le *Hippias Mineur*. Le médecin, par exemple, peut faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis en cas de maladie. De même, c'est l'homme juste qui peut faire le plus de mal à ses ennemis. Socrate accepte ici provisoirement l'hypothèse que l'agent peut faire du mal, cette fois de la part de Polémarque, en l'espèce à ses ennemis, mais cela une fois de plus en vertu de sa connaissance de la justice, de sa possession de la justice. Ce Livre 1 semble dans un premier temps continuer la discussion entamée à la fin du *Hippias Mineur*. L'homme juste est semblable à Ulysse, capable de mentir de son plein gré s'il faut nuire à ses ennemis.

> Alors, si le juste est habile à garder de l'argent, il l'est aussi à le dérober. […]
>
> Ainsi donc, le juste vient apparemment de se révéler comme une sorte de voleur, et cela, il y a des chances que ce soit chez Homère que tu l'aies appris. Le grand poète en effet a de l'affection pour le grand-père maternel d'Ulysse, Autolycos, et il dit de lui qu'il « surpassait tous les hommes dans l'art de dérober et dans l'art de se parjurer ». Il semblerait donc que la justice, aussi bien selon toi que selon Homère et Simonide, soit en quelque sorte l'art de dérober, mais un art mis au service de ses amis et utilisé pour nuire à ses ennemis.
>
> Εἰ ἄρα ὁ δίκαιος ἀργύριον δεινὸς φυλάττειν, καὶ κλέπτειν δεινός. […]
>
> Κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφανται, καὶ κινδυνεύεις παρ' Ὁμήρου μεμαθηκέναι αὐτό· καὶ γὰρ ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσέως πρὸς μητρὸς πάππον Αὐτόλυκον ἀγαπᾷ τε καί φησιν αὐτὸν πάντας ἀνθρώπους κεκάσθαι κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε. Ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική τις εἶναι, ἐπ' ὠφελίᾳ μέντοι τῶν φίλων καὶ ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν. (334a7-b5)

Par la suite, Socrate reprend les arguments du *Protagoras* et rappelle qu'à travers l'apparence des choses, l'on ne peut pas discerner les amis des ennemis et l'on risque de faire du mal à ses amis. La réponse directe à *Hippias Mineur* est apportée à partir de 335b. On dirait maintenant que ce premier livre est repris quelques années plus tard, lorsque les idées de Platon auraient changé. En 335b, Socrate reprend la question posée au début de l'entretien et essaye de vérifier encore une fois si c'est le propre de l'homme juste de faire du mal à un autre homme. Les nouveaux arguments qu'il soulève sont une preuve de la maturité des idées exprimées à partir

du milieu du premier livre. L'homme juste ne peut pas faire du mal puisque faire du mal à un autre homme rendrait celui-ci encore plus méchant. Même si l'on continue d'admettre que l'homme juste peut faire du mal ou du bien compte tenu de sa possession de la justice, ce n'est plus vraiment le but de l'art de ne pas faire les choses correctement. En tout cas, la discussion continue celle sur la justice qui était inachevée dans le *Hippias Mineur* ; maintenant, l'on ne peut plus faire du bien comme du mal dans le cas d'un art, puisque cet art ne remplirait pas sa fonction. Le musicien ne peut pas rendre quelqu'un non-musicien, etc.

> Mais les musiciens ont-ils le pouvoir, par leur art de la musique, de rendre quelqu'un non-musicien ?
>
> C'est impossible.
>
> Ἆρ' οὖν τῇ μουσικῇ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν;
>
> Ἀδύνατον.

Cela était malgré tout valable dans le *Hippias Mineur* : si l'on veut dire des niaiseries, l'on peut mal enseigner à un disciple par son art. Ce n'est plus valable maintenant. Ce n'est pas le propre de la justice de faire du mal, puisque faire du mal rend injuste et que la justice ne peut pas rendre injuste, ce ne serait pas le propre de cet art. Ce n'est pas l'effet de l'homme de bien de nuire, mais de son contraire. La question qui se pose à présent est de savoir s'il existe des hommes méchants ou injustes et en vertu de quel art ils pratiquent leurs injustices, si ce n'est plus la justice. La théorie de Thrasymaque y répondra.

Thrasymaque est aussi d'avis qu'« aucun expert dans un art ne se trompe, car il ne se trompe que dans la mesure où son savoir l'abandonne, et dans ce cas, il n'est plus expert dans un art. », οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἁμαρτάνει. Ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἁμαρτάνων ἁμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός (340e2-4). La force que Thrasymaque attribue à la science rappelle la théorie de Socrate, l'on ne peut se tromper que dans la mesure où le savoir nous abandonne. On revient aux théories de Socrate, mais celles-ci, sous la forme qu'elles prennent maintenant (à savoir : on ne fait que ce qui est correct par un art), ont aussi un revers. Le plus fort, l'injuste, possède la science, n'est pas ignorant. Il est expert dans l'art de l'injustice. Toute la question est alors de savoir quelle science vaut la peine d'être suivie : la justice ou l'injustice ?

Le plus fort est celui qui possède une certaine science, l'injustice, qui est selon Thrasymaque d'accomplir le désir du plus fort. Socrate essaye maintenant de comprendre dans quelle mesure un art ou une science considérée comme la plus forte vise ce qui est dans son intérêt plutôt que ce qui est dans l'intérêt de l'objet auquel elle s'applique. La réponse de Thrasymaque réinterprète l'histoire du berger et de son troupeau pour décrire la relation entre le plus fort et les faibles qu'il gouverne. Socrate n'est pas convaincu « que l'injustice soit plus profitable que la justice, même dans le cas où on lui donne libre cours et qu'on ne l'empêche pas de faire les actes qu'elle souhaite faire », ὅτι οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλεώτερον εἶναι, οὐδ' ἐὰν ἐᾷ τις αὐτὴν καὶ μὴ διακωλύῃ πράττειν ἃ βούλεται (345a2-5). L'injustice fait tout ce qu'elle veut, selon Thrasymaque. On ne peut pas faire tout ce que l'on veut si l'on ne possède pas la science. Donc, nous devons admettre que selon Thrasymaque, le tyran possède une certaine science, qui donne à l'injustice le pouvoir de faire le mal. (Il ne l'a pas déjà ? Ou il fait le mal par ignorance ?) Socrate essaye ici le dispositif de Glaucon[255], en précisant « dans le cas où », donc cela reste une théorie qui n'est pas vraie d'après lui. Si c'est une supposition, alors l'injustice n'existe pas pour Platon, comme l'*akrasia* pour Socrate dans le *Protagoras*, il n'existe pas une science nommée l'injustice qui ait le pouvoir de faire le mal. Socrate considère l'injustice comme une science puisque Thrasymaque la considère comme telle. La question qui fera l'objet des prochains Livres est : apporte-t-elle le bien plutôt que la justice ? Obtiendrons-nous un bonheur ou un bien plus grand que par la justice ? Le reste du dialogue s'évertue à démontrer que c'est par la justice que nous atteindrons notre bien le plus grand.

L'agent poursuit le bien par l'âme entière

Nous avons noté qu'au premier abord, et pour la plupart des chercheurs, Platon essaye d'identifier, dans ces passages du Livre IV que nous avons cités à maintes reprises, s'il y a dans l'âme humaine trois principes de l'action ou un seul. Apparemment, ces passages démontrent l'existence de trois principes. Nous avons en outre relevé que selon toute vraisemblance, Platon cherche dans ces passages

[255] Voir plus haut, p. 312.

beaucoup plus que le nombre de principes de l'action, qu'il cherche en l'espèce si l'âme fait une action de plein gré par un seul principe, par trois principes distinctement ou par l'âme tout entière. Comme nous venons de démontrer que l'âme humaine ne peut pas accomplir une action de plein gré lorsqu'il lui arrive de faire le mal par le principe de la concupiscence, la conclusion qu'il y a dans l'âme humaine trois principes de l'action ne semble pas achevée ; elle ne devait pas satisfaire complètement Platon. C'est seulement dans la suite de son investigation, par l'étude des quatre vertus de l'âme, qu'il finit par élucider la manière dont l'âme humaine atteint le bien et agit de plein gré.

Même si Socrate et Glaucon sont arrivés au terme de leurs démonstrations à la conclusion (2) que « les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement » (441c : τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι), il nous semble que dans les derniers passages du Livre IV, ils laissent entrevoir que l'agent n'agit de plein gré que par l'âme tout entière, l'option (3) du passage 436a-b, quand les trois principes se mettent d'accord sur le bien à poursuivre. Nous essayerons de vérifier la validité de cette hypothèse dans les lignes qui suivent.

Prenons d'abord un exemple, celui de la soif, l'exemple platonicien de 439c, et essayons de raisonner sur la valeur *hekôn* ou *akôn* de nos éventuels actes : si l'on a soif, l'on désire boire et cette espèce de désir appartient à la partie concupiscible de l'âme. Si l'on ne boit pas, c'est évidemment parce qu'on a décidé de ne pas boire, donc cette décision appartient à la raison. Mais si l'on boit, est-ce le désir qui l'emporte, la soif et donc la concupiscence, ou est-ce la décision prise par la raison de boire parce que c'est nécessaire à la santé, etc. ? Si, comme l'exemple platonicien le montre, la raison s'y oppose, en vertu de certaines raisons, maladie, eau non potable, etc., et si pourtant l'on boit, cette action se fait par la concupiscence. Il est évident en revanche que si boire ne comporte aucun aspect négatif, la raison en principe ne s'oppose pas au désir de boire, elle donne son accord pour que l'action soit faite, et elle le sera de plein gré. Cela laisserait supposer un accord entre la raison et le désir pour accomplir l'action de boire parce que boire est nécessaire à la survie.

La réponse platonicienne au problème de l'action accomplie *hekôn* s'entrevoit encore mieux dans la description des quatre vertus de l'âme. L'analyse de ces

passages comporte des détails qui peuvent nous mener à prouver que selon Platon, l'homme agit de plein gré par l'âme tout entière. En 433c, une fois découverte la dernière des quatre vertus de la cité, la justice, il paraît primordial de mener une réflexion sur celle qui « par son avènement, contribue le plus à rendre notre cité bonne », τί τὴν πόλιν ἡμῖν τούτων μάλιστα ἀγαθὴν ἀπεργάσεται (433c4-5), celle qui accomplit, ἀπεργάσεται (433c5)[256], le bien de la cité. Ce passage nous inspire, nous nous efforçons d'en faire ressortir les éléments essentiels, en l'appliquant à l'étude de l'âme et de ses moyens d'agir. Transposée à l'âme, donc à l'agent, cette structure de la cité laisse entrevoir le mécanisme de l'action. Ce ne sont pas les trois ordres qui sont proposés pour concourir au bien de l'État, mais plutôt les quatre vertus : la sagesse des dirigeants, le courage qui permet aux guerriers de maintenir leur opinion droite, la tempérance que Platon définit comme « l'unité d'opinion entre les dirigeants et les dirigés » (433c) et la justice, c'est-à-dire la situation où chacun s'occupe de la tâche qui lui est assignée.

Les vertus apparaissent clairement comme des états, τὴν ἕξιν (443e6) de l'âme ou de la cité, créés par les relations entre les trois principes, ainsi que nous le verrons dans le chapitre sur les vertus. Nous pensons pouvoir avancer sans risque d'erreur que ce qui permet à l'âme ou à l'État d'agir, ce sont les rapports entre leurs principes, qui peuvent se composer en quatre schémas positifs, pour ainsi dire, et plusieurs schémas négatifs, « un nombre illimité d'espèces du vice », ἄπειρα δὲ τῆς κακίας (445c6), sur lesquels Platon s'arrête au moment opportun. Socrate et Glaucon sont d'accord qu'il est difficile de décider « quand il s'agit de contribuer à l'excellence de la cité », πρὸς ἀρετὴν πόλεως (433d7), mais ils sont plus enclins à admettre que si les ordres n'accomplissent pas chacun soigneusement leur tâche, ils causeront à l'État « le plus grand tort », μεγίστη τε βλάβη (434c1), soit l'injustice, ἀδικία (434c7). En 445c5-6, Socrate affirme même « qu'il y a une espèce unique de l'excellence », ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, et qu'il s'agit de la justice. De ce fait, nous devons admettre que l'agent poursuit le bien par la meilleure disposition des principes constituants de l'âme, à savoir, selon le Socrate de la *République*, la justice. La question de la justice qui, à commencer par le *Gorgias*, constitue l'objet de la plupart des dialogues de maturité,

[256] Le mot ἀπεργάσεται désigne l'action de porter à sa perfection, d'accomplir ou d'achever un ouvrage, en l'espèce le bien de la cité.

n'est pas seulement liée à une interrogation d'ordre juridique ou moral, en l'occurrence au thème des genres de vie, mais, nous pouvons l'affirmer avec certitude, constitue un élément essentiel de la philosophie platonicienne de l'action, le principe de tous nos actes, rendu quelque peu complexe par l'exigence de l'accord de l'âme tout entière.

Hiérarchie des trois principes de l'âme

Par conséquent, il convient d'analyser brièvement la composition qui s'établit entre les principes de l'âme afin que celle-ci soit capable de poursuivre le bien. Lors de la description des vertus, Platon précise que la science « ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière, mais au sujet de l'ensemble de la cité, en cherchant de quelle manière notamment la cité entretient les meilleures relations aussi bien avec elle-même […] » (428d). Cela établit déjà par comparaison avec l'État la supériorité de la raison sur les deux autres parties de l'âme[257], puisqu'elle prend soin de l'âme entière, ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν (441e5) « qui supervise et qui dirige », τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι (428e8). En 441e4, il réitère que c'est « au principe rationnel qu'il revient de commander », τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν, (cf. aussi 442d), puisqu'il possède la science dont toute la cité a besoin (442c) et « qu'il revient au principe de l'ardeur du cœur de se soumettre au principe rationnel et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés », τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου (441e5-6) et de mettre en pratique ses bons conseils (442b). Ensemble, ces deux principes doivent maîtriser le principe du désir, de sorte qu'il ne devienne pas fort dans l'âme s'ils lui permettent de donner libre cours à ses

[257] Selon KAHN (1987), il existe dans la *République* « three levels at which we might understand Plato to be speaking of the rule of reason in the soul » (p. 86). Le premier niveau représente aussi la notion la plus faible selon laquelle nous pouvons comprendre le gouvernement de la raison à l'intérieur de l'âme. Il s'agit de la délibération qui aide à guider l'action vers des buts considérés comme avantageux, mais ne délibère pas au sujet de la Forme du Bien à poursuivre. Sous cette forme, la raison n'aurait d'emprise que sur les moyens et non sur les fins, « as in the hedonistic calculus of the *Protagoras* » (p. 86), et son rôle ne serait qu'instrumental. Le deuxième niveau concerne une notion plus forte du gouvernement de la raison qui exige que les fins de l'action soient déterminées par la raison en fonction d'une conception spécifique de la vertu et du bien-être humain. Le troisième niveau concerne la notion la plus forte du gouvernement de la raison et exige que la raison non seulement fixe les fins à poursuivre et guide l'action vers ces fins, mais aussi qu'elle représente la fin même de toute activité humaine par sa propre activité philosophique. Le rôle de la raison, selon ces deux derniers niveaux, est téléologique et c'est ici que la raison apparaît comme maîtresse des passions et non comme leur esclave, en mettant en balance plaisirs et douleurs (cf. p. 88).

convoitises. Si ce dernier arrive à prendre les rênes de l'âme, alors celle-ci risque de dévier de sa poursuite du bien[258]. Afin que cela n'arrive pas, les trois ordres de la cité ou les trois parties de l'âme sont tempérants et jugent d'un commun accord que c'est la raison qui doit commander, de sorte que l'État ou l'âme devient « plus forte que les plaisirs et les désirs, et elle-même plus forte qu'elle-même », κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ αὐτὴν αὑτῆς (431d4-5). Ainsi, nous en venons à conclure que l'âme poursuit le bien par les trois principes d'un commun accord et que les plaisirs en particulier ne doivent pas générer des actions, si ce n'est avec l'accord de la raison. Dans ce cas, la partie désirante s'oriente vers un « petit bien » compatible avec le Bien.

En 445a, lorsque Socrate pense qu'il faudra appliquer la même analyse des vertus à l'âme et examiner le caractère bénéfique de la justice, « s'il est profitable de faire des actions justes », λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν (445a1), Glaucon répond que la proposition de Socrate devient caduque après les longs développements très concluants du Livre IV, pendant lesquels la justice s'est montrée le plus important des biens. Agir par la justice, qui implique donc une certaine disposition et hiérarchie des principes de l'âme, signifie agir *hekôn* et de ce fait réaliser le bien que l'on souhaite :

> L'agent poursuit le bien et agit *hekôn* lorsqu'il agit dans un bon agencement des ressorts, à savoir par la vertu de justice.

Différence entre hekôn *et les verbes qui expriment le vouloir*

Il est évident pour Glaucon que si la disposition de l'âme est corrompue, διαφθειρομένης (445a7-b1), alors l'existence devient pénible, « même si quelqu'un pouvait faire tout ce qu'il veut », ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ (445b1-2). Ce passage ouvre sur un aspect terminologique essentiel, c'est pourquoi nous mènerons une brève analyse des termes utilisés. Il semble à première vue contenir des affirmations contradictoires : pendant que (1) l'âme est corrompue et injuste, selon Glaucon (2) l'agent peut faire tout ce qu'il veut. En d'autres mots, puisque, selon l'inférence que

[258] Cf. CARONE (2001) : « Plato's argument for psychological complexity will dwell precisely on the fact that only reason can know what is actually good for the overall well-being of the person, and can thus oppose the lower parts of the soul which have at most narrow-minded beliefs about what simply appears to be good to each of them. » (p. 120)

nous venons d'énoncer, l'agent agit *hekôn* seulement par une disposition de justice à l'intérieur de son âme, Glaucon prétend que l'agent n'agit pas *hekôn* lorsqu'il fait tout ce qu'il veut… Nous devons, pour démontrer que Glaucon ne se contredit pas lorsqu'il s'exprime de la sorte, distinguer entre *hekôn* et les verbes qui désignent le « vouloir » en grec, que Platon définit dans le même contexte de l'identification des trois principes de l'âme. En début d'analyse, nous avons considéré que les trois principes représentent des « vouloirs », selon le verbe βούλομαι utilisé par Platon pour nommer ces trois types de désirs. Nous devons comprendre que l'agent peut vouloir par chacun des trois principes, même si parmi ces *bouléseis*, la concupiscence, une fois en acte, ne poursuit pas toujours ce qui est le meilleur. Par exemple, « on peut goûter tous les mets et toutes les boissons et tous les avantages d'une opulence et d'un pouvoir sans bornes » (445a), sans pour autant poursuivre le bien et sans pour autant agir *hekôn* si ce type de « vouloir » ne bénéficie pas de l'accord des deux autres « vouloirs ». Le verbe βούλομαι comporte, dans la philosophie platonicienne de l'action, le sens de désir, la première étape dans la production d'une action. En 437c, Platon explique brièvement le fait de vouloir quelque chose :

> Par exemple, n'affirmeras-tu pas que l'âme de celui qui désire se tend de convoitise vers cela qu'elle désire, ou qu'elle attire vers elle ce qu'elle souhaite posséder, ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procuré elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation, comme si quelqu'un le lui demandait, elle-même remplie du souhait que cela se produise ?
>
> Οἷον ἀεὶ τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν οὐχὶ ἥτοι ἐφίεσθαι φήσεις ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῇ, ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληταί οἱ γενέσθαι, ἢ αὖ, καθ' ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὑτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορεγομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως; (437c1-6)

Le vouloir est cette inclination à posséder le but désiré, à faire en sorte que ce but désiré devienne sien, avant d'entreprendre quelque action. Il ne faut donc pas le confondre, d'un point de vue conceptuel, avec l'adverbe *hekôn*, qui indique le caractère de l'action accomplie, puisqu'il est possible qu'une fois le vouloir réalisé, on ne désire plus le but devenu sien.

Par contre, le vouloir d'un commun accord des trois principes de l'âme, laquelle se trouve de ce fait dans un état de justice, produit sans réserve une action de plein gré. Cela nous amène à formuler une affirmation essentielle quant à la *République*, à

savoir : *hekôn* ne se réfère plus aux actions produites, comme c'était le cas dans le *Gorgias*, 509e, mais une action de plein gré pourrait être repérable dès que l'agent agit par ses trois principes d'un commun accord, que son âme est dans une disposition de justice à l'intérieur. Seul ce vouloir commun est en relation étroite avec *hekôn*. Par contre, le « vouloir » spécifique de chaque partie de l'âme n'indique que le désir *ex ante* et ne détermine pas la modalité de l'action produite. En 443c-e, Platon décrit la justice comme d'abord une « action intérieure », πρᾶξιν […] περὶ τὴν ἐντός (443d10-d1) de l'âme, qui concerne d'abord les trois principes qui l'animent. Avant d'agir, l'homme doit produire cette harmonie intérieure entre ses trois vouloirs semblables aux « trois termes d'une harmonie musicale », ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς (443d5-6) et ce n'est qu'une fois produit un seul vouloir commun dans son intérieur qu'il peut démarrer son action, s'il veut atteindre le bonheur. L'homme juste, dont l'état d'âme est dans la disposition parfaite pour entamer ses actions extérieures, veille à ce qu'aucune de ses parties n'empiète sur les prérogatives d'une autre ou ne dépasse ses propres limites, que l'ordre domine dans son intérieur, qu'il soit maître de lui-même, que de multiple qu'il était il devienne un, ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν (443e1). Lorsqu'il désire entreprendre quelque chose, il doit être attentif à ce que cet état soit déjà établi en lui-même puisque seules les actions produites dans cet état sont justes et belles, δικαίαν μὲν καὶ καλὴν (443e5).

Socrate affirme avec beaucoup de force, en 442e-443a, qu'un tel homme produit d'une manière certaine des actions qui atteignent le bien. Il le prouve par un exemple banal : il n'est pas possible, selon Socrate, qu'un homme dont l'âme est ordonnée selon la justice « détourne un dépôt d'or ou d'argent dont il serait le dépositaire », il est « étranger aux pillages des temples, aux vols, aux trahisons », etc.[259] Il n'est pas possible qu'un tel homme, chez qui la justice règne, se trompe dans ses actions et n'atteigne pas le bien. Nous pouvons affirmer sans hésitation que :

L'agent poursuit le bien par sa justice intérieure.

Le participe *hekôn* que nous étudions est fonction uniquement de cet état d'âme et ne se rapporte plus seulement aux actions déjà produites. Sa justice intérieure est

[259] Platon revient ici sur la question des règles de justice, abordée en *Rép*. I ; il les « récupère » à partir d'une approche plus élaborée désormais acquise.

considérée en 462a-b, par comparaison avec l'État, comme le plus grand bien, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν (462a3) auquel l'âme doit aboutir ; elle se traduit par le fait qu'elle « en assure le lien et l'unité », ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν (462b1-2).

CHAPITRE III

LE PHÉNOMÈNE DE L'*AKRASIA* DANS LA *RÉPUBLIQUE*

Mais justement, dis-je, on m'a rapporté le fait suivant et je l'ai cru : Léontios, fils d'Aglaïon, remontait du Pirée en suivant le mur extérieur du Nord, et il aperçut des cadavres qui gisaient au lieu des exécutions publiques. Il était à la fois pris du désir de regarder, et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue. Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage, mais finalement subjugué par son désir, il aurait ouvert grands les yeux et, courant vers les suppliciés, il aurait dit : « Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle ! »

Moi aussi, dit-il, j'ai entendu cette histoire.

Eh bien, dis-je, ce récit signifie que la colère fait parfois la lutte aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct.

Oui, c'est ce qu'il signifie, dit-il.

᾽Αλλ᾽, ἦν δ᾽ ἐγώ, ποτὲ ἀκούσας τι† πιστεύω τούτῳ· ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ ᾽Αγλαΐωνος ἀνιὼν ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραίνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν, καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο, κρατούμενος δ᾽ οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διελκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμὼν πρὸς τοὺς νεκρούς, "᾽Ιδοὺ ὑμῖν," ἔφη, "ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος."

῞Ηκουσα, ἔφη, καὶ αὐτός.

Οὗτος μέντοι, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὂν ἄλλῳ.

Σημαίνει γάρ, ἔφη. (439e7-440a7)

L'*AKRASIA* DE LÉONTIOS

Introduction et contexte

Dans le cadre de son approche originale de l'âme dans la *République*, Platon rapporte de 439e6 à 440a9 l'anecdote relative à Léontios, dont nous essayons de déterminer l'importance pour notre étude. Socrate donne cette anecdote comme

exemple pour appuyer un point de la théorie qu'il vient de développer concernant les ressorts de l'âme (436a et suiv.).

Après avoir bien distingué le principe de la raison et celui de la concupiscence (439b-e) à partir de l'exemple de la soif, lorsqu'on peut avoir soif et ne pas vouloir boire[260], Platon entreprend à partir de 439e3-4 de mettre en évidence le caractère distinctif d'un troisième principe de l'âme, la colère :

> Mais pour ce qui est du cœur, cette espèce par laquelle nous nous emportons, s'agit-il d'une troisième espèce, […]
>
> τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον […]

D'ailleurs, l'anecdote précède la démonstration de Socrate, qui se basera sur ces conclusions factuelles :

> Eh bien, dis-je, ce récit signifie que la colère fait parfois la lutte aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct.
>
> Οὗτος μέντοι, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὂν ἄλλῳ. (440a5-6)

Reprenant la méthode utilisée pour distinguer la raison et la concupiscence, c'est-à-dire le fait qu'elles ont des « désirs » qui seraient incompatibles s'ils affectaient une seule partie de l'âme (cf. 439b5-6), Platon s'appuie sur le conflit qu'éprouve l'âme de Léontios entre son désir et une répulsion forte envers son propre désir pour démontrer que le principe de la colère est différent de la concupiscence. Puisque dans ce schéma, la colère se montre plutôt proche de la raison, les démonstrations qui suivent l'anecdote se chargent dans un deuxième temps de délimiter la colère, « dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel » (441a) de l'âme, et d'établir l'individualité du principe de la colère dans l'âme.

Ce qui nous intéresse dans cette anecdote et que nous analyserons ici n'est pas tant que la colère s'exprime séparément de la concupiscence ou de la raison ; c'est un autre point, accessoire à la démonstration principale, mais qui n'empêche pas Platon de formuler la conclusion recherchée que la colère est un principe de l'âme. Il

[260] « Ne devons-nous pas reconnaître qu'il y a parfois des personnes qui ont soif et qui ne veulent pas boire ? » (439c2-3 : Πότερον δὴ φῶμέν τινας ἔστιν ὅτε διψῶντας οὐκ ἐθέλειν πιεῖν;)

s'agit du fait que dans le conflit éventuel entre ces principes, la concupiscence peut « vaincre ». À la fin, Léontios « subjugué par son désir », κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας (440a1), donne libre cours à celui-ci en dépit de la réalité d'autres ressorts opposés qu'il pourrait rencontrer encore, de par sa raison et sa colère. En d'autres termes, la raison n'est pas ici en situation de maîtrise. Puisque la possibilité de l'*akrasia*[261] n'est qu'une conclusion accessoire dans ce contexte et ne représente pas la problématique principale, ce sujet reste de la part de Socrate sans explications détaillées comme celles qu'il développe dans le *Protagoras*, et nous restons face à des questions encore ouvertes que nous éclairerons dans la mesure du possible à travers l'examen de cette anecdote et d'autres passages.

Récit de l'anecdote de Léontios

Nous voyons à travers ce récit comment la théorie que Socrate a commencé d'exposer se manifeste en réalité dans l'âme humaine et dans quel langage commun cela s'exprime. L'anecdote racontée dans la *République* semble avoir fait carrière, tout le monde en a entendu parler. L'interlocuteur de Socrate la connaît :

> Moi aussi, dit-il, j'ai entendu cette histoire.
>
> Ἤκουσα, ἔφη, καὶ αὐτός. (440a4)

Nous pouvons en partager le contenu en plusieurs moments. Dans un premier temps, nous découvrons le cadre extérieur du conflit psychique : Léontios remonte du Pirée vers Athènes et repère, non loin des murs de la cité, l'endroit des exécutions publiques.

> Léontios, fils d'Aglaïon, remontait du Pirée en suivant le mur extérieur du Nord, et il aperçut des cadavres qui gisaient au lieu des exécutions publiques.
>
> ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαΐωνος ἀνιὼν ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους […] (439e7-9)

C'est le moment où Léontios « aperçut », αἰσθόμενος (439e8), ce qu'il n'a pas encore effectivement vu de près. La perception, qui représente chez Platon la première étape vers la connaissance, semble jouer ici le rôle de provoquer le conflit entre les

[261] À la réalité de l'*akrasia* répondra l'exigence d'une vertu de maîtrise de soi.

parties de l'âme en vue de la décision à prendre. Nous pouvons donc souligner que les autres parties de l'âme en dehors de la raison peuvent s'emparer de cette première perception et la développer selon leur propre nature en vue de l'action.

L'histoire se tourne ensuite vers ce qui se passe à l'intérieur de son âme au moment où « il aperçut » que des exécutions venaient d'avoir lieu. Léontios est pris de deux envies à la fois auxquelles il ne pourrait pas donner cours en même temps, puisqu'elles sont incompatibles : regarder, ἰδεῖν (439e9) et éviter de regarder les suppliciés, s'en détourner, ἀποτρέποι ἑαυτόν (439e10).

> Il était à la fois pris du désir de regarder, et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue.
>
> ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραίνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν […] (439e9-10)

L'envie de les regarder est décrite comme déclenchée par la partie de l'âme où siège la concupiscence, car Léontios désirerait les voir, ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ (439e9). Par contre, celle de ne pas les regarder provient d'un sentiment d'aversion que Socrate essaye de délimiter sur la base de cette description comme relevant d'un principe différent, celui de la colère. Léontios δυσχεραίνοι (439e9) serait, en même temps, indigné de les voir et ce sentiment de répulsion l'incite plutôt à se détourner du lieu qui attire ses regards, ἀποτρέποι ἑαυτόν (439e10). Les verbes ἐπιθυμέω et δυσχεραίνω transposent le récit du cadre physique vers les mouvements psychiques que Léontios subit à ce moment. C'est maintenant que les deux principes, par ces deux verbes qui les caractérisent, se disputent l'action que Léontios devra produire et queLéontios μάχοιτο (439e10), « il aurait résisté », plus précisément il aurait lutté contre lui-même. Lutter contre lui-même, ou selon 440b « il se méprise lui-même », λοιδοροῦντά (440b1), il se fait des reproches à soi-même, revient à ressentir dans son âme un principe en lutte avec un autre.

Les quelques instants pendant lesquels Léontios lutte contre lui-même ne correspondent pas à un moment d'expectative, comme on pourrait s'y attendre, avant la production d'une action. Platon raconte que Léontios accomplit pendant ces quelques secondes, en même temps, τέως (439e10) qu'il lutte contre lui-même, l'action stimulée par la colère puisqu'il se cache spontanément les yeux,

> Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage […]

καὶ τέως μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο […] (439e10-440a1)

L'acte de Léontios qui suit de la colère de son âme, c'est l'acte de se couvrir le visage ou de fermer les yeux, παρακαλύπτω (439e10-440a1).

En ce moment encore où Léontios évite de regarder, sous l'impulsion de la colère, en fermant les yeux, ἀποτρέποι ἑαυτόν […] τε καὶ παρακαλύπτοιτο (439e10-440a1), le conflit psychique n'est pas définitivement abouti. Il s'ensuit un troisième temps où Léontios, répondant au « désir » qui gagne, vaincu par le désir, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας (440a1), ouvre de grands yeux, διελκύσας τοὺς ὀφθαλμούς (440a1-2), court vers les morts, προσδραμὼν πρὸς τοὺς νεκρούς (440a2) et s'écrie envers ses yeux :

« Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle ! »

"᾽Ιδοὺ ὑμῖν," ἔφη, "ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος." (440a2-3)

Quelques instants après avoir fermé les yeux, Léontios agit sous l'impulsion du principe de la concupiscence, qui vient de se montrer plus fort que la colère en l'incitant à ouvrir de grands yeux.

*Analyse des concepts qui régissent l'*akrasia *de Léontios*

Il faut remarquer que Léontios, lorsqu'il sent le « désir » le vaincre, s'adresse publiquement (à haute voix) à celui-ci en nommant ses yeux. Cela souligne la localisation de son désir, qui est, de par sa nature, profondément attaché à la partie corporelle de l'être humain, qui agit en stimulant le corps, dans les « yeux », d'où la tentative de Léontios de détacher son désir de son âme. L'enjeu de l'histoire est de regarder, ἰδεῖν (439e9) ou de se détourner, ἀποτρέπεῖν (cf. 439e10), d'ouvrir les yeux, διέλκω τοὺς ὀφθαλμούς (cf. 440a1-2) ou de les cacher, παρακαλύπτω (cf. 439e10-440a1). La colère avait poussé dans un premier temps Léontios à fermer spontanément les yeux, ce qui est un premier indice que les yeux représentent dans ce contexte l'instrument de son « désir ». En fermant les yeux, Léontios avait momentanément « vaincu le désir ». Par la suite, quand il se laisse « vaincre par le désir », il s'adresse à ses propres yeux comme si c'était eux seuls qui tiraient toute la satisfaction de son acte : « Tenez, malheureux, jouissez de ce beau spectacle. »

C'est pourquoi G. R. F. Ferrari soutient que Léontios « makes a vain attempt to dissociate himself from his eyes, and thereby from his conduct »[262]. De cette façon, ce n'est pas Léontios, et en l'espèce sa raison, qui est coupable d'avoir regardé les suppliciés, mais le « désir », celui qui vainc Léontios. Ce sont ses yeux qui regardent et non pas Léontios lui-même.

Le verbe ἐμπλήσθητε (440a3) que Léontios emploie pour cet acte qui incombe à la concupiscence indique le rassasiement[263] dont seuls ses yeux bénéficient. Cette idée du rassasiement qui accompagne la concupiscence est mentionnée déjà en 426a7-8 pour parler des plaisirs de la table, des mets et du vin : « tant et aussi longtemps qu'ils ne cesseront pas de s'enivrer, de s'empiffrer, de se vautrer dans les plaisirs d'Aphrodite et de paresser », πρὶν ἂν μεθύων καὶ ἐμπιμπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων καὶ ἀργῶν παύσηται, en 426c4 à propos des citoyens qui remplissent les désirs d'un gouvernement corrompu : « lui qui par ailleurs s'entend à les satisfaire », καὶ ταύτας δεινὸς ᾖ ἀποπληροῦν (du verbe ἀποπληρόω, satisfaire un désir), ainsi qu'en 442a6-7 : « par nature désire insatiablement les biens matériels », χρημάτων φύσει ἀπληστότατον, par rapport à cette partie de l'âme qu'est l'*epithumia*. Cette idée ressort aussi du contexte antérieur, 439d8, où Platon délimite l'*epithumia* en la caractérisant comme accompagnant « un ensemble de satisfactions et de plaisirs », πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον. Le mot πληρώσεών (πλήρωσις ou πληρόω) (439d8) correspond, dans une approche physiologique, au ἐμπί[μ]πλημι et désigne comme celui-ci l'action de satisfaire un désir jusqu'à la plénitude. La concupiscence doit se rassasier et se montre par nature l'ennemi de la modération, que doit par contre lui imposer une bonne éducation.

L'accent colérique de l'exclamation de Léontios dénote l'ironie de son action finale : comme si la colère finissait par accorder à la concupiscence de se rassasier auprès de l'objet de sa convoitise. « Voilà pour vous […] », je vous accorde ce que vous voulez… Cette ironie est soutenue par l'épithète καλοῦ (440a3) qui accompagne τοῦ θεάματος (440a3) que la concupiscence convoite et qui dénote la valeur mauvaise de l'objet que ce principe prend pour beau dans le contexte de l'anecdote. De même, en parlant des gens qui veulent guérir et ne parviennent pas à abandonner les plaisirs

[262] FERRARI (2007), p. 181.
[263] Cf. aussi le remplissement dans le *Philèbe*, 31e-32a.

convoités par la concupiscence, les moyens employés sous l'impulsion de la concupiscence sont qualifiés d'ironiques, χαρίεν (426a6) : « Mais dis-moi, repris-je, n'est-il pas divertissant de constater chez eux […] », Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· τόδε αὐτῶν οὐ χαρίεν […] (426a6).

Le verbe κρατούμενος (440a1) indique le fait de se laisser vaincre, d'être le moins fort, d'être forcé à la fin de regarder les morts, comme le « désir » y incitait Léontios dès la première perception de l'image du lieu des supplices. Il indique que les trois principes, quand ils veulent chacun se rendre maître de l'âme humaine, peuvent mener un combat difficile pour le pouvoir et que la raison n'est pas toujours unique maîtresse.

Les essais de généralisation qui suivent l'histoire, 440a-e, laissent entendre, dans le même but de bien délimiter la colère de la concupiscence, que le principe de la raison participe aussi à ce conflit psychique, puisque la colère « devient l'allié de la raison », τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου (440b3-4). Nous pouvons avancer que Léontios regarde finalement les suppliciés « contre l'activité de sa raison », παρὰ τὸν λογισμὸν (440b1), et non seulement malgré sa colère qui ne fait que défendre la raison. La colère est décrite comme un principe gardien de la raison, elle se manifeste « alors que la raison prend le parti qu'il ne faut pas s'y opposer » : αἱροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν (440b5). Elle agit dans ce cas particulier puisque Léontios ne devrait pas regarder les suppliciés. On comprend que si l'action de regarder les condamnés avait été conforme à la raison, la colère ne s'y serait pas opposée, il n'y aurait pas eu conflit entre la colère et la concupiscence.

CONFRONTATION À LA PROBLÉMATIQUE D'ENSEMBLE : *HEKÔN* ET *AKÔN* SELON PLATON

Nous avons précisé, en délimitant le contexte où l'anecdote apparaît, son rôle de « preuve », car ὁ λόγος σημαίνει (440a5), dans le cadre des descriptions théoriques des trois principes de l'âme et particulièrement du principe de la colère. Ce qui rend

son analyse essentielle pour notre problématique, c'est que Platon apporte, en même temps que la preuve souhaitée dans ce contexte, une preuve que le phénomène de l'*akrasia* existe en tant que tel. Nous essayons de montrer ici que l'*akrasia* est possible dans la *Républiqu*et quels sont les arguments avancés[264].

Rappelons que dans le *Protagoras*, l'opinion commune prétendait qu'ils sont nombreux ceux qui, comme Léontios dans l'anecdote relatée, se laissent vaincre par les plaisirs dans ce qu'ils font. Socrate avait riposté que la foule a tort, qu'on ne peut jamais se laisser vaincre par les plaisirs malgré la science puisqu'il n'y a qu'un seul ressort qui dirige nos actions, et avait rendu compte de ce phénomène prétendu par une appréciation incorrecte des plaisirs et des peines. Comment expliquer que Socrate rapporte maintenant à travers cette anecdote une illustration du phénomène dont dans le *Protagoras* il refusait entièrement la réalité, voire la description théorique ? L'explication la plus pertinente se trouve dans les changements de doctrine que Platon introduit à partir de la *République*[265].

Étant donné le nombre de questions qu'il suscite, le phénomène que Léontios subit et que Platon appelle maintenant « être vaincu par le désir » nécessite des explications supplémentaires que nous fournirons en plusieurs étapes en tenant compte des prémisses déjà posées.

---

[264] L'admission de l'*akrasia* par Platon est utilisée par IRWIN (1985) comme une preuve pour délimiter le Platon des dialogues de maturité du Socrate des dialogues de jeunesse, car Platon réfute nettement Socrate en admettant l'*akrasia* : « When these different kinds of desires are accepted, Plato loses the Socratic argument against incontinence, which required the reduction of conflicts to mistaken belief about the good ; if not all desires are desires for the good, Socrates's reduction fails. Plato shows he realizes the force of his argument against Socrates ; for he mentions the case of Leontius, as a case of incontinence where the non-rational desire persists and moves the man even when he is well aware he is doing the wrong thing (439e6-440a3). » (p. 192) CARONE (2001), qui soutient une continuité de la pensée à travers les dialogues, essaye de démontrer que Platon nie le phénomène de *l'akrasia* dans la *République* de la même manière que Socrate en refusait l'existence dans le *Protagoras*. Et cela en partant de l'évidence que Platon ne renonce pas à la maxime socratique dans la *République*.

[265] MACÉ (2007) : « On lit alors en effet la psychologie de la *République* comme une exploration de l'hypothèse démocratique du *Protagoras* : les pulsions semblent pouvoir se manifester *alors que le savoir est là* – Léontios a bien un savoir portant sur « les choses qui sont bonnes et les choses qui sont mauvaises » (τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά) : il sait bien qu'il ne faut pas se laisser aller à la fascination pour le spectacle des cadavres. Et pourtant, ce savoir est dominé par le désir de voir. » (passage 46)

La concupiscence en tant que ressort distinctif de l'action

Nous expliquerons maintenant, en tenant compte des changements théoriques significatifs apportés par la *République*, et dans la mesure où il est explicable, ce phénomène que vit Léontios et que Platon prend sur soi d'appeler « être vaincu par le désir » comme dans le *Protagoras*.

Le principal argument qui ressort du *Protagoras* contre la réalité de l'*akrasia* est que le rapport avec les plaisirs fait partie de la science, en ce qu'ils forment un seul ressort de l'action. Prétendre, comme l'opinion commune, que l'on peut être vaincu par les plaisirs malgré la science n'est pas cohérent puisque les deux notions qui composent cette affirmation ne sont pas distinctes et se complètent selon le Socrate du *Protagoras*.

Dans la *République*, Platon conçoit par contre une âme tripartite où la concupiscence et la raison forment deux parties distinctes de l'âme avec des fins propres. C'est plus précisément dans les passages qui précèdent l'anecdote, 439a-e, que Platon s'évertue à délimiter le principe de la concupiscence comme un principe différent de la raison. C'est la première distinction qu'il opère, la plus basique, avant d'introduire le principe de la colère, qui se place plutôt du côté de la raison. La raison et la concupiscence se distinguent en ce que l'une est « celui par lequel l'âme raisonne » (439d) et l'autre « celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs » (439d). Ce sont les caractéristiques de base qui sont énoncées dans ces passages. Nous devons remarquer que ces deux principes n'ont pas le même objet, que les rapports avec les « satisfactions », πληρώσεων (439d8) et les « plaisirs », ἡδονῶν (439d8) ne se ramènent plus à la science comme l'hédonisme « socratique » du *Protagoras* le soutenait, mais émanent de la partie qui porte maintenant le nom de « désir » ou concupiscence, qu'enfin la concupiscence peut déterminer un certain genre d'actes humains, comme quand, dans l'anecdote, elle pousse Léontios à regarder le lieu des supplices, ce que la raison par contre repoussait.

C'est dans ce nouveau contexte, sur la base de l'évolution de la configuration de l'âme dans la *République,* qu'il y aurait lieu de discuter l'alternative soumise à la discussion par Socrate dans le *Protagoras*, 352b-c, concernant la capacité de la science de gouverner à l'intérieur de l'âme. Dans le *Protagoras*, tout en visant à

démontrer l'unité de la vertu, Socrate avait soulevé la question de savoir qui, entre la science et les plaisirs, est capable de déterminer nos actes, mais le cadre théorique était insuffisant et il avait lui-même supprimé cette alternative en rassemblant la science et les plaisirs et en reconnaissant un seul ressort des actions humaines qui ne produit que des actions que l'agent tient pour bonnes. Puisque dans la *République*, les deux principes sont différenciés et la concupiscence existe en tant que principe de l'action, alors il devient théoriquement possible de produire des actions à travers ce principe et indépendamment de la raison. Si nous regardons attentivement ce passage, nous remarquons que Léontios, une fois qu'il « aperçut » des cadavres étendus sur le lieu des exécutions, ne se met pas à estimer la quantité de plaisir ou de peine que regarder ou ne pas regarder, mis en balance, pourrait lui apporter, mais est pris de deux envies différentes qui chacune pourrait déterminer l'acte qui suivra sa perception. À la fin, son « désir » s'empare de la première perception du lieu et la développe selon ses propres caractéristiques identifiées dans le dialogue : Léontios s'approche du lieu en courant, il crie contre ses yeux... L'histoire de Léontios a de ce fait la fonction d'illustrer non seulement l'expression de la colère mais aussi de la concupiscence, ce principe nouvellement reconnu comme tel dans la *République*.

Platon confirme à travers cette anecdote l'opinion commune qui dans le *Protagoras* soutenait qu'en dépit de son opacité théorique, l'*akrasia* arrive à beaucoup de gens.

Distinction entre les ἡδοναί du Protagoras *et l'ἐπιθυμία*

Nous essayons ici d'établir la différence entre les plaisirs du *Protagoras* et les forces de la partie inférieure de l'âme de la *République*, entre les plaisirs et la concupiscence… En 440a1, Platon admet que Léontios est vaincu par le désir, κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας. Cette situation ressemble à celle rapportée par l'opinion commune en 352d du *Protagoras*, décrite comme une cause fréquente de mauvaises actions, sauf que l'opinion commune parlait de gens « vaincus par les plaisirs ». Socrate refusait la possibilité de l'*akrasia* dans les descriptions conceptuelles du *Protagoras* et interprétait cette situation d'une tout autre manière. Comment expliquer un changement de position dans la *République* tel qu'une explication refusée auparavant soit acceptée cette fois-ci sans peur de contradiction ? Pour répondre, il faut analyser le changement conceptuel qui intervient dans la

République principalement dans la terminologie de l'*akrasia* : on ne pouvait pas être vaincu par *les plaisirs*, on peut maintenant l'être par *le désir*.

Pour déterminer les différences entre les plaisirs du *Protagoras* et le désir ressort de l'action dans la *République*, nous devons partir de cette distinction fondamentale entre les deux dialogues donnée par la terminologie. Le terme utilisé dans le *Protagoras* pour dire qu'on est vaincu par les plaisirs n'est effectivement pas celui de la *République*, même si à première vue le champ lexical est le même, qu'il s'agisse de désir ou de plaisirs. Tandis que dans le *Protagoras*, bien des gens sont susceptibles d'être vaincus ὑπὸ ἡδονῆς (352d8), possibilité que Socrate refusait, dans la *République*, Léontios est vaincu ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας.

Pour comprendre les différences entre le *Protagoras* et les apports conceptuels de la *République*, nous devons aussi revenir un moment sur le texte du *Protagoras*.

> Car, Messieurs, n'est-ce pas là ce que vous dites dans les circonstances où vous vous laissez vaincre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, parce qu'ils sont agréables, et que vous le faites, alors même que vous savez qu'ils sont mauvais ?
>
> Ἄλλο τι γάρ, ὦ ἄνθρωποι, φατὲ ὑμῖν τοῦτο γίγνεσθαι ἐν τοῖσδε, οἷον πολλάκις ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατούμενοι ἡδέων ὄντων, γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ πράττειν ; (353c4-8)

Socrate s'apprête à expliquer ce que οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων (352d5) veut dire par « être vaincu par le plaisir »[266]. Il cherche d'abord à circonscrire cette « pathologie » à partir d'exemples concrets de situations où, selon « l'opinion de la foule », τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων (353a7-8), il arrive que certains hommes se laissent abattre par les plaisirs en dépit de leur conscience. Cela lui permet de déterminer l'espèce de plaisirs auxquels beaucoup de gens s'adonnent et il ressort assez clairement qu'il s'agit des plaisirs des aliments, des boissons, de l'amour, etc. Il y a deux manières d'interpréter ces plaisirs : ou bien la foule pense à ces plaisirs en tant qu'extérieurs à l'agent et fait la remarque que beaucoup de gens s'y adonnent tout en sachant qu'ils ne devraient pas le faire, manger trop, boire trop, etc. ; ou bien la foule pense à ces plaisirs, au fait de se nourrir ou de boire, en les considérant comme

[266] Cf. aussi 352d8 : ὑπὸ ἡδονῆς φασιν ἡττωμένους ; 352e6-353a1 : ὅ φασιν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι ; 353a5 et 357c7 : ἡδονῆς ἡττᾶσθαι ; 353c2 et 355d6 : ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν.

des sensations qui proviendraient d'un autre principe, différent de la raison[267]. Nous sommes plutôt d'avis que dans le texte du *Protagoras*, le plaisir qui vainc dans la vision populaire est toujours désigné par une chose extérieure, comme la nourriture, σίτων (353c6), la boisson, ποτῶν (353c6) ou « les plaisirs de l'amour », ἀφροδισίων (353c6) ; en un mot, l'homme se laisse vaincre par les objets de ses désirs, par les fins convoitées de ses actions, κρατούμενοι ἡδέων ὄντων (353c6-7).

Pour comparer le *Protagoras* avec la *République*, il faut se référer dans un deuxième temps aux démonstrations des passages 437b et passim de la *République*. Ici, l'on apprend d'abord que l'on a affaire à « une espèce particulière de désirs ».

> Puisqu'il en est ainsi, n'admettrons-nous pas qu'il existe une espèce particulière de désirs, et que les plus manifestes d'entre eux sont ceux que nous appelons la faim et la soif ?
>
> Τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἐπιθυμιῶν τι φήσομεν εἶναι εἶδος, καὶ ἐναργεστάτας αὐτῶν τούτων ἥν τε δίψαν καλοῦμεν καὶ ἣν πεῖναν ; (437d2-4)

Nous nous trouvons donc devant une discussion concernant les mêmes plaisirs, mais cette fois-ci, les désirs mentionnés sont des ἐπιθυμίαι et non des ἡδοναί. Comment expliquer cette différence ? Nous ne nous situons pas au même moment de l'action de boire. La soif, δίψα, « en tant que soif » ou « prise en soi », est le désir de quelque chose qui n'est autre que la boisson, πῶμα, πότος :

> Alors la soif, en tant qu'elle est « soif », constitue-t-elle dans l'âme le désir de quelque chose de plus que ce que nous affirmons qu'elle désire ? Par exemple, la soif est-elle soif d'une boisson chaude ou froide, abondante ou peu abondante, pour le dire en un mot, est-elle soif d'une boisson déterminée ?
>
> Ἆρ' οὖν, καθ' ὅσον δίψα ἐστί, πλέονος ἄν τινος ἢ οὗ λέγομεν ἐπιθυμία ἐν τῇ ψυχῇ εἴη, οἷον δίψα ἐστὶ δίψα ἆρά γε θερμοῦ ποτοῦ ἢ ψυχροῦ, ἢ πολλοῦ ἢ ὀλίγου, ἢ καὶ ἑνὶ λόγῳ ποιοῦ τινος πώματος; (437d8-11)

La soif, première étape de l'action de boire, indique le désir, tandis que la boisson représente « l'objet naturel » qui va satisfaire ce désir. Dans le *Protagoras*, l'homme a affaire, selon les précisions apportées par Socrate à l'opinion commune, à l'objet de son désir, extérieur à son être, tandis que le désir qui vainc dans la

[267] C'est-à-dire que l'on a l'impression que la foule fait des reproches à ceux qui font des excès, et que Socrate répond : et alors, en quoi est-il mauvais de manger ou de boire ?

République est engendré dans l'âme (437c, d, 439a), qui, par l'intermédiaire de son désir, en l'espèce la soif, attire à elle l'objet naturel de ce désir, la boisson. Ensuite, de ce rapport entre la soif et la boisson résulte une action, celle de boire.

Dans le *Protagoras*, par contre, on a l'impression que beaucoup de gens sont plutôt attirés, si l'on peut dire, par des choses qui font plaisir, puisque l'agréable est ce qui produit du plaisir : ποιοῦντα ἡδονήν (351e1). Le plaisir en discussion dans le *Protagoras* n'est pas une partie de l'âme, mais indique des choses extérieures qui attirent l'âme. Autrement dit, au lieu que l'âme attire ce qu'elle désire, ce sont les choses agréables qui attirent l'âme par leur qualité essentielle d'être agréables. Même si, en 352b-c, le plaisir se trouve dans un homme et est rangé sur la même ligne que la science, Socrate abandonne ce détail posé au départ par les sages comme par l'opinion commune, en considérant le plaisir dans sa démonstration comme une fin de l'action, comme le but désiré.

Pour tirer une première conclusion sur les différences entre le plaisir qui ne peut pas vaincre dans le *Protagoras* et celui qui vainc Léontios, l'on peut dire que le désir qui est une partie de l'âme et qui nous pousse à boire est considéré par Platon comme un ressort de l'action, tandis que les plaisirs qu'on convoite sont des fins qu'on voudrait atteindre. Les différences ne sont donc pas de nuance, mais de connotation : tandis que dans le *Protagoras*, les plaisirs font l'objet de la science, unique ressort des actions humaines selon Socrate, et seraient les fins des actions puisqu'ils s'identifient au bien, dans la *République*, le désir est un principe agissant indépendamment de la raison, ce qui fait qu'on peut agir par lui, être vaincu par lui et agir en conformité avec lui.

En raison de ces différences de connotation, Socrate refuse la possibilité d'être vaincu par les plaisirs dans le *Protagoras*, tandis que Platon admet dans la *République* que Léontios puisse être vaincu par son désir, qui est capable de produire une action. En somme, dans la *République*, Platon s'efforce de donner raison à l'opinion commune, mais en recourant à un changement sémantique, c'est-à-dire en affirmant que certaines gens se laissent vaincre par le désir et non par les plaisirs.

Les ἡδοναί dans la République

Nous trouvons dans la *République* les mêmes situations que dans le *Protagoras*, pour lesquelles nous avons sélectionné deux passages, III, 389d7-e3 et III, 396c5-e2, mais nous devons tenir compte que c'est le principe du désir qui produit maintenant tous ces plaisirs. La concupiscence dans la *République* « accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs », πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον (439d8). En 581a, la partie appétitive est « amie de l'argent et amie du profit ». Ces dernières remarques accentuent la différence entre la concupiscence et les plaisirs expliquée plus haut.

> En ce qui concerne la modération, les points les plus importants ne sont-ils pas pour l'essentiel d'être soumis aux chefs et, pour les chefs eux-mêmes, d'être modérés en ce qui a trait aux plaisirs du vin, de l'amour et de la table ?
>
> Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν; (389d9-e2)

Dans le Livre III de la *République*, en décrivant le programme d'éducation des futurs gardiens de la cité idéale, Platon rappelle en 389d-e le besoin de « tempérance » des jeunes gens qui se préparent à diriger la cité. La tempérance a pour fonction de maîtriser les différentes sortes de plaisirs ou de craintes, comme on le verra, et vise plus spécifiquement les plaisirs du vin, de l'amour et de la table (cf. 389e1-2), par exemple la nourriture et le vin en abondance qui font le plaisir d'Ulysse (390a-b), les plaisirs de l'amour auxquels Zeus n'impose pas de règles (390b-c), les présents et les richesses convoités par les héros (390d-e). Nous retrouvons ici les mêmes occasions de plaisir, sanctionnées par l'opinion commune dans le *Protagoras*, qui étaient susceptibles de plonger « bien des gens » dans des situations d'*akrasia* (selon le sens commun). Ces occasions de plaisir étant effectivement très dangereuses dans les circonstances de la cité idéale, Platon considère qu'il faut conseiller aux jeunes gens d'y prendre garde. Par exemple, il va jusqu'à interdire, en 398e, « les harmonies qui sont molles et propices aux beuveries », à savoir une harmonie de type ionien et une de type lydien. Et cela parce que les gardiens « doivent se garder de l'ivresse, car plus que tout autre, le gardien doit éviter de s'enivrer, de crainte de ne plus savoir où il se trouve » (403e). Dans le même ordre d'idées, en 403a, Platon pense qu'il faudra proscrire « le plaisir des choses de l'amour », associé

à la folie et à l'incontinence, et promouvoir un « amour correct » (403a), allant jusqu'à ériger en loi un comportement amoureux raisonnable destiné uniquement à la procréation. Pour ce qui concerne la nourriture, Platon est d'avis qu'une variété de mets « engendre l'indiscipline » ou « engendre la maladie » (404e), cette dernière étant définie comme partie intégrante du vice, au côté des autres plaisirs et peines.

Qui plus est, en 396c-e, lorsqu'il s'agit de la forme que doit revêtir le discours que les honnêtes gens pourraient être amenés à faire, qui peut se ramener « soit à un récit simple, soit à un récit issu d'une imitation, soit encore à une forme mixte » (392d)[268] – ce qui a conduit à bannir la tragédie et la comédie de la cité idéale (cf. 394d) – Platon considère que les jeunes gens qui se préparent à gouverner la cité ne devraient pas imiter, dans leur apprentissage de la prise de parole, un certain type d'homme,

> […] diminué par les maladies, le désir amoureux, l'ivresse ou quelque autre infortune.
>
> ἧττον ἢ ὑπὸ νόσων ἢ ὑπὸ ἐρώτων ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπὸ μέθης ἤ τινος ἄλλης συμφορᾶς (396d2-3)

Outre qu'il est toujours pénible d'imiter des situations plus ou moins louables quand on n'est pas obligé de faire du théâtre, concentrons-nous plutôt sur le fait que Platon distingue entre, d'un côté, « un homme vertueux » auquel doivent correspondre les gardiens parfaits (gouvernants), les guerriers et les artisans de la cité idéale non corrompue, chacun doté de sa propre vertu, et, de l'autre, un homme, disons, vicieux, « au-dessous de » l'homme vertueux, « qui ne [le] vaut pas » le meilleur, un « type d'hommes inférieurs à lui », un homme « vaincu par le plaisir ». Dans le *Protagoras*, l'homme qui selon le sens commun était « vaincu par le plaisir » s'est avéré un ignorant par rapport au bien comme plaisir duquel proviennent, selon le Socrate du *Protagoras*, toutes les actions humaines. Dans la *République*, l'homme vaincu par l'amour, l'ivresse, la maladie[269] se présente comme un homme plein de vices correspondant aux régimes corrompus tels que Platon les décrira dans le Livre VIII. Ce passage est

[268] « Simple » veut dire en prose, raconter ce qui s'est passé sans jouer les divers personnages, et « imitatif », sous forme de dialogue, donc en imitant les divers personnages, leurs façons de s'exprimer, les bruits de toutes sortes.
[269] Voir *République*, 405a et suiv.

très important pour notre étude parce qu'il nous permet d'expliquer le point de vue proprement platonicien sur les ressorts de l'action.

La concupiscence peut produire des actions mauvaises

En dépit des explications techniques du phénomène (l'*akrasia* serait possible selon le Socrate de la *République* puisque la concupiscence, étant ressort de l'action, peut déterminer nos actes, « vaincre » la raison), le problème que pose principalement l'*akrasia*, soulevé déjà par l'opinion commune dans le *Protagoras*, et qui parcourt des siècles de réflexion, est celui d'expliquer comment il est possible de faire le mal quand nous savons que c'est le mal et que nous avons le choix de faire le bien.

En effet, pour parler d'*akrasia*, il faut en principe que le sujet qui « se laisse vaincre par le désir » commette des actions mauvaises. Dans le *Protagoras*, ce que la foule appelait « être vaincu par les plaisirs » correspondait, selon les explications fournies par Socrate à partir de 353c, à se laisser « vaincre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, parce qu'ils sont agréables » (353c). « Se laisser vaincre par les plaisirs » amenait le sujet, selon l'opinion commune, à « faire des actions mauvaises ». Cela n'était pas possible selon le Socrate du *Protagoras* puisque les gens dans cet état, dont on pouvait prétendre qu'ils agissaient de façon acratique, se plaignaient d'avoir commis des actions mauvaises alors qu'ils étaient vaincus par le bien ! En effet, c'est le plaisir qui est le bien dans le *Protagoras*, mais l'opinion commune ne l'appréhende qu'à travers les explications de Socrate.

Les désirs de la concupiscence, tels qu'ils sont conçus dans la *République*, ne visent pas tous un bien dans un sens univoque, transversal, cette fois-ci selon Platon. Car si tel était le cas, en procédant comme Socrate à partir de 355b, c'est-à-dire en mettant à la place du désir qui vainc Léontios et de son acte, les notions de bon et de mauvais, nous arriverions aux mêmes conclusions absurdes que celles démontrées devant l'opinion commune. La séparation des deux principes de l'action n'enlèverait rien au raisonnement socratique du *Protagoras* si la concupiscence continuait de viser

uniquement un bien et Léontios ne serait pas non plus acratique du point de vue de Socrate[270].

Mais, nous l'avons déjà souligné, la panoplie des plaisirs qui forment l'objet recherché par la partie de l'âme que Platon appelle la concupiscence ne vise pas toujours un bien, et nous osons prétendre que nous avons dans notre âme un principe qui vise parfois de mauvaises actions. Nous pouvons effectivement mentionner que, dans la *République*, il arrive dans certains cas – par exemple le tyran et les autres hommes vicieux – que la concupiscence et la raison produisent des effets contraires relativement au même objet (cf. 439b6-7).

La nature et les diverses espèces de désirs sont exposées dans le Livre IX de la *République*, 571a-572b. La description est concluante en ce que certains désirs représentent une mauvaise chose : « une espèce de désirs qui est terrible, sauvage et sans égard pour les lois » (572b). Le Socrate de la *République* affirme effectivement qu'en agissant par l'impulsion de la concupiscence, nous avons le choix de faire des actions mauvaises[271]. Nous ajouterons le passage 571c-d, qui n'est pas singulier dans l'ensemble des œuvres de maturité, dans lequel Platon décrit comment la concupiscence cherche à assouvir, durant le sommeil, les désirs les plus audacieux. Nous pouvons ainsi souligner que la concupiscence vise et peut produire des actions que l'on considère mauvaises, en plus des plaisirs nécessaires qui demeurent évidemment un bien. L'anecdote de Léontios montre par-dessus tout que la concupiscence ne vise pas toujours l'unique objet générique désiré, comme dans le *Protagoras*, mais se manifeste comme un mouvement de l'âme ayant des fins particulières qui ne concordent pas toujours avec celles de la raison. L'action de Léontios de se diriger vers le lieu des suppliciés est qualifiée de « mauvaise » : il est honteux de se plaire à un tel spectacle[272]. Dans le *Protagoras*, en revanche, faire des actions mauvaises ne représentait pas une impulsion humaine en soi. Ce

[270] C'est pourtant l'explication de ceux qui considèrent que si Platon ne renonce pas au fameux « précepte socratique », il n'admet pas non plus l'*akrasia* dans ce dialogue.
[271] Le Socrate de ce passage de la *République* ne peut pas être rattaché à un hédonisme, même si on y trouve des indications pouvant susciter des interrogations de ce genre : le calcul des plaisirs du juste et du tyran.
[272] FERRARI (2007), p. 180-188, développe ce point.

repositionnement des plaisirs (assez « traditionnaliste ») fait partie du grand réarrangement conceptuel que la *République* met en place.

On peut désirer, selon la *République*, faire quelque chose que l'on considère d'emblée comme mauvais et c'est l'*epithumia* qui recèle cette prédisposition, dans la partie de l'âme qu'elle gouverne[273]. Dans le *Protagoras*, l'homme n'avait pas cette aptitude directe à faire quelque chose de mal ; le seul ressort de l'action, la science, n'aspirait qu'à faire le bien. Faire des actions mauvaises, selon le *Protagoras*, ne provenait pas d'un principe psychique de l'action ; par la science, l'homme ne pouvait que faire le bien autant qu'il le comprenait ; c'est pourquoi Socrate avait conclu à l'absence du principe de la science et à l'ignorance pour expliquer les mauvaises actions.

Le *Protagoras* : l'homme – par ignorance – fait des actions mauvaises

La *République* : l'homme – par l'impulsion de la concupiscence – fait des actions mauvaises

Le fait que l'on puisse désirer faire quelque chose de mal implique, puisqu'il existe maintenant un ressort pour produire cette action mauvaise, que l'on puisse effectivement faire ce mal, mais ne rend par contre pas évident que l'on fasse ce mal qu'on désire par l'*epithumia* plutôt qu'un bien que la raison nous proposerait dans tous les cas. Quand on ressent une seule impulsion, même si elle vient de la concupiscence, sans que rien ne s'y oppose, il est évident que l'on produise cette action. Mais la dimension morale reste une condition pour l'accomplissement d'une action, nous devons le dire d'entrée de jeu, puisque « nul ne fait le mal de plein gré », ni dans la *République* ni dans le *Protagoras* et pas non plus chez Aristote[274].

La question qui se pose est de savoir si l'on agit de plein gré quand on fait le mal à travers la concupiscence, en tenant compte du fait que l'on peut faire le bien par le biais de la raison, autrement dit, dans le langage contextuel de l'anecdote, si quand

[273] Pour la distinction entre principes et parties de l'âme, voir DELCOMMINETTE (2008).
[274] Cf. *Éth. Eud.*, II, 10, 1227a : « D'autre part, la fin est par nature toujours un bien, et en particulier la fin d'une délibération particulière : par exemple, un médecin pourrait se demander s'il doit donner un médicament, un général où il établira son camp : pour eux la fin est un bien, c'est le meilleur des biens au sens absolu. En revanche, il existe une fin contre nature, obtenue par perversion et qui n'est pas le bien mais ce qui apparaît comme un bien. »

« on se laisse vaincre par le désir » et surtout lorsque la raison donne une autre impulsion pour l'action à accomplir, on le fait de plein gré. Léontios regarde-t-il les suppliciés de plein gré ou malgré soi ? Voilà ce que nous devons déterminer.

Le schéma du *Protagoras* est plus simple en ce qui concerne cet aspect de l'action, sa dimension *hekôn* ou *akôn*. Ici, les actions sont produites par un seul principe qui vise un bien et l'agent, de ce fait, relativement à ce bien, agit de plein gré. Le fait que le désir soit maintenant un ressort de l'action ne suffit pas pour qu'il produise des actions de plein gré. D'autres facteurs entrent en ligne de compte, comme le fait déjà mis en évidence que le désir peut parfois produire un mal et non un bien. Ce qui serait hâtif, c'est d'avancer à partir de cette anecdote que dans la *République*, l'on fait le mal de plein gré, comme Aristote le soutiendra dans ses *Éthiques*[275].

Léontios a-t-il le « choix » de faire du mal ?

Nous tenterons de déterminer la dimension *hekôn* ou *akôn* de l'acte final de Léontios en explorant le thème du « choix ». Platon n'utilise pas explicitement cette notion, ni d'autres semblables, dans le passage où il rapporte l'histoire de Léontios. Nous pouvons par contre la supposer dans l'ensemble conceptuel du récit puisque, dans l'explication qui suit l'anecdote, 440a10-b7, Platon utilise le verbe αἱρέομαι, prendre de préférence, choisir, pour dire que la raison, quand un conflit psychique surgit, « prend le parti », αἱροῦντος (440b5), dans tous les cas que la colère ne doit pas s'associer aux passions : αἱροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν (440b5).

Nous pouvons aussi faire un parallèle entre Léontios et la première âme du mythe d'Er qui termine la *République*. Celle-ci doit « choisir » le genre de vie qu'elle va incarner dès sa renaissance et elle « choisit », ἑλέσθαι (619b8), devant la Nécessité et ses trois filles, Lachésis, Clotho et Atropos, le plus terrible des genres de vie que l'homme peut mener, la tyrannie : τὴν μεγίστην τυραννίδα ἑλέσθαι (619b8). C'est un exemple de cas où l'âme « choisit » quelque chose et en plus choisit de faire quelque chose de mal. Il est vrai que les deux personnages, Léontios et la première âme du

[275] Selon *Éth. Eud.*, II, 7, 1223a-b, la méchanceté, l'absence de maîtrise de soi et l'injustice sont des actes faits par désir. Or, « ce qui se fait par désir, se fait de plein gré » (1223a : Τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον·), selon Aristote. Alors, « l'injustice se commet de plein gré » (1223a : τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον).

mythe d'Er, partagent quelques caractéristiques et peuvent être rapprochés, comme le font certains chercheurs[276].

Peut-être qu'en identifiant dans le cas de Léontios l'expression d'un « choix »[277] entre, d'une part, agir par la colère et, d'autre part, agir par la concupiscence, que Léontios fasse usage ou non de ce « choix » (on peut toujours être contraint, par la nécessité par exemple, en dépit de son choix), nous comprendrions mieux la dimension *hekôn* ou *akôn* de l'action finale de regarder les suppliciés. Mais il faudrait encore que la notion de « choix » implique directement celle de *hekôn* : qu'en faisant un choix, on agisse *hekôn*. La question n'est pas sans importance, puisque si Léontios fait le choix de s'abandonner à son « désir » et si ce choix est l'indice d'un acte accompli *hekôn*, son action est semblablement produite *hekôn*.

Selon Aristote, si l'on a fait un choix, alors l'action est décidément *hekôn*. Par contre, le « choix délibéré », προαίρεσις, n'a aucun rapport avec *hekôn* dans le sens qu'on peut agir *hekôn* sans avoir fait le choix de l'action à travers une délibération antérieure à l'action même :

> […] d'un autre côté, dans beaucoup de cas de ce genre, nous agissons sans avoir délibéré et sans même y avoir réfléchi auparavant. Nécessairement donc, tout ce qu'on choisit est soumis à notre gré, mais « accompli de plein gré » n'équivaut pas à « objet d'un choix », autrement dit tout ce qui se fait par choix est accompli de plein gré mais ce qui s'accomplit de plein gré n'est pas toujours accompli par choix. (*Éth. Eud.*, II, 10, 1226b)

Il peut paraître évident, s'il y a trois ressorts de l'action dans l'âme, de supposer que selon Platon, l'homme a devant lui trois possibilités ou trois « choix » avant d'agir suivant les trois principes. Aristote, dans son *Éthique à Eudème*, rapporte, en ce sens, que :

> En particulier, certains soutiennent – ce qu'on serait tenté de croire dans notre enquête – que le choix consiste en l'une ou l'autre de ces deux choses, opinion ou attirance, puisque apparemment les deux lui sont reliées. (*Éth. Eud*., II, 10, 1225b)

Nous pouvons supposer que son affirmation se réfère à Platon et qu'il suggère que chez Platon, le choix se confond avec le désir de l'une ou l'autre des trois parties

[276] FERRARI (2007).
[277] Qui plus est d'un « choix délibéré », προαίρεσις, selon la définition aristotélicienne, à savoir pris après délibération.

de l'âme. Autrement dit, lorsqu'il obéit à sa colère, Léontios fait le choix de se détourner de l'endroit maudit ; lorsqu'il se laisse vaincre par le désir, il fait le choix d'ouvrir les yeux. Tout comme la première âme à choisir son modèle de vie dans le mythe d'Er « choisit la plus extrême tyrannie », τὴν μεγίστην τυραννίδα ἑλέσθαι (619b8), emportée par « sa folie, son avidité », ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας (619b8-9) et « sans prendre le soin d'en faire l'examen sous tous ses aspects », οὐ πάντα ἱκανῶς ἀνασκεψάμενον (619b9). Son choix, τὴν αἵρεσιν (619c3) lui appartient même si tout de suite après « il ne voulut pas reconnaître qu'il était lui-même responsable de ces maux, et il en blâma le hasard, les démons et tout sauf lui-même », οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν (619c4-5).

Le choix de l'âme du mythe d'Er provient de l'*epithumia*, puisque ce n'est qu'à travers l'*epithumia* que nous pouvons désirer faire quelque chose de mal, comme dans le cas de Léontios. Le texte précise en effet qu'il choisit ὑπὸ […] λαιμαργίας (619b8-9) par avidité, un des désirs superflus de l'*epithumia*. Il est en même temps précisé que l'âme du mythe d'Er choisit son destin ὑπὸ ἀφροσύνης (619b8) par folie, ce qui veut dire qu'elle n'a pas réfléchi à l'avance, puisque en plus, « c'est par la suite qu'il prend le temps d'y réfléchir », ἐπειδὴ δὲ κατὰ σχολὴν σκέψασθαι (619c2). Si le choix peut se faire sans réflexion, alors on pourrait avancer que le choix uniquement par l'*epithumia* est possible et que chez Platon, le choix s'identifie en quelque sorte aux ressorts de l'action[278]. Nous pourrions avancer, par analogie avec le Livre X, que Léontios « choisit » finalement de regarder les suppliciés, en étant emporté par son désir de les voir. Et si le choix peut se confondre avec le ressort de l'action et ne s'élève pas au-dessus des principes, comme le choix délibéré d'Aristote, alors nous pouvons conclure que Léontios tout comme l'âme tyrannique choisissent *hekôn* de se conformer à leurs désirs superflus.

Pourtant, nous n'avons pas tous les arguments nécessaires pour conclure que Léontios regarde les suppliciés de plein gré. De toute évidence, certaines différences s'imposent entre Léontios et l'âme du Livre X. Le cas de l'âme qui prépare sa renaissance ne correspond pas complètement au phénomène subi par Léontios. L'âme qui choisit le genre de vie tyrannique ne subit pas un conflit interne devant le

[278] Cf. le passage cité plus haut d'Aristote, *Éth. Eud.,* II, 10, 1225b.

nombre de choix possibles qui lui sont extérieurs lorsque le hiérophante étale sur le sol des genres de vie de toute espèce, plus nombreux que les âmes présentes (618a). Son choix porte sur la fin qui, selon toute apparence, lui semble heureuse, puisque la fin est toujours bonne, mais elle ne voit pas les moyens d'y arriver :

> Il ne réalisa pas qu'au nombre des maux qui l'accompagnaient, il aurait pour destin de manger ses propres enfants.
>
> […] αὐτὸν λαθεῖν ἐνοῦσαν εἱμαρμένην παίδων αὐτοῦ βρώσεις καὶ ἄλλα κακά· (619c1-2)

Le choix s'exerce dans une seule direction, sauf après coup, même si sa portée n'est pas anodine puisqu'il concerne sa conduite ultérieure. Tandis que l'âme de Léontios se voit confrontée à plusieurs impulsions, donc à plusieurs choix possibles qui portent sur le moyen le plus honnête de sauver sa réputation dans une situation embarrassante. Léontios « voit » le choix de sa raison, que sa colère ne doit pas s'associer aux passions, et « voit » aussi ses passions le prendre d'assaut. Ces arguments ne sont pas suffisants pour expliquer que Léontios choisit d'agir par son désir alors que de par sa raison, il ne consent pas à ce geste, pendant que sa propre raison défendue par sa propre colère lui ordonne de ne pas faire cette action, puisque le texte précise bien que cela se passe παρὰ τὸν λογισμὸν. On a la situation où le désir gagne, alors que la raison est là : ὅταν βιάζωνταί τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι (440b1).

Nous devons dès lors nous demander si la notion de « choix », devant les deux options qui s'ouvrent à Léontios, peut encore être envisagée dans ce cas particulier. Dans l'anecdote, Léontios a-t-il réellement le choix entre ce que sa colère lui propose de faire et ce que son désir l'incite à faire, entre regarder et ne pas regarder les suppliciés ? Puisque la raison est encore présente, un « choix » peut se faire entre « regarder » et « ne pas regarder » l'endroit des condamnés. Mais les deux actes peuvent-ils être « objets de délibération » ? « Ne pas regarder » peut fournir un objet de délibération à Léontios puisqu'il dépend de lui qu'il le fasse ou non. Tandis que « regarder » semble chez Platon apparaître par nature ou par d'autres causes, mais sans que cela dépende de Léontios. L'objet du désir, en principe, semble dépendre de la nécessité ou du hasard, donc il n'est pas « un objet possible de délibération ». On dirait plutôt que Léontios ne peut pas choisir entre ces deux « désirs » ou ressorts de l'action puisque pour « choisir », il faut d'abord délibérer pour savoir si la chose est

mauvaise ou bonne, entre deux objets possibles de délibération, or le désir est plutôt l'instrument de la nécessité. C'est pourquoi le phénomène est plutôt qualifié de « être vaincu par le désir » et non de choix délibéré d'un mal quelconque.

Puisqu'il n'y avait qu'un seul ressort de l'action dans le *Protagoras*, la possibilité d'un choix qu'on aurait entre le bien et le mal ne trouvait pas les notions nécessaires pour que la démonstration soit poursuivie. Mais il serait trop précoce dans le cadre de la *République* aussi de supposer que l'homme possède le choix de faire le mal. Il est plutôt vraisemblable que Léontios n'a pas eu le choix entre sa raison et son « désir », parce qu'il « est vaincu par ce désir ». Si l'action finale de Léontios de regarder les suppliciés correspondait à un choix, pourquoi le considérerait-on comme « vaincu » par ce désir, comme étant moins que lui-même au moment où il prend cette option ? D'ailleurs l'expression même indique non pas un choix, mais une défaite de la part de l'homme qui devient esclave de lui-même, nous le verrons dans le chapitre sur la vertu de tempérance. Il serait plutôt contradictoire à première vue de dire que Léontios choisit d'agir selon l'*epithumia* et en même temps qu'il se laisse vaincre par le même principe. L'expression κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας (440a1) n'est pas métaphorique ; elle indique l'état de soumission, de rabaissement, envers ce désir. Nous n'avons pas encore le choix de faire le mal, ce n'est pas un choix humain, faire le mal est la conséquence d'une faiblesse et c'est cela justement qui définit l'*akrasia*. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer l'*akrasia* comme un « choix » du pire.

Léontios agit malgré soi lorsqu'il se laisse vaincre par son désir

Léontios est vaincu par son « désir » et forcé de faire ce que la concupiscence lui ordonne. Nous pouvons avancer sur cette base que Léontios est en réalité forcé par le « désir » à regarder l'endroit des suppliciés. Le fait qu'il s'adresse à ses yeux au moment où il cède à son « désir » et accomplit l'acte que celui-ci lui inspire démontre aussi sa distance envers cet acte ; comme si c'était uniquement ses yeux qui ont regardé en fin de compte, indépendamment de lui. D'ailleurs, Platon utilise le verbe κρατέω à la forme passive lorsqu'il s'agit de marquer que le sujet est vaincu par la concupiscence. En 440a1 de la *République*, Léontios est κρατούμενος […] ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας. Par contre, dans le passage du *Protagoras* cité ci-dessus, l'homme ne peut

être que κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς (352c5), puisqu'il possède la science qui seule le domine.

L'âme de Léontios est, comme Platon la décrit en commentant l'anecdote, « comme s'il y avait une dissension entre deux opposants se faisant la guerre », ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντοιν (440b2-3) et comme si « dans le conflit intérieur de l'âme, ce principe pren[ait] les armes beaucoup plus pour soutenir le principe de la raison », πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τὸ λογιστικόν (440e4-6). Elle est donc en situation de *stasis*[279], de guerre civile dont son « désir » est sorti vainqueur puisque tout simplement il s'est montré plus fort que les deux autres ressorts. L'action qui résulte du conflit psychique décrit par l'utilisation des verbes μάχοιτό (439e10) et πολεμεῖν (440a5) est accomplie sous des conditions où la partie raisonnable de l'âme est forcée par la partie concupiscible de l'âme. D'ailleurs, le verbe βιάζωνταί, qui contient en soi la part de violence exercée dans cette action de contrainte, indique lui aussi cette situation où la raison est forcée par la concupiscence. Utilisé en 440b1 : ὅταν βιάζωνταί τινα […] ἐπιθυμίαι, « lorsque les désirs contraignent quelqu'un avec violence », et en 440b2 : θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, « s'emporte contre ce qui, en lui-même, lui fait violence », il décrit les moyens que la concupiscence emploie pour vaincre à l'intérieur de l'âme, « user de force ou de violence » ou « soumettre par la force ».

Nous devons donc affirmer que cette action n'est pas faite *hekôn*. La dimension de contrainte qui en résulte indique d'abord que Léontios n'a pas fait ce choix, puis qu'il a agi *akôn*. L'impétuosité du désir auquel Léontios donne libre cours se passe « malgré sa raison », ce qui signifie clairement qu'il n'y a pas eu d'accord entre la raison et la concupiscence pour regarder les suppliciés. Le premier geste de Léontios, celui de se cacher les yeux et de ne pas regarder, est celui qui semble fait spontanément, naturellement, pendant que toutes sortes d'actions restaient possibles, puisque les ressorts sont encore en lutte à l'intérieur de son âme. Sa colère ne semble pas encore forcée, puisqu'elle dirige d'emblée l'âme de Léontios vers le meilleur geste à accomplir dans cette situation. Ce phénomène est maintenant interprété d'une

[279] Le contraire de la *stasis* est selon MACÉ (2007) l'*eidos*, c'est-à-dire la forme harmonieuse ou l'ordre des éléments qui composent l'âme et qui constitue son état vertueux (passage 28). « L'*eidos* c'est l'unité interne, propre à la chose ordonnée, ordre désigné aussi par le terme *taxis*. » (passage 29).

manière contraire aux explications données dans le *Protagoras*. Si dans ce dernier, une action *akôn* est réalisée en situation d'ignorance du mal réalisé, dans la *République*, une action *akôn* se fait en regardant le mal qu'on vient d'accomplir. (Dans la *République*, l'autre cas de figure reste aussi possible. La connaissance sans défaut n'est garantie que pour le cercle des philosophes gouvernants.)

G. R. F. Ferrari affirme que Léontios a lutté contre son désir pour ne pas donner l'impression d'avoir laissé de plein gré libre cours à celui-ci :

> His anger becomes public cursing as he makes a vain attempt to dissociate himself from his eyes, and thereby from his conduct, for the benefit of any who might witness it. (It is much too polished a piece of cursing to count as an involuntary outburst.)[280]

On pourrait supposer, dans cet ordre d'idées, que, comme sa première impulsion était d'aller voir l'endroit, la colère s'est déclenchée par la suite contre cette impulsion (et non seulement par horreur naturelle de cet endroit) pour des raisons éthiques qu'il ne partageait peut-être pas. Il est en effet possible qu'il ait fait semblant de façon grandiose de mépriser l'endroit et qu'il ait fermé les yeux et s'en soit détourné uniquement parce que le sentiment éthique de ses compagnons l'exigeait. Cela signifierait que son âme était vicieuse et ne méprisait pas naturellement cet endroit, et que c'est uniquement par mesquinerie qu'il aurait fermé les yeux. Nous pensons plutôt que dans ce cas, son histoire n'aurait pas fait carrière. Comme Ferrari l'affirme, « Leontius is making a spectacle of himself ; so his behavior becomes a story »[281]. Platon désire mettre en scène un vrai conflit psychique où la colère défend la raison en s'opposant à la concupiscence. Nous pensons que l'invective finale de Léontios est tout à fait le résultat d'une situation d'*akrasia* où le sujet qui s'est laissé « vaincre par le désir » garde pourtant sa raison saine. Léontios, honteux de son geste, le met sur le compte de ses yeux, ce qui démontre qu'il désapprouve jusqu'au bout l'acte fait par l'impulsion de son désir[282].

---

[280] FERRARI (2007), p. 181.
[281] FERRARI (2007), p. 181.
[282] Notre étude détermine justement si dans l'*akrasia* de Léontios, l'agent agit de plein gré, avec une intention, et décide qu'il agit malgré soi. Nous sommes consciente que notre interprétation de l'*akrasia* de Léontios, de l'*akrasia* vue par Platon, comme une action malgré soi, contredit la base de la définition de l'*akrasia* fournie par PENNER (1990) selon laquelle agir d'une manière acratique implique agir « de plein gré » contre son meilleur jugement : « to act akratically (to show weakness of will) is to intentionally

*Les causes de l'*akrasia *de Léontios*

Si dans le *Protagoras*, Platon rejette les apparences créées par une situation assez ambiguë, l'impression qu'ont la plupart des gens de s'être laissé par moments vaincre par les plaisirs, c'est pourtant de cette manière qu'il explique dans ce passage de la *République* une situation semblable à celle décrite par la foule dans le *Protagoras*. Le seul moyen de rendre compte de ce qui se passe en Léontios est que celui-ci laisse effectivement libre cours à son « désir ». Si Platon emprunte les théories de la foule et affirme à son tour l'existence de l'*akrasia*, c'est sur des bases qui diffèrent des fondements de ses réfutations dans le *Protagoras*.

L'histoire de Léontios est exceptionnelle non pas pour avoir fait le mal mais pour ne pas avoir pu vaincre ce mal. Il est donc plus opportun de dire qu'il a fait le choix unique du bien, mais a succombé à son désir. Comment a-t-il pu succomber au désir, telle est la question principale. Les causes mises en évidence à propos des vices[283], qu'on peut toutes réduire à la corruption de l'âme naturelle, peuvent être valables dans le cas de l'*akrasia* ; c'est ce que nous vérifierons ici. À savoir, l'âme, telle que la nature la fait naître, se dirige naturellement vers le bien (Platon reprend dans la *République* la maxime socratique du *Protagoras*), tandis que son éventuelle corruption, qui peut avoir plusieurs causes et prendre plusieurs formes, empêche cet élan naturel et

(or voluntarily) act contrary to what one believes to be the best option open to one » (p. 36). Penner comprend de son côté que s'il définit l'*akrasia* comme une action moyennement de plein gré, l'acte acratique ne diffère plus en rien d'une action de plein gré. Il résume cette contradiction ainsi : « to act akratically is to act in a certain way believing that what one is doing in some sense represents the best option open to one – contrary to what one believes to be the best option open to one » (p. 36). Mais il assume cette définition comme étant en fin de compte celle de Socrate dans le *Protagoras* ! Penner essaye d'éclaircir les explications de Socrate du phénomène de l'*akrasia*, qu'il adopte, en faisant appel à la notion de *prohairesis* d'Aristote et à ce qu'il appelle des « executive desires », le dernier désir avant d'agir qui nous semble le meilleur à faire, même si ce désir ne fait pas partie de nos décisions antérieures concernant le meilleur, tout en éliminant de la théorie de l'*akrasia* de Socrate les « executive desires » irrationnels, que l'on rencontre uniquement chez Platon.

Si Platon admet les désirs irrationnels dans son âme tripartite, alors nous pouvons voir l'*akrasia* comme un acte provenant d'une partie de l'âme qui ne respecte pas le calcul de la raison concernant ce qui est le meilleur à faire, etc., en un mot la théorie la plus répandue. Mais même dans ce cas, Penner considère que l'acte irrationnel est fait de plein gré : « irrational or « blind » desires can, in conjunction with appropriate beliefs, produce intentional (or voluntary) action » (p. 42). La différence par rapport à Socrate est que ces désirs irrationnels, comme nous l'avons déjà montré, produisent des actions mauvaises et non un autre bien plus petit. Penner soutiendrait alors que Platon affirme que l'agent peut agir mal de son plein gré, niant ainsi la maxime socratique ; nos démonstrations précédentes montrent le contraire.

[283] Et exposées par MONTEILS-LAENG (2014).

provoque des mutations qui expliquent que la concupiscence puisse devenir plus hégémonique que la raison.

Le passage 571b4-c1 du Livre IX de la *République* est essentiel pour expliquer comment la corruption de l'âme peut advenir. Platon y distingue dans un premier temps les plaisirs et les désirs nécessaires et ceux qui ne sont pas nécessaires, μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν (571b4), et s'arrête aux particularités de ces derniers. Les plaisirs qui ne sont pas nécessaires sont pour la plupart illégitimes, παράνομοι (571b5). Ils sont tout de même naturels puisqu'ils surgissent dans toutes les âmes humaines, avec la différence que les âmes déréglées leur permettent de s'épanouir tandis que les âmes qui se laissent gouverner par la raison s'efforcent de les contenir par le biais des lois, ὑπό τε τῶν νόμων (571b6) et à l'aide des désirs meilleurs, τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν (571b6-7), ceux de la raison, μετὰ λόγου (571b7). Les âmes les meilleures arrivent à les éliminer complètement ou à les affaiblir en réduisant leur nombre, tandis que les âmes gouvernées par la concupiscence leur permettent de se multiplier et de renforcer leur pouvoir d'action. Les causes de l'acte en situation d'*akrasia* peuvent se résumer de la même manière que les causes du vice : (1) ce sont les désirs et les plaisirs non nécessaires qui produisent les mauvaises actions, (2) les désirs non nécessaires naissent dans l'âme de tous les hommes, (3) ces plaisirs doivent être réprimés par la raison et la colère, (4) s'ils subsistent, ils font naître ou bien l'homme tyrannique (là où le désir prend possession de l'âme et la raison ne s'y oppose plus, mais le sert), ou bien l'acratique (là où la raison ne consent pas aux mauvais actes entrepris par le désir).

Nous pouvons nous appuyer sur le passage qui précède immédiatement l'anecdote de Léontios, 439c-d, où Platon parle de gens qui ont soif et ne veulent pas boire. Le principe qui leur ordonne de boire est le désir même de boire et celui qui leur défend de boire est la raison, pour diverses causes. Platon précise que si le désir de boire l'emporte sur la raison, dans les conditions où celle-ci s'oppose à ce désir naturel, puisque sinon, les désirs naturels sont plus ou moins satisfaits, cela s'explique par la maladie et la souffrance :

> N'est-ce donc pas que le principe qui empêche de telles actions, lorsqu'il intervient, est le résultat du raisonnement, alors que ce qui s'agite et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des troubles maladifs ?

῎Αρ’ οὖν οὐ τὸ μὲν κωλῦον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἕλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται; (439c9-d2)

Mais sans connaître assez le personnage de Léontios pour imputer la victoire de son désir à des traits de son caractère, nous ne pouvons expliquer la force de son désir ni par la maladie, ni par la souffrance.

Nous devons nous appuyer sur une autre situation décrite par Platon dans la *République*, celle des guerriers de la cité idéale dont l'âme subit un conflit semblable à celui éprouvé par l'âme de Léontios, entre la colère et la concupiscence, situation dans laquelle la colère n'arrive pas à garder l'opinion sur ce qui est à craindre et à ne pas craindre, mais succombe à des désirs mauvais. L'explication de Platon nous semble utile pour interpréter le phénomène subi par Léontios.

L'*AKRASIA* DES GUERRIERS DE LA CITÉ IDÉALE

L'oubli de l'opinion vraie par les guerriers

Dans l'article « Les auxiliaires changent-ils d'opinion ? »[284], Louis Dorion traite de l'opinion indélébile des guerriers et de la fonction du courage dans la cité idéale. Nous allons essayer d'expliquer, en parallèle avec cet article, l'*akrasia* que subissent les guerriers de la cité idéale quand ils agissent autrement que selon l'opinion droite sur les choses à craindre, à partir des passages 412d-413c du Livre III de la *République*. Louis-André Dorion[285] se sert des passages 412e-413a du Livre III pour souligner que, contrairement aux développements du Livre IV (sur le caractère indélébile de l'opinion des guerriers), Platon considère ici que l'opinion droite des guerriers pourrait être quand même effaçable dans le sens que, en dépit de l'éducation « idéale » reçue pendant l'enfance, les guerriers pourraient parfois agir autrement que par le biais de cette « opinion ». Cela ressemble à notre avis à un exemple d'*akrasia*, comme celui de Léontios ou celui décrit par la foule dans le *Protagoras*.

[284] DORION (2009).
[285] DORION (2009), p. 66-71.

L.-A. Dorion ne l'interprète pourtant pas ainsi. Nous présenterons son point de vue avant le nôtre. Ce que L.-A. Dorion affirme, avec des réserves évidemment, c'est que cette situation ne peut pas être qualifiée d'*akrasia*. En ce qui concerne les guerriers qui ont reçu l'éducation idéale et qui finissent par ne pas agir selon l'opinion vraie qu'on leur a inculquée, L.-A. Dorion relève que Platon parle de l'abandon préalable de cette opinion pour diverses causes, le temps, le plaisir, etc. Le manque de *doxa* au moment d'agir exclut la possibilité de l'*akrasia*, affirme Dorion.

Dans les passages mentionnés, Platon exprime en effet la possibilité de renoncer à l'opinion vraie, renoncement qu'il considère tout de suite comme un acte malgré soi, puisque l'on ne renonce jamais de plein gré à ce qui pourrait être meilleur (la maxime reste valable dans la *République*). Il évoque trois situations où une opinion vraie peut nous sortir de l'esprit contre notre gré.

> Or, ne souffrent-ils pas de cette privation parce qu'ils sont victimes d'une forme de rapt, ou parce qu'ils sont ensorcelés ou qu'ils y sont forcés violemment ?
>
> Je ne comprends pas davantage, dit-il.
>
> Je risque de m'exprimer comme un poète tragique, repris-je. Quand je parle d'être victime d'une forme de rapt, je parle de ceux qui ont été dissuadés de quelque opinion et de ceux qui sombrent dans l'oubli, parce que la raison pour les uns, le temps pour les autres, leur enlève à leur insu leur opinion. Comprends-tu à peu près maintenant ?
>
> Oui.
>
> Quand je parle de ceux qui ont été forcés, je veux dire ceux que le chagrin ou la douleur ont conduits à changer d'opinion.
>
> Je comprends bien cela aussi, dit-il, et tu as raison.
>
> Ceux qui sont ensorcelés sont ceux qui, selon moi, et cela toi aussi tu peux l'affirmer, changent d'opinion soit parce qu'ils sont charmés par le plaisir, soit parce qu'ils sont troublés par la crainte.
>
> Apparemment, dit-il, tout ce qui trompe produit un ensorcèlement.
>
> Οὐκοῦν κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο πάσχουσιν;
>
> Οὐδὲ νῦν, ἔφη, μανθάνω.

Τραγικῶς, ἦν δ’ ἐγώ, κινδυνεύω λέγειν. Κλαπέντας μὲν γὰρ τοὺς μεταπεισθέντας λέγω καὶ τοὺς ἐπιλανθανομένους, ὅτι τῶν μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαιρούμενος λανθάνει· νῦν γάρ που μανθάνεις;

Ναί.

Τοὺς τοίνυν βιασθέντας λέγω οὓς ἂν ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδοξάσαι ποιήσῃ.

Καὶ τοῦτ’, ἔφη, ἔμαθον, καὶ ὀρθῶς λέγεις.

Τοὺς μὴν γοητευθέντας, ὡς ἐγῷμαι, κἂν σὺ φαίης εἶναι οἳ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ’ ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες.

Ἔοικε γάρ, ἦ δ’ ὅς, γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ. (413b1-c4)

Platon indique donc trois modalités de renoncement à l’opinion : être dérobé, ensorcelé ou violenté. Plus précisément, il s’agit de l’oubli de l’opinion à cause du temps ou de la raison dans un premier temps ; ensuite, c’est le chagrin ou la douleur qui force à changer d’opinion ; enfin et le plus couramment, c’est la fascination du plaisir ou la crainte.

Platon explique le comportement – que nous voulons présenter comme « acratique » – des guerriers de la cité idéale en disant que l’acte mauvais ne se passe pas au même instant où les guerriers savent ce qui est meilleur. Selon les passages mentionnés du Livre III de la *République*, les guerriers agissent mal dans un deuxième temps où cette opinion, le savoir, a été oublié ! Vaincus par le temps ou par le plaisir, les guerriers oublient le savoir ; c’est pourquoi ils font ensuite le choix d’une mauvaise action en pensant peut-être que c’est la meilleure à faire. Puisqu’ils ont oublié le choix meilleur et vrai, puisqu’ils ont perdu le souvenir de l’opinion indélébile sur ce qui est à craindre ou à ne pas craindre, selon Dorion, nous ne pouvons plus soutenir qu’ils ont agi contre l’opinion indélébile. Ils ne la possédaient plus au moment d’agir. Selon Dorion, il n’y aurait pas d’*akrasia* si l’agent agit sans savoir, vu que l’*akrasia* intervient quand on sait ce qui est le meilleur et qu’on ne fait pas ce qu’on sait être le meilleur mais autre chose. Il peut sembler évident, en effet, que dans ces conditions, où le savoir n’est plus en eux, nous ne serions plus en droit de parler d’*akrasia*.

Selon L.-A. Dorion, la situation que Platon décrit dans ces passages correspond plutôt à la théorie socratique du *Protagoras*, à la différence que l’ignorance résulte de la perte de l’opinion vraie. Platon ne peut pas admettre que les soldats qui ont appris

l'opinion vraie puissent agir contre ce qui est meilleur. Leur opinion indélébile est forte dans leur âme, c'est pourquoi la cause qu'ils aient fait autre chose est qu'ils l'ont oubliée, avant le moment où ils devaient agir. Selon cette interprétation, Platon essayerait d'amortir la possibilité d'*akrasia*, dans la ligne de Socrate d'ailleurs mais autrement, pour ceux qui ont reçu l'opinion du Bien, les guerriers bien éduqués, en développant une simple théorie sur l'oubli de l'opinion. Mais alors pourquoi ces guerriers sont-ils tout de même sanctionnés alors qu'ils perdent une si grande occasion de devenir gouverneurs de la cité ?

Selon nous, L.-A. Dorion a tort de généraliser son commentaire de ce passage concernant les soldats « acratiques » de la cité idéale, que Platon distingue pourtant en trois catégories : ceux qui changent d'opinion par leur raison même, ceux qui sont vaincus par la colère et ceux qui sont vaincus par le plaisir. La première catégorie, ceux qui changent d'opinion au moment d'agir, par l'agissement de leur propre raison, si elle est acratique, l'est selon nous dans un sens semblable à celui exposé par Terence Penner[286], c'est-à-dire une *akrasia* diachronique. Cette interprétation, assez originale, concerne plus précisément le phénomène de l'*akrasia* tel que vu par Socrate dans le *Protagoras*, mais nous pouvons l'appliquer à l'*akrasia* des soldats de la cité idéale qui changent d'opinion sur le bien par leur propre raison, première catégorie mentionnée par Platon. Le rapprochement entre l'*akrasia* telle que vue par Socrate dans une âme unitaire (selon Penner encore) et l'*akrasia* des soldats dont l'âme a été formée par une éducation destinée à la rendre maître de soi, donc aussi en quelque sorte unitaire dans ses agissements, n'est pas trop forcé. T. Penner distingue deux sortes d'*akrasia* : « belief – *akrasia* » et « knowledge – *akrasia* ». Il subdivise la première, qui prend en compte la connaissance comme opinion, en deux sortes :

> synchronic belief – akrasia: acting contrary to what you at the moment of action believe to be the best option open to you;
>
> diachronic belief – akrasia: acting contrary to what you believe to be the best option open to you throughout most of the general context of the action - including, in particular, (a) the period during which you consider what to do, and (b) the period during which you regret or approve of what you have done[287].

[286] PENNER (1990), p. 46.
[287] PENNER (1985), p. 46.

Le phénomène subi par les soldats qui sont « victimes d'une forme de rapt » ressemble au phénomène décrit comme « diachronic belief – *akrasia »*, qui explique l'*akrasia* dans les conditions d'une âme unitaire comme celle du *Protagoras* ou, dans le cas que nous essayons d'en rapprocher, d'une âme unifiée, donc avec l'opinion droite comme ressort dominant. Elle s'explique ainsi, si nous suivons attentivement les explications de T. Penner et celles de Platon dans la *République* : avant d'agir, les soldats possédaient plus ou moins l'opinion droite qu'ils étaient en train d'apprendre à travers leur éducation idéale, donc ils savaient qu'ils ne devraient pas faire certaines actions. Mais au moment d'agir, les soldats « qui ont été dissuadés de quelque opinion » à cause de son statut malléable ou à cause du temps ou par d'autres causes semblables (et cela puisqu'elle était en train d'être apprise ou parce qu'elle n'est justement qu'une opinion[288]) sont sous le coup d'une autre opinion, provenant de leur raison aussi, et agissent sous l'impulsion de cette autre opinion comme si c'était la première opinion sur le meilleur à faire qui leur vient à l'esprit.

> Thus, here weakness of will is identified rather with diachronic belief-akrasia – the crucial occurrence being a temporary mind-change at the very moment of action, as a result of which I decide to indulge alter all.[289]

C'est seulement par rapport à cette catégorie que Platon parle d'oubli de l'opinion, mais ces soldats ne sont pas du tout sous l'influence de principes irrationnels comme les deux autres catégories. Ils cherchent aveuglément un bien de remplacement, puisque le grand bien est oublié justement au moment où ils devaient agir en fonction de lui. La théorie de T. Penner fonctionne bien pour expliquer le renoncement à l'opinion droite de cette catégorie de soldats comme une *akrasia* diachronique. La théorie de Dorion fonctionnerait aussi dans le même cas seulement, celui des soldats « victimes d'une forme de rapt », si l'on ne considère pas l'*akrasia* diachronique de T. Penner comme ce qu'on appelle généralement le phénomène de l'*akrasia*.

Mais ces théories ne s'appliquent pas aux deux autres catégories de renoncement à l'opinion droite, qui constituent à notre avis des cas d'action sous l'impulsion des deux autres parties de l'âme. Le chagrin, la douleur, le plaisir, la crainte

[288] T. Penner ne se prononce pas sur le statut de l'opinion droite des guerriers.
[289] Selon l'exemple pris par Penner, l'action de manger une barre de chocolat.

sont les forces qui, même dans l'opinion commune du *Protagoras*, s'élèvent souvent contre la domination de la raison dans l'âme. Quant à ceux dont l'âme se laisse vaincre par la colère ou par le plaisir, ce sont ou bien des cas semblables à celui de Léontios qui se laissent subitement vaincre par des principes irrationnels, ou bien des âmes corrompues comme l'âme timocratique, oligarchique ou tyrannique, que nous étudierons dans notre chapitre sur la psychologie de Platon dans la *République*. Ces dernières ont soumis le gouvernement de leur âme à des principes irrationnels sans possibilité de retour en arrière, cela du moins sans la purification totale de leur âme que Platon prévoit comme première étape de l'éducation dans la *République*.

*L'*akrasia *des guerriers par manque de courage*

À notre avis, Platon n'évoque pas le concept d'ignorance dans ces passages (alors qu'il le mentionne dans le *Protagoras,* 357d-357e, 358c, 359d, 360b-d), mais parle bel et bien de l'*akrasia*, phénomène qu'il admet cette fois-ci. Ce que Platon décrit n'est pas de la vraie ignorance, vu que les soldats ont déjà eu cette opinion. L'*akrasia* se produit tout de même antérieurement, pendant leur éducation, lorsque les apprentis guerriers se laissent vaincre par le temps ou le plaisir et renoncent à l'opinion qu'ils ont apprise. En ce sens, Platon dit que ceux qui deviendront un jour des gardiens des lois et de la cité sont justement ceux qui n'ont jamais dévié de l'opinion acquise pendant leur éducation (cf. 413e-414a) ; comme leur nombre est assez restreint, on peut en déduire que la masse des guerriers a franchi les limites de la δόξα et a donc apparemment subi le phénomène de l'*akrasia* – car on ne peut pas dire non plus que le législateur ne leur avait pas enseigné « l'opinion vraie » – au moins une fois pendant leur éducation.

Nous voulons relever ici le rôle du courage dans une situation d'*akrasia*. C'est au courage qu'incombe l'action de maintenir ou pas la *doxa* indélébile. D'ailleurs, les passages 413b-c le démontrent clairement, car Platon ne parle pas d'agir par la *doxa* ou sans *doxa*, mais d'agir par le courage ou sans courage. Pour être plus précise, l'action d'oublier une opinion vraie est considérée comme une mauvaise action, nul ne la fait de plein gré, dit Platon dans la *République*[290] comme son maître Socrate dans

[290] Voir plus haut, p. 205-211, les références à la présence de la maxime socratique dans la *République*.

le *Protagoras ;* mais si la possession de la science est l'objet même de l'action mauvaise, c'est elle qu'on oublie, qui est responsable de l'oubli ? Ce ne peut plus être la science même. Selon Platon, c'est le courage ou plus exactement sa faiblesse, la faiblesse du courage. La cause étant posée – le temps ou la raison, le chagrin, la douleur, le plaisir ou le trouble de la crainte – le sujet peut manquer de courage et se débarrasser de l'opinion malgré soi parce que vaincu par l'une de ces choses. Le chagrin et la douleur le forcent à changer d'opinion, à donc agir autrement que maintenir la même opinion. C'est le courage qui est faible dans la variante platonicienne de l'*akrasia* et le cas de Léontios s'y aligne. Ainsi le sujet peut commettre les mauvaises actions suivantes : être dissuadé, oublier, changer d'opinion, changer de sentiment, mais par manque de courage. Le soin des législateurs est du coup de surveiller ceux qui observent scrupuleusement la maxime, donc qui font preuve de courage, et non pas ceux qui agissent ou non par cette maxime, par la *doxa*, parce que si elle est là, s'ils ne l'ont pas oubliée, ils agiront automatiquement à travers cette *doxa*. C'est pourquoi aussi les épreuves consistent à vérifier s'ils gardent ou s'ils oublient la *doxa*, « en leur proposant des activités au sein desquelles on est le plus susceptible d'oublier ce principe et de se trouver induits en erreur » (413c : προθεμένοις ἔργα ἐν οἷς ἄν τις τὸ τοιοῦτον μάλιστα ἐπιλανθάνοιτο καὶ ἐξαπατῷτο) ; on se situe donc dans l'étape avant l'action par *doxa*, au niveau du maintien en tout temps de cette *doxa*, donc d'action par courage et non par science. On peut être facile à séduire, mais dans ce cas-là, ces gens sont exclus du gouvernement, donc exclus de l'action de la cité idéale, qui reste très intellectualiste. C'est nécessairement dans la même ligne que Platon admet le phénomène de l'*akrasia* dans le cas de Léontios, à savoir qu'il ne posséderait pas le courage de garder les bons adages traditionnels… Les apprentis guerriers, de même que Léontios, n'ont pas renforcé leur courage de manière à observer la vérité qu'on leur enseigne.

Ce que nous affirmons donc est une faiblesse de la part de ce principe qui est la colère et qui doit maintenir en tout temps l'opinion vraie ou la science. La force ou la faiblesse du courage est déterminante pour le choix des gouvernants ou pour leur non-élection comme gouvernants... Il est certes indéniable que Platon attribue au courage dans la *République* une fonction très importante de garde et de surveillance des deux autres parties qui composent l'âme, pour maintenir la suprématie de la

science, maîtriser le plaisir et la crainte, etc., ce qui n'était pas exprimé dans le *Protagoras*. L'exemple d'*akrasia* de Léontios montre une âme où c'est la colère et non la raison qui se bat contre les plaisirs. Cela démontre à notre avis que pour Platon, dans la *République*, l'*akrasia* survient lorsque la partie de l'âme où réside la vertu de courage n'arrive pas à lutter contre la concupiscence. Platon accorde à l'homme un pouvoir à part, le courage, pour préserver cette chose qui est la science contre l'autre chose qui est le plaisir, et comme telle la faute revient au courage, c'est à lui de maîtriser l'observation de leurs fonctions propres par les deux autres parties et de maintenir l'équilibre et la justice dans l'âme. Cela n'empiète évidemment pas sur la suprématie de la science sur les deux autres principes, la colère et la concupiscence. La raison a toujours le rôle dominant parce qu'elle peut « prononcer » ce qu'il faut faire ; en cela, Platon respecte les théories sur la suprématie de la science discutées dans le *Protagoras*.

Observons en outre que contrairement au *Protagoras*, où la théorie soutenue par la foule se base sur une expérience quasi générale, Platon ne généralise pas concernant l'*akrasia* dans la *République*, mais rapporte uniquement quelques cas. Le deuxième paragraphe de l'anecdote de Léontios n'est absolument pas une tentative de généralisation, puisque Platon dit seulement que les occasions où le désir est en lutte avec la colère et où celle-ci se met du côté de la raison sont multiples, sans dire aussi que dans ces maintes occasions le plaisir serait vainqueur.

Résumons le schéma de la production d'une action dans la *République* :

1. Dans la *République*, on agit par trois principes, le *noûs* qui produit de bonnes actions, le *thumos* qui défend le noûs et l'*epithumia* qui produit des bonnes et des mauvaises actions (de bonnes actions si elle satisfait des désirs nécessaires).
2. Dans la *République*, on peut être vaincu par le désir, puisque le désir est un ressort distinctif de l'action, ce qui n'était pas admis dans le *Protagoras* puisque ce principe n'existait pas encore.

3. Dans la *République*, on fait des actions mauvaises, comme dans le *Protagoras*, mais la cause est autre, non pas l'ignorance, mais le principe de l'*epithumia*.
4. Toute action mauvaise est produite *malgré soi*, puisque dans ces conditions, la raison n'est jamais d'accord avec le désir.
5. Dans la *République*, on peut être vaincu par le désir et alors agir malgré soi.

CHAPITRE IV
PSYCHOLOGIE CONFLICTUELLE DANS LA *RÉPUBLIQUE*

DÉSORDRE DANS L'ÂME

Dualité de l'être humain et dualité de son âme

Une chose est sûre : dans ses dialogues de transition, comme le *Gorgias*, et dans ceux de maturité, Platon tient toujours à nous rappeler que c'est l'âme qui commande au corps. Le besoin de réaffirmer cette évidence est pertinent dans les conditions où Socrate doit dorénavant se positionner face aux théories, comme celles de Calliclès ou de Thrasymaque, qui pensent que l'homme doit naturellement répondre à ses désirs, qui sont pour eux de nature corporelle. Tout ce qui n'apporte aucun préjudice au corps ou le favorise est pour eux un bien, comme commettre l'injustice, ce qui ne nous lèse en rien, plutôt que de la subir, ce qui nous causera certainement du mal physiquement : « la vertu consiste à sauver sa vie, à sauver ses biens » (*Gorgias*, 512d). Ainsi, non seulement Socrate doit souligner les différences entre les plaisirs et le bien, par rapport à sa théorie du *Protagoras*, mais il doit redéfinir le bien en rapport uniquement avec l'activité de l'âme qui seule sait ce qui est salutaire à l'homme quant à son corps et quant à son âme. Dans le *Gorgias*, à partir de 463e, en distinguant entre les arts « qui ont soin, les uns, du plus grand bien du corps, les autres, du plus grand bien de l'âme », καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχήν (464c4-5) et la flatterie, les simulacres des arts, Socrate montre combien il est important de permettre à l'âme de décider du bien, sous peine de provoquer une confusion entre ce qui est bien et ce qui ne l'est pas pour l'être humain tout entier. Plus précisément, la fonction de l'âme est, selon le *Gorgias*, de surveiller le corps, ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάτει (465c7-d1) lequel, s'il se gouverne lui-même, ἀλλ' αὐτὸ αὑτῷ (465d1) serait incapable de discerner laquelle, entre la cuisine et la médecine, lui apporterait le plus grand bien. Le corps jugerait entre les deux d'après le plus grand plaisir, ταῖς χάρισι (465d3) que ces deux arts pourraient lui procurer, en l'espèce la cuisine, ce qui l'amènerait à se tromper et à choisir « l'art » qui le mènerait à sa destruction. La formule d'Anaxagore serait ainsi vérifiée : « toutes les

réalités seraient confondues pêle-mêle et reviendraient au même », ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ (465d5).

Dans le même ordre d'idées, dans la *République*, III, 403d, pendant qu'il fixe dans les détails l'éducation des gardiens, Platon relève que ce n'est pas le corps, même dans les cas où il est revêtu d'une forme parfaite, qui est à l'origine de la bonté de l'âme, mais que c'est l'âme, si elle est vertueuse, qui seule peut déterminer la perfection du corps : ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον (403d3-4). De même en 408e et dans le même contexte, « c'est par l'âme qu'ils [les médecins] soignent le corps », θεραπεύουσιν […] ἀλλὰ ψυχῇ σῶμα (408e2-3) : les meilleurs médecins, pour soigner comme il faut les corps, doivent se munir d'une âme saine.

Le dualisme n'est d'ailleurs pas uniquement celui de l'âme et du corps ; l'âme même est décrite comme formée de deux parties, l'une meilleure et l'autre moins bonne. Ce problème ne se posait pas du tout dans la perspective du *Protagoras*. Dans la *République*, par contre, en 430e, lorsque Socrate veut expliquer à Glaucon le sens de l'expression « être maître de soi », τὸ μὲν κρείττω αὐτοῦ (430e11), il allègue que son sens n'est pas ridicule, comme on pourrait le croire, si l'on tient compte du fait que l'âme humaine est composée de deux parties, « l'une meilleure et l'autre moins bonne », ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον (431a4-5). Lorsque la partie la meilleure gouverne la moins bonne, nous pouvons dire que l'individu est maître de soi-même : ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ (431a5-6). Lorsque la partie la meilleure se laisse gouverner par la partie la moins bonne, alors nous pouvons dire de l'individu qu'il est « plus faible que lui-même et intempérant », ἥττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον (431b1-2). En 603a, dans le dernier livre de la *République*, Platon parle encore de deux parties de l'âme « opposées », ἐναντιούμενον (603a7), l'une décrite comme « la partie la meilleure de l'âme », βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς (603a4-5) et l'autre comme les « éléments inférieurs de nous-même », τῶν φαύλων ἄν τι εἴη ἐν ἡμῖν (603a7-8). Nous pouvons facilement décrire ces deux parties de l'âme comme potentiellement en conflit.

La poursuite de biens contraires

Nous nous proposons donc de montrer que les parties de l'âme que nous avons décrites précédemment peuvent entrer en conflit et de décrire ces relations conflictuelles. L'âme n'arrive pas toujours à établir l'harmonie entre ses parties auxquelles un bien spécifique a été assigné naturellement. Ces biens peuvent être différents ou opposés, si l'on peut dire, c'est-à-dire des biens en apparence ou métamorphosés en maux, en fonction surtout des impulsions de la partie concupiscible de l'âme. Celle-ci peut en effet générer des désirs que la raison et la colère rejettent et qui peuvent ainsi compromettre l'unité de l'âme, qui doit poursuivre généralement le bien que la raison décide de poursuivre. Comme c'est la concupiscence qui peut ébranler l'état de justice de l'âme, nous prendrons comme exemple les diverses formes de gouvernement qu'elle peut instaurer si elle triomphe des deux autres parties. Ces formes de gouvernement sont considérées comme corrompues puisqu'elles s'écartent de l'ordre naturel, qu'elles détruisent par étapes jusqu'à la pire cité suivant le degré de corruption, comme Platon le décrit dans les livres VIII et IX de sa *République*. L'analyse de ces formes de gouvernement montrera la manière dont les parties de l'âme se comportent quand un conflit surgit entre elles et les méthodes que la concupiscence déploie pour prendre un avantage indiscutable sur les deux autres.

Nous avons vu dans le Livre IV que l'âme est naturellement divisée en trois parties, la raison qui commande, la colère qui la seconde et la partie appétitive (580e) qui doit tout aussi naturellement leur obéir. Cette répartition des tâches illustre selon Platon une âme juste, de même qu'une cité dans laquelle règne la justice idéale. Dans la cité idéale, il est évident qu'il n'y a pas de conflit ou que celui-ci est déjà aplani et que la paix règne dorénavant à l'intérieur. Mais pour arriver à cette disposition parfaite, Platon met en évidence le « combat d'importance » de la cité, μέγας […] ὁ ἀγών (608b4) ou de celui qui « demeure soucieux de la constitution politique de soi-même », περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι (608b1), combat très important puisque son enjeu est le suivant : « deviendra-t-on bienfaisant ou méchant », τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι (608b5) ? Étant donné que les trois parties de l'âme disposent chacune de son principe, de son *vouloir*, de « trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles », τριτταὶ καὶ ἡδοναί (580d7) et de tout autant de « désirs et pour les principes de

commandement », ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί (580d8), chacune est susceptible de commander à l'intérieur de l'âme. Platon met en scène dans les livres VIII et IX la formation d'États et d'âmes dans lesquels les deux autres parties s'emparent de la citadelle de l'âme, τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν (560b7-8). En 581b12-c1, Platon précise :

> Or, repris-je, dans les âmes de certains, c'est cette espèce qui commande, alors que chez d'autres, c'est l'une des deux autres, selon la situation ?
>
> Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἄρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μὲν τοῦτο, τῶν δὲ τὸ ἕτερον ἐκείνων, ὁπότερον ἂν τύχῃ ;

Selon ce schéma, Platon distingue trois types d'hommes, le philosophe, l'ambitieux et l'intéressé (581c), en fonction de la partie qui détient le gouvernement intérieur. Seuls ceux qui se laissent dominer par le désir de la raison réussissent la meilleure organisation de leur âme. Si le philosophe est pourvu d'une âme ordonnée selon la justice idéale, les deux autres types d'hommes, l'ambitieux et l'intéressé, menés dans leurs actions par le courage ou par le désir, illustrent plutôt des âmes désordonnées, « défectueuses » (544a). C'est la nature des rapports entre les parties de l'âme devenue ambitieuse ou intéressée que nous analysons dans ce chapitre, tout en essayant d'anticiper sur le caractère *hekôn* ou *akôn* de l'agent concerné.

La stasis *de l'âme*

Lorsque Platon décrit le processus d'altération de la cité aristocratique en une cité timocratique, VIII, 545c-547a, il montre le conflit intérieur qui n'est autre que la discorde, στάσις (545d), qui conduit les divers groupes de citoyens à ne plus s'entendre entre eux d'un point de vue politique, moral ou social et à rompre les liens sociaux et l'équilibre social préexistants. Dans la cité idéale, la discorde se répand d'abord parmi les gardiens et les magistrats, suite à des mariages entre des citoyens d'ordre différent (chose interdite par Platon dans la cité idéale) qui ont généré un « défaut d'homogénéité et d'harmonie », ἀνομοιότης ἐγγενήσεται καὶ ἀνωμαλία ἀνάρμοστος (547a2-3). L'ordre inférieur se met à satisfaire certains de ses désirs d'enrichissement et cherche à partager les richesses avec les ordres gouvernants qui n'arrivent plus à le maîtriser. Nous pouvons affirmer que le début du déclin de la cité

idéale se trouve selon Platon dans la licence acquise par les désirs non nécessaires et superflus.

Chaque régime d'ailleurs est contesté et renversé par des représentants des groupes inférieurs et devient pire à la suite du conflit interne apparu, si ceux qui sont au pouvoir n'arrivent pas à contenir la foule ou si la raison n'arrive pas à maîtriser la partie appétitive. (La description de la στάσις et de la mise en place d'un nouveau pouvoir dans la cité est toujours accompagnée de la description de la στάσις entre les parties de l'âme et de la formation de l'homme corrompu.)

Ceux qui déclenchent la στάσις dans la cité sont plus précisément, selon la théorie politique de Platon, les hommes oisifs et prodigues, qui ressemblent à des frelons armés ou non d'aiguillons, τοὺς μὲν κέντρα ἔχουσι, τοὺς δὲ ἀκέντροις (564b7), comprenons ici les plaisirs considérés comme mauvais, l'oisiveté et la prodigalité. Dans une comparaison avec la médecine, Platon les rapproche des maladies qui détruisent le corps (564b), ou plus exactement les États, πόλεως νόσημα (544c7) ou des fléaux (564c) selon une vision plus anthropologique. En 559c, Platon définit clairement ce qu'il comprend par ces frelons :

> Et le frelon dont nous parlions tout à l'heure, n'avons-nous pas dit que c'était l'homme livré à ces plaisirs et à ces désirs et gouverné par les désirs superflus…
>
> Ἆρ' οὖν καὶ ὃν νυνδὴ κηφῆνα ὠνομάζομεν, τοῦτον ἐλέγομεν τὸν τῶν τοιούτων ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν γέμοντα. (559c8-9)

La discorde est donc provoquée par les gens de la classe inférieure de la cité, puisque c'est cette classe qui, selon la théorie de l'âme et de la cité de la *République*, peut envisager les plaisirs « mauvais », superflus. Dans toutes les transformations possibles des caractères humains, le changement, ἡ μετάβασις (547c5) se fait aussi par l'influence et la domination de la partie inférieure de l'âme sur la meilleure. En somme, la cause de la discorde réside dans les désirs superflus et le risque pour la cité et l'âme est de poursuivre un bien qui se montrera ne pas en être un. C'est pourquoi un bon gouvernement ou une âme saine doit veiller à ce que ces plaisirs ne commencent point à se manifester.

Il est évident dès lors que la discorde remplace l'accord, ὁμονοοῦντος (545d2) instauré par la justice, puisqu'elle en est justement le contraire. Les frelons et les

plaisirs superflus ont réussi à jeter le désordre, ταράττετον (564b9). Dans les cas que nous allons décrire, l'âme n'est plus d'accord avec elle-même (cf. 545d) et se remet en marche, κινηθῆναι (545d3, 546a1) en essayant de se réorganiser. Ce phénomène de la discorde entraîne dans la théorie politique platonicienne la décadence des régimes politiques, que Platon se propose expressément de présenter dans ces passages, car chaque régime inférieur (par rapport à l'aristocratie) devient encore pire à la suite du conflit. Les luttes intestines n'amènent donc pas un nouvel ordre, mais la corruption, φθορά (546a2), en chemin descendant depuis la cité idéale jusqu'au pire gouvernement possible, la tyrannie.

En 564a, Platon précise que les discordes sont entraînées par les excès de la partie gouvernante. Ces excès provoquent inévitablement une violente réaction (564a) et, le plus souvent, une réaction contraire, comme l'excès de liberté amène l'excès de servitude. Les *staseis* que Platon décrit sont donc des situations de violence (comme en 574b) à l'intérieur de l'âme. Selon 547b7-8, la discorde provoque des conflits entre les parties de la cité : « elles se dressent violemment les unes contre les autres, elles entrent en conflit », βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις.

Platon distingue quatre formes d'âme[291] et quatre systèmes de gouvernement qui sont des « types inférieurs », τοὺς χείρους (545a2), « des âmes mélangées », μεικτούς (547e3), « un mélange complet de bien et de mal », μεμειγμένην πολιτείαν ἐκ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ (548c3-4), dont nous allons analyser les processus de formation, afin d'illustrer la nature conflictuelle des rapports entre les ordres qui les composent. Nous anticiperons en même temps sur notre conclusion quant à la signification des termes *hekôn* et *akôn* dans la *République*, en repérant ce qui nous semble se faire d'une manière violente et ce qui nous semble se faire avec l'accord de l'agent concerné.

[291] Selon IRWIN (1995), le but de ces passages est surtout de décrire le fonctionnement des âmes corrompues : « The point of this description is to distinguish the four types of deviant people who have souls analogous in structure to the deviant constitutions. Plato seeks to show that the deviant constitutions are worse than the ideal, aristocratic constitution, and that therefore all the people with deviant souls are less well off than the person with a just soul. » (p. 281)

La timarchie. La poursuite des honneurs

L'homme idéal, et respectivement la cité idéale, même s'ils sont les meilleurs et les plus justes, même si l'homme idéal est « l'homme le plus royal, celui qui exerce la royauté sur lui-même », τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ (580c1), sont pourtant sujets à la corruption comme tout ce qui naît dans ce monde, nous dit Platon (545c). La discorde surgit dans la cité idéale et les rapports entre ses ordres mènent à la création d'une timarchie.

La description des rapports conflictuels qui conduisent au système timocratique est plus claire dans les passages qui portent sur la formation du caractère timocratique (et moins exhaustive dans la description de la cité correspondante). L'homme timocratique subit, d'une part, l'influence bienfaisante du caractère philosophe de son père, l'homme royal, idéal, et, à l'opposé, l'influence de son entourage qui incline plutôt du côté du vice. Ainsi, il « se voit tiraillé des deux côtés », ἑλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων (550a7), il penche tantôt pour un genre de vie philosophique, dans lequel la raison domine, tantôt pour un genre de vie dans lequel il privilégierait ses propres désirs et passions. Dans son âme, la raison est en lutte contre la concupiscence, ou plus exactement ce caractère est en lutte contre lui-même. Tandis que la raison tente de le ramener à l'ordre de la justice et de la tempérance, les frelons, les mauvais désirs, aiguillonnent la partie désirante et la partie emportée. Dans ce conflit interne, « il se porte vers la position intermédiaire entre les deux, et remet le pouvoir de gouverner en lui-même à la partie intermédiaire, celle qui recherche la victoire et qui est remplie d'ardeur », εἰς τὸ μέσον ἑλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε, καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ (550b4-6). Il finit donc par agir selon ce que la partie colérique de son âme lui commande de faire.

La timarchie représente ainsi l'État dans lequel « le type d'homme qui recherche la victoire et les honneurs », τὸν φιλόνικόν τε καὶ φιλότιμον (545a2), donc l'ordre qui naturellement, dans la cité idéale, doit assister celui des magistrats dans ses tâches, s'empare du pouvoir et décide du bien de l'État. Le gouvernement de Lacédémone et celui de Crète apparaissent aux yeux de Platon comme la manifestation réelle d'un tel gouvernement où c'est « l'élément d'ardeur virile qui y domine », τοῦ θυμοειδοῦς

κρατοῦντος (548c6) et où les soldats ont réussi à imposer à l'État tout entier la poursuite d'un bien particulier, à savoir « l'ambition des victoires et le goût des honneurs », φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι (548c6-7), qui n'est pas le bien désiré par tous les citoyens. Dans l'âme, c'est la partie colérique qui prend les décisions à la place de la raison.

Platon précise en 548b7-8 que de tels hommes « ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion », οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι. Ces termes font allusion aux deux régimes d'agir, *hekôn* et *akôn*. L'éducation de l'homme timocratique lui est offerte par son père, qui est d'un naturel philosophique, mais l'homme timocratique ne le suit pas de son plein gré et s'indigne plutôt contre lui et par conséquent contre la raison. Mais est-il de plein gré dans la voie qu'il a choisie ? Étant donné qu'à ce caractère, « le meilleur gardien lui aura fait défaut », διὰ τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος (549b3-4), en l'espèce la raison, son courage n'est pas effectif, sa vertu n'est pas complète (cf. 549b). En dépit du fait que la partie où le courage est vertu domine, cette âme n'est pas courageuse puisqu'elle ignore la dialectique et la philosophie (548b-c). Plus précisément, elle ne connaît pas l'opinion vraie sur ce qui est à craindre et à ne pas craindre... Ce caractère est aussi intempérant puisque les plaisirs refusent d'obéir aux anciennes lois et à la raison ; sans opinion vraie, la colère est incapable de les contenir. De ce fait, ces âmes sont avares d'argent, φειδωλοὶ χρημάτων (548b4), s'efforcent de satisfaire leur passions, δι' ἐπιθυμίαν (548b5) et de cueillir leurs plaisirs, τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι (548b6). Si les trois vertus échouent, si les parties de l'âme ne remplissent plus leurs fonctions respectives, on peut considérer que l'âme n'est pas juste. Et si elle n'est pas juste, elle ne peut pas se manifester de plein gré dans ce qu'elle fait.

L'âme timocratique se caractérise donc par le pouvoir qu'acquiert la colère de la commander, étant donné l'absence ou la médiocrité de la raison qui ne peut plus remplir son rôle. La partie colérique est la seule à produire les actions, mais, puisque l'homme timocratique agit indépendamment de la raison, qui ne lui fournit plus l'opinion vraie sur ce qui est à craindre et à ne pas craindre, il est évident qu'il ne poursuit plus le même bien qu'il poursuivait quand la raison le guidait, autrefois, dans la cité idéale. La raison inculquait une direction différente à la colère dans l'âme idéale, un vouloir qui suivait celui de la raison en vertu de l'accord entre les trois parties de l'âme et

poursuivait le bien en lui-même. En l'absence de la raison, la colère poursuit des buts plus médiocres. De ce fait, les âmes timocratiques ne désirent pas les mêmes honneurs que les gardiens de la cité idéale. Parce qu'elles ne font pas usage de la raison, ces âmes n'arrivent pas non plus à maîtriser leurs passions et, qui plus est, permettent à la concupiscence de se manifester. Les honneurs que ces âmes poursuivent sont donc d'abord déraisonnables, l'attrait plutôt de leur hardiesse que de leur courage, avant d'être mélangés aux désirs de la concupiscence. Les âmes timocratiques finissent par poursuivre les honneurs tirés des grandes fortunes accumulées dans leurs trésors cachés…

La faiblesse du pouvoir de cette partie de l'âme et son but médiocre laissent se créer une faille génératrice d'un nouveau changement. Telle est la dynamique de la disposition timocratique des parties de l'âme.

L'oligarchie. La poursuite de la richesse

La timocratie est corruptible et se transforme, μεταβαίνει (550d3) en oligarchie. Cela arrive quand le gouvernement et le caractère timocratiques persistent dans le désir d'avarice inoculé par la concupiscence. Le type oligarchique se forme donc lorsque l'âme timocratique poursuit outre mesure ce qui deviendra le bien propre à l'oligarchie, « la richesse » (cf. 550e). Dans la poursuite de la richesse, la colère finit par perdre le gouvernement de l'âme, qui sera accaparé par la partie appétitive, et ne pense aucunement à s'instruire (554b) et à se joindre à la raison pour restaurer l'ordre juste de l'âme. Ce régime s'instaure « soit par des dispositions contraignantes, soit encore par les armes », βίᾳ μεθ' ὅπλων (551b3-4) ou par « l'intimidation », φοβήσαντες (551b4) et les méthodes employées par ce principe sont d'une extrême violence. Comme elle n'est pas faite pour commander, la concupiscence cherche à soumettre les deux autres principes de force. En 553b-c, Platon décrit ce caractère qui « se dépêche aussitôt de renverser du trône qui réside en son âme la recherche de l'honneur et cet élément d'ardeur virile dont nous parlions », εὐθὺς ἐπὶ κεφαλὴν ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδὲς ἐκεῖνο (553b8-c2). En 553d, il soumet aux pieds de la concupiscence la raison et la colère, qui doivent la servir dorénavant en esclaves, la raison en ne calculant et ne recherchant que les moyens d'accroître sa fortune (553d), le courage en n'honorant que la richesse et la

possession de grands biens et en s'efforçant de les lui procurer (553d). Quant à la concupiscence, il la fait monter sur le trône de son âme dans l'intention de « l'établir grand Roi à l'intérieur de lui-même », μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ (553c6), bien qu'elle ne soit qu'un roi « aveugle », τυφλὸν (554b5). L'oligarchie est la première des trois structures de l'âme maîtrisées par la concupiscence (avant la démocratie et la tyrannie). Nous pouvons déjà relever que, n'étant pas faite pour commander, la concupiscence ne reçoit pas l'accord des deux autres parties de l'âme et doit exercer une coercition sur elles pour poursuivre son bien propre. Il est tout compte fait difficile de s'imaginer un tel individu contraint par ses désirs à ne plus raisonner et à ne plus se battre pour accomplir ce qui est raisonnable. La maxime socratique « nul ne fait le mal de plein gré » resurgit plus pertinente d'un point de vue philosophique. Pourtant, les vices de toute société pourraient nous offrir des exemples d'individus « accros » à des désirs en principe considérés comme des maux et contre lesquels ils sont apparemment impuissants…

Comme il est évident que la richesse s'oppose essentiellement à la vertu (cf. 550e-551a), ce nouveau caractère est, pareillement au précédent, dépourvu de toute vertu. On pourrait le croire tempérant en voyant que, dans sa description, en 554a, Platon précise que l'âme oligarchique ne s'adonne qu'aux plaisirs nécessaires, τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας (554a5-6) et « maîtrise les autres désirs, qu'il juge frivoles », δουλούμενος τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ὡς ματαίους (554a7-8). En 554c12-d1, l'homme oligarchique « réprime ses mauvais désirs par une sorte de contrainte de décence qu'il exerce sur lui-même », ἐπιεικεῖ τινὶ ἑαυτοῦ βίᾳ κατέχει ἄλλας κακὰς ἐπιθυμίας ἐνούσας. Il contient de force, βίᾳ (554d1) les mauvais désirs et ne les laisse s'exprimer que par intérêt (554c) ; lorsqu'il leur donne libre cours, l'homme oligarchique est capable de mal faire (cf. 554c8-9). De même, en 558d, le fils de l'homme oligarchique maîtrise ses propres désirs, οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν (558d4), surtout les désirs superflus, οὐκ ἀναγκαῖαι (558d5), par la force, βίᾳ (558d4). Nous remarquons en 558d l'association des deux termes, dominer ou maîtriser, ἄρχων (558d4), et violence, βίᾳ (558d4). Il est évident que maîtriser l'âme n'implique pas nécessairement l'utilisation de la violence. Ainsi que Platon le fait voir dans la description de l'homme timocratique, la persuasion serait elle aussi un moyen de maîtriser. Les deux termes nous semblent plutôt incompatibles, dans le sens que s'il y a de la violence, alors il n'y a pas de

maîtrise. Pour être plus précise, même si apparemment l'homme oligarchique maîtrise la raison et la colère, ainsi que ses désirs non nécessaires, à travers sa concupiscence, le fait de les maîtriser par la violence n'entraîne pas la cessation, mais la continuation du conflit et de la violence dans son âme, qui n'est en réalité pas apaisée. Son âme est en perpétuelle lutte contre elle-même et n'arrive pas à prendre des décisions de plein gré.

Bien qu'ayant freiné la raison et le courage de s'élever contre le désir, l'âme oligarchique pourtant « n'est pas un, mais pour ainsi dire double », οὐδὲ εἷς ἀλλὰ διπλοῦς τις (554d9), ces deux parties « conspirant constamment les uns contre les autres », ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις (551d7). L'homme oligarchique est troublé, dans son gouvernement intérieur, par la dissension entre ses plaisirs nécessaires et ses désirs superflus ; deux partis opposés se disputent donc le gouvernement de l'âme de cet homme, déclenchant « un conflit et un contreconflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même », στάσις δὴ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν (560a1-2). Puisqu'il sème l'opposition à l'intérieur de sa partie gouvernante, « à l'intérieur de lui-même », ἐν ἑαυτῷ (554d9), ses désirs nécessaires contre ses désirs qui sont de la nature des frelons, ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν (554d10), un tel caractère est toujours en discorde avec lui-même, en lutte avec lui-même (cf. 560a2). Puisque ce n'est pas par la raison et donc par la persuasion, οὐ πείθων (554d2) qu'il maîtrise ses mauvais plaisirs, mais par la concupiscence même, sa maîtrise des désirs superflus ne peut pas être appelée tempérance[292]. Même si ce caractère s'abstient

[292] La description du caractère de l'homme oligarchique et des autres types dominés par la concupiscence se rapproche de la description des vertus d'Éros par Agathon dans le *Banquet*. Éros y est décrit comme tempérant puisque l'amour, comme plaisir suprême, maîtrise tous les autres plaisirs. Cf. le *Banquet*, 196c : « En outre de la justice, l'Amour a en partage la tempérance la plus grande. La tempérance en effet consiste, de l'avis unanime, dans la domination sur les voluptés et les désirs. Or il n'y a pas de volupté plus forte que l'amour. Mais, si les autres, en tant qu'inférieures, sont sous la domination de l'amour, et si l'Amour ainsi est dominateur puisqu'il exerce sa domination sur des voluptés et des désirs, comment l'Amour ne serait-il pas d'une incomparable tempérance ? » L'argument d'Agathon, tout à fait « étrange » selon BRISSON (2016), n. 305, p. 204, représente selon nous une parfaite démonstration de la médiocrité des raisonnements sophistiques. Nous trouvons une critique socratique de ce raisonnement dans le *Phédon*, 68b-69e. En 68c, Socrate critique le courage et la tempérance dont la foule fait preuve, trouvant leurs conceptions « fort étranges » (69d). Concernant la tempérance, il fait remarquer que certains individus se détournent de certains plaisirs dans le but de préserver certains autres qu'ils désirent par-dessus tout. Ainsi, ces gens dominent des plaisirs qui les encombrent dans la poursuite de certains autres qui constituent le but de leur mode de vie. Ils sont, comme Socrate essaye de le dire, modérés par un dérèglement, ils sont tempérants par une intempérance, ce qui démontre une conception assez « naïve » de la tempérance (68e). Ils échangent plaisirs contre plaisirs comme s'ils échangeaient de la monnaie en ignorant que la seule vraie monnaie

des plaisirs superflus, il ne supprime pas tous ses désirs au profit d'une éducation par la raison et en vue d'un bien plus noble. Ainsi qu'il est précisé en 555c-d, la richesse n'est pas compatible avec la tempérance :

> […] on ne peut estimer la richesse et acquérir en même temps la modération requise […]
>
> […] ὅτι πλοῦτον τιμᾶν καὶ σωφροσύνην ἅμα ἱκανῶς κτᾶσθαι ἐν τοῖς πολίταις ἀδύνατον […] (555c7-d1)

La dynamique des rapports entre les trois parties de l'âme oligarchique balance donc du côté de la concupiscence. Nous pouvons dire que, à la différence de l'état timocratique, l'âme oligarchique réalise une certaine unité intérieure, dans les conditions où la raison est forcée de poursuivre le bien spécifique de la concupiscence et la colère d'honorer les richesses. Pourtant, puisque la raison n'est pas libre de poursuivre le bien suprême et que cette unité est réalisée de force, ce qui est le contraire d'un tel accord, nous ne pouvons pas soutenir que cette âme montre un accord entre ses trois parties. La raison et la colère étouffent leurs vouloirs propres, mais sans acquiescer à ce que la concupiscence veut. Platon précise que cette âme ne jouit pas de « la vertu véritable, celle qui est concorde et harmonie intérieure de l'âme », ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετὴ (554e4-5), donc de la justice. Elle est plutôt caractérisée par une opposition tacite de la part de la raison et de la colère et ne peut de ce fait pas agir de plein gré. Puisqu'elle n'échappe pas au principe du changement, la discorde, la στάσις, il est dès lors inévitable que son état ne puisse pas être stable, mais soit soumis aussi à la corruption.

La démocratie. La liberté de tout faire

Dans l'État oligarchique, les frelons munis d'aiguillon, donc les gens les plus vicieux de la société, complotent, ἐπιβουλεύοντες (555d9) contre les oligarques et planifient le changement, νεωτερισμοῦ (555d10). Même s'il ne s'agit que « d'un léger choc », μικρᾶς ῥοπῆς (556e3), étant donné sa disposition « vulnérable », νοσῶδες

d'échange est la philosophie (69a). Socrate attribue la tempérance à ceux qui s'adonnent à la philosophie (69b) et méprisent complètement le corps (68c). Dans le *Protagoras*, la vertu consistait en effet à choisir parmi les plaisirs mais les gens vertueux devaient en choisir les meilleurs, ce qui ne correspond pas à la critique de ces passages. Platon s'est éloigné définitivement depuis le *Gorgias* de la conception socratique du *Protagoras*.

(556e3), l'État oligarchique est prêt à succomber à la discorde et à la guerre intestine qui conduira à un régime où le bien suprême se redéfinit comme la liberté de tout faire. Ce changement se réalise « par le recours aux armes », δι' ὅπλων (557a7) ou « de la peur », διὰ φόβον (557a7) et en conséquence par la contrainte, comme pour les systèmes de gouvernement antérieurs.

L'âme démocratique se forme à la suite des dissensions entre les diverses espèces de plaisirs à l'intérieur de la partie appétitive de l'âme qui détenait le vouloir suprême. L'homme démocratique se forme de la même manière que le gouvernement correspondant, par l'attrait du frelon et des désirs superflus, lorsque l'une des deux espèces de passions qui fomentent en lui est alimentée de l'extérieur par des passions de la même nature (cf. 559e6-7) et prend le dessus sur les désirs opposés remplis de modération. Les désirs superflus l'emportent ainsi sur la pudeur, αἰδώς (560a6) dont faisait preuve en quelque sorte l'homme oligarchique. Mais la cause principale de cette victoire n'est autre que le manque de science, κενὴν μαθημάτων (560b8) qui caractérise l'homme oligarchique, son ignorance (559d). En effet, s'il n'était pas un ignorant sans occupations nobles (cf. 560b), cet homme n'aurait pas permis aux désirs de toutes sortes de s'emparer du pouvoir dans son âme. Les désirs superflus amènent en échange de leur soutien et mettent à la place de la raison des « discours fanfarons », οἱ ἀλαζόνες λόγοι (560c7-8) qui « viennent barrer les portes du rempart royal » (cf. 560c) et ne permettent pas aux bons conseils et à la vraie science d'y entrer. Une fois arrivées au trône de l'âme, ces maximes secondées par une « multitude de désirs inutiles », πολλῶν καὶ ἀνωφελῶν ἐπιθυμιῶν (560d6) opèrent d'une manière violente un véritable nettoyage de l'âme : elles bannissent la pudeur (cf. 560d), chassent la modération (cf. 560d), expulsent la mesure et la discipline dans la dépense (cf. 560d), repoussent et ne laissent point entrer le discours vrai, λόγον […] ἀληθῆ (561b7). À la place, elles instaurent l'anarchie, l'intempérance, l'insolence, la prodigalité et :

> […] il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun, mais en les nourrissant de manière égale.
>
> […] τῇ παραπιπτούσῃ ἀεὶ ὥσπερ λαχούσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδοὺς ἕως ἂν πληρωθῇ, καὶ αὖθις ἄλλῃ, οὐδεμίαν ἀτιμάζων ἀλλ' ἐξ ἴσου τρέφων. (561b3-5)

Ainsi, l'homme démocratique ne distingue pas entre les désirs nobles et les désirs mauvais, qu'il considère comme égaux ; il s'adonne indifféremment au premier désir qui l'attire : quelquefois, il s'abandonne à la philosophie, un jour, il s'occupe des affaires commerciales, un autre jour, il va faire la guerre, permettant à toutes les parties de son âme de s'épanouir librement, sans se rendre compte qu'il outrepasse la loi fondamentale d'une cité et d'une âme royale, selon laquelle il ne devrait faire qu'une seule chose, celle pour laquelle il est le plus doué parmi ses trois talents.

De ce fait, la démocratie semble représenter le régime où domine la liberté, ἐλευθερία (557b4), la liberté d'expression, παρρησία (557b5), et il est évident que « dans cette cité règne le pouvoir de faire tout ce qu'on veut », καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται (557b5-6). C'est étonnamment l'état où chaque ordre ou chaque partie de l'âme peut faire ce qu'il veut et où aucune partie n'est élevée en maître. Au contraire, ces parties deviennent égales, ἴσοις (558c5), même si elles ne le sont pas naturellement. En 563d, Platon écrit que les hommes démocratiques sont susceptibles à la moindre apparence de contrainte et restent sur leurs gardes afin que « personne ne soit, de quelque façon, leur maître », ἵνα δὴ μηδαμῇ μηδεὶς αὐτοῖς ᾖ δεσπότης (563d8-e1). Qui plus est, personne n'est contraint, ἀνάγκην (557e2) ni de commander ni d'obéir, « si on ne le désire pas », ἐὰν μὴ ἐπιθυμῇς (557e5) ou « si l'on n'y consent pas », ἐὰν μὴ βούλῃ (557e3-4). De ce fait, ce régime contient « toutes les espèces de constitutions politiques », πάντα γένη πολιτειῶν (557d4), et cela est évident du moment que les trois parties peuvent agir chacune selon ses propres plaisirs, même si Platon n'hésite pas à l'appeler plutôt anarchique, ἄναρχος (558c4). Cette âme répond à chaque impulsion venant indifféremment de ses trois parties, dans la mesure où cela ne porte pas préjudice aux deux autres vouloirs.

L'âme démocratique semble permettre à chacune de ses parties de réaliser ce qu'elle désire. Pourtant, les trois parties ne sont naturellement pas égales, la raison étant naturellement faite pour commander. Il en résulte que son vouloir est en quelque sorte restreint. Platon renforce à plusieurs reprises l'idée que la raison est plutôt bannie de ce régime (561b), quoique apparemment libre elle aussi de faire ce qu'elle veut. Elle est libre dans la mesure où elle ne pose pas de limites à la colère et aux plaisirs, mais elle est aussi contrainte par ces deux parties de ne pas dépasser l'égalité établie par le changement opéré de l'oligarchie à la démocratie. Cela revient à dire que dans

ce régime de liberté absolue, tout compte fait, la raison est contrainte de ne pas poursuivre son bien spécifique.

Il est évident aussi que si ces parties sont devenues égales, c'est par la révolution entreprise par les plaisirs les plus inférieurs dans l'échelle des ressorts de l'action. C'est donc le plaisir superflu qui selon Platon accède à l'égalité et s'offre la même capacité que la raison, tout pernicieux qu'il soit. En effet, Platon signale à de nombreuses reprises que si la raison n'arrive pas à diriger l'âme, celle-ci est incapable d'atteindre le bonheur. L'âme démocratique réalise toutes sortes de désirs qui ne procurent jamais à l'âme le bonheur qu'elle espère et qu'elle ne pourrait acquérir chez Platon que par la restauration d'une âme royale.

L'âme démocratique ne possède de ce fait aucune vertu, puisque la sagesse ne peut pas s'épanouir, le courage ne trouve pas la science qui lui serait utile, la tempérance ne peut pas maîtriser les plaisirs qui s'arrogent les prérogatives de gouverner et, puisque la raison ne peut pas faire ce qui lui est propre, cette âme n'est pas non plus juste, selon Platon. Même si la nouvelle disposition des ressorts de cette âme semble réjouissante, elle est incapable d'atteindre le meilleur, d'autant moins lorsqu'elle agit par des désirs superflus.

L'homme démocratique apparaît donc à la suite de la discorde qui oppose dans son âme la concupiscence dominante et les désirs superflus qui la composent, que l'âme peinait déjà à contenir. Ces désirs mauvais finissent par vaincre l'homme oligarchique, qui, en satisfaisant ses désirs les plus sombres (559d, il goûte le miel des frelons), devient un homme démocratique. Il ne peut plus s'abstenir de faire tout ce qu'il désire, il ne met plus de frein à l'accomplissement de ses passions. Pourtant et paradoxalement, même si les mauvais désirs finissent par le vaincre, ce ne sont pas uniquement ses passions qui le gouvernent dorénavant : l'homme démocratique est celui qui se laisse vaincre par toutes sortes de désirs, ceux de sa raison en se plongeant dans la philosophie, ceux qui expriment sa colère en s'exerçant au gymnase ou à la guerre, ceux de la concupiscence parmi tous les autres. Comme si le fait de franchir le seuil des mauvais désirs avait provoqué en cet homme l'affranchissement de tous les autres désirs, comme si plus rien ne pouvait être encore interdit dans son âme.

L'homme démocratique est donc celui qui poursuit indifféremment tout bien convoité par n'importe lequel des principes de son âme. S'il a affaire à un désir venant de la convoitise, comme le désir de s'enrichir, il trouve bon de le satisfaire, et de même tout autre désir comme d'exprimer sa colère ou de se cultiver à travers les arts ou la philosophie. Si pour un tel homme, il n'y a pas de différence de degré entre les biens par rapport à un bien suprême, s'il n'y a tout simplement plus de différence entre le bien et le mal, nous pouvons dire que sa morale est non pas altérée, mais complètement absente. C'est en tout cas ce que Platon relève dans son analyse de la démocratie, et peut-être de sa propre société du même coup. En 561c-d, il soutient que l'homme démocratique repousse toute pensée qui lui permettrait de distinguer entre les désirs selon leur noblesse et leur degré de bienfaisance et ne veut pas connaître le bien qu'il devrait réellement poursuivre.

À une telle soi-disant « morale », nous ne pourrions même pas proposer en guise de remède la théorie socratique du *Protagoras*, celle qui mesure les plaisirs pour éviter le mal, puisque rien n'est mauvais pour un tel homme, tout se montre donc bon pourvu que cela représente ce qu'il désire momentanément. Encore moins évidemment la recherche du bien suprême, qui nécessite le fort développement de la raison par-delà les deux autres principes...

L'homme démocratique est un type d'homme qui fait apparemment tout ce qu'il désire. « Il y a sans nul doute des gens qui ressemblent à l'homme démocratique de Platon, qui érigent la spontanéité en principe et rejettent toute planification de leur vie à long terme », écrit Julia Annas[293]. Mais nous pouvons nous demander, comme Platon lui-même le fait par rapport à l'homme tyrannique : agit-il en réalité de plein gré ? Comment peut-on encore distinguer ce qu'un tel homme fait de plein gré ? Pour répondre, nous devons voir si de la résistance surgit à l'intérieur de son âme lorsqu'il satisfait un de ses désirs, comme un désir opposé à celui qu'il est en train de satisfaire, une situation comme celle que subit Léontios. Même si l'homme démocratique traite sur un pied d'égalité tous les plaisirs qu'il ressent, s'adonnant tantôt à une passion rationnelle, tantôt à une passion guerrière, tantôt à une passion déréglée et inutile, etc., jusqu'à en être complètement satisfait et passer à une autre, selon le passage

[293] ANNAS (1994), p. 380.

561b cité plus haut, nous ne pouvons tout de même pas comprendre à partir de ces phrases ce que cet homme ferait si deux plaisirs incompatibles se présentaient en même temps et comment il choisirait celui qu'il satisferait en premier.

Si dans la cité, tout le monde peut faire ce qu'il veut, il se peut évidemment que les désirs des gens entrent parfois en conflit les uns avec les autres, surtout s'ils relèvent de parties distinctes, sagesse, colère ou concupiscence, dont l'existence doit rester supposée, même si apparemment, la cité démocratique s'affranchit des seuils entre les classes qui composent naturellement une cité[294]. En même temps, il est possible de postuler que si les différences de statut entre ses classes s'estompent, le corps politique devient unitaire et prend des décisions de commun accord et sans conflit. Pourtant Platon ne déduit de ces éléments, présentés minutieusement, ni l'une ni l'autre de ces affirmations : ni conflit, ni unité. Il plaide plutôt pour l'idée d'anarchie (558c), donc pour la dissolution de tout rapport dans la société. Selon 557e, dans cet État, on n'est pas forcé de commander même si l'on en est capable, ni d'obéir aux magistrats si on ne le veut tout simplement pas, et si personne ne commande et personne n'obéit, les rapports entre les citoyens et envers l'État et la loi disparaissent, tel que le démontre l'exemple des malfaiteurs qui se baladent librement dans la cité et ne sont ni emprisonnés ni punis comme dans toute législation normale. Dans ce cas, on ne peut plus parler d'action de plein gré de la part de la cité, puisque la cité en tant qu'entité n'existe plus.

Si cela peut être admis concernant la cité, il est difficile par contre de s'imaginer une âme en état de dissolution et complètement errante dans ses décisions, une âme qui désire tout et qui en même temps ne sait pas ce qu'elle doit désirer, une âme remplie de folie. L'âme ne peut pas se dissoudre, cela est une certitude pour Platon dans la *République*. C'est pourquoi le système démocratique de gouvernement de l'âme est difficile à expliquer. L'âme et la cité démocratiques semblent en effet, comme

[294] Platon parle tout de même de l'existence de trois classes dans la cité démocratique, mais qui ne correspondent pas aux trois classes naturelles. Il s'agit des riches, des pauvres ou de la foule et des frelons.

Julia Annas le remarque aussi[295], le contraire de la cité idéale, même si Platon interprète plutôt la tyrannie comme lui étant radicalement opposée.

La tyrannie. Sous l'emprise d'Éros

Pour compléter la dynamique des relations corrompues entre les parties de l'âme, et les ordres de la cité, nous analyserons l'homme et la cité tyranniques. L'homme tyrannique se forme à la suite de la discorde que déclenchent les mauvais désirs qui cherchent à reprendre l'avantage qu'ils ont perdu lorsque l'homme démocratique les a mis à égalité avec les autres désirs. Platon raconte minutieusement, comme un aède, l'assaut de l'âme par une espèce de désirs terribles, sauvages, qui passent outre les lois (cf. 572b), qui tiennent évidemment des désirs superflus et non nécessaires, et qui visent en tant qu'habiles magiciens, οἱ δεινοὶ μάγοι (572e4) à fabriquer le tyran, τυραννοποιοὶ (572e4-5). Ces désirs oisifs et dissipateurs ont à leur tête le plus grand frelon ailé, μέγαν κηφῆνά (573a1-2), en l'espèce l'amour, le tyran Éros, Ἔρως τύραννος (573d4), par rapport auquel tous les autres désirs ne représentent que son escorte (573e). S'avançant vers le trône de l'âme, ainsi escorté par l'essaim des plaisirs de la partie « bestiale et sauvage » qui s'est rassemblé en nombre (574d), Éros, considéré par Platon comme le plus grand de tous les désirs, expulse hors de l'âme les opinions et les désirs réputés sages (573a-b), en les dépouillant de leurs droits (574a), et il purge l'âme de toute tempérance (573b). Éros s'installe ainsi en « grand chef de l'âme », ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς (573b1) et il « y règne seul », ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος (575a2). Ainsi que la plupart des gens, la raison ou bien « cède de son plein gré », ἑκόντες ὑπείκωσιν (575d3) ou bien résiste et le tyran la châtie (575d).

L'expression « céder volontairement » aux maux nécessite quelques explications. Nous nous arrêterons un instant sur cette expression par laquelle Platon illustre la façon dont agissent les gens, et en l'espèce la raison, face à l'assaut de la

[295] Après avoir rappelé que, dans la forme de gouvernement idéale, de l'âme ou de la cité, « la raison se préoccupe de l'âme dans son ensemble » (p. 381), ANNAS (1994) en déduit que le contraire serait la forme de gouvernement dans laquelle la raison « soit sert une autre fin, soit s'effondre complètement » (p. 382) : « Mais cela implique malheureusement que le pire des États est la démocratie pluraliste, et le pire des hommes, l'homme démocratique, auquel fait défaut le gouvernement de la raison, même sous la forme de la prudence ou de la prévoyance ordinaires. » (p. 382)

concupiscence dont Éros dirige maintenant les mouvements. Par analogie avec les habitants modérés d'une cité tyrannique, la raison pourrait choisir ou bien d'approuver de son plein gré le bien poursuivi par Éros, ou bien de ne pas l'approuver, mais cela sous peine de châtiment. Si nul ne fait le mal de son plein gré, comment s'attendre à ce que la raison accepte de plein gré un mal ? Il est évident que la condition imposée à la raison dans cette alternative révèle plutôt qu'elle doit choisir entre deux maux, le gouvernement des mauvais plaisirs ou la punition infligée en cas d'insoumission. En vertu du fait qu'elle doit choisir mauvais plaisirs contre mauvais plaisirs, nous pouvons imaginer une raison qui met en balance les deux maux proposés par Éros et qui choisit après réflexion le mal le plus petit à long terme, même si peut-être plus douloureux momentanément. En effet, dans le cas où la raison ne peut pas poursuivre son bien spécifique, le bien en lui-même, la théorie de Socrate du *Protagoras* demeure applicable. Elle serait d'ailleurs applicable dans tous les gouvernements menés par la concupiscence, qui propose toujours un large choix de plaisirs et bannit complètement la raison pure. L'explication se trouve à notre avis dans le choix que la raison doit faire entre deux maux, en optant pour celui qui ne l'anéantit pas complètement ou qui peut lui permettre de se redresser contre ce gouvernement en regagnant sa position dominante.

La dynamique des rapports entre les trois parties de l'âme tyrannique, ainsi qu'à l'intérieur de la société, demeure conflictuelle même si le tyran, l'Éros, s'est efforcé d'éliminer petit à petit toute résistance de la part de la raison et du courage. L'individu peut tout de même se rendre compte de ses agissements mauvais et essayer à ce moment-là de repousser ses désirs non nécessaires. Ces désirs peuvent à leur tour riposter violemment en essayant de préserver leur statut dominant. Ce conflit est illustré en 567b-c, lorsque Platon décrit le moment où l'entourage d'un tyran se rend compte des crimes commis par ce dernier et discute de lui en secret. Dans ce cas, Platon dit que celui-ci est obligé, qu'il le veuille ou non, εἴτε βούλεται εἴτε μή (567c2), de faire la guerre à tous ceux qui complotent contre lui. Le tyran ou l'Éros est contraint d'agir contre ceux qui le contestent, contre ce qui est bon – contrairement aux médecins qui purgent le corps de l'élément plutôt pernicieux que bon (567c) – et il agit en contraignant à son tour la raison de le poursuivre, n'ayant en rien apporté une sorte de paix intérieure mais le conflit perpétuel. Car puisqu'il n'est pas fait pour gouverner,

selon la théorie politique platonicienne, sa domination ne peut s'exercer que par la contrainte et la violence envers les chefs légitimes qui pourraient le contester à tout moment. La raison ou les gens honnêtes de la cité ne demeurent pas indifférents, mais « le haïssent et le fuient » (568a). Cela nous fait penser à une personne accablée par de fortes passions, qui se déteste elle-même pour les tares qu'elle s'efforce de repousser, mais dont elle ne peut se défaire, à une personne en quelque sorte sous l'*akrasia*. Julia Annas a une théorie totalement opposée du tyran et critique de ce fait celle présentée par Platon. Selon elle,

> Le tyran, ou du moins celui qui a réussi et qu'admire Thrasymaque, est maître de lui-même, et parvient à atteindre ses fins - pas seulement de petites fins mesquines, mais la fin ultime qui consiste à régner sur les hommes et les autres cités.[296]

Nous venons de tirer suffisamment de détails du texte platonicien pour pouvoir démontrer que Platon n'ignore pas cette opinion, en effet, mais s'efforce d'en exposer la fausseté et de démontrer que le tyran n'est point maître de lui-même, puisque la concupiscence dirigée par Éros n'arrive pas à soumettre la raison, si ce n'est par la contrainte, et que cette contrainte, perpétuelle, démontre l'instabilité du gouvernement tyrannique, le tyran étant pour toujours aux aguets contre toute révolte de la part de la raison.

On remarque en 568e une autre tentative de révolte contre cet état de l'âme, lorsque Socrate raconte comment le peuple, en sa qualité de père qui a donné naissance au tyran, « se fâche et proclame qu'il n'est pas juste », ἀγανακτῇ τε καὶ λέγῃ ὁ δῆμος ὅτι οὔτε δίκαιον (568e7-8), qu'il n'a pas respecté ses premières intentions qui étaient de simplement le délivrer des riches et rien de plus, ce qui illustre les remords que cette âme pourrait éprouver après avoir laissé sa partie appétitive la gouverner. C'est une preuve que cette âme n'a pas voulu laisser cette partie devenir tyran, mais qu'il y a eu d'autres motifs, plus insignifiants, qui ont pourtant conduit à cet état mauvais malgré soi. Dans ces conditions de remords, le peuple, comprenant sa sottise (569b), ordonne au tyran de quitter l'État, lui et son escorte (569a). Le tyran, la partie concupiscible, ne cédera pas et essayera de « violenter » l'âme, βιάζεσθαι (569b3), de la frapper, τύπτειν (569b), en commettant « le parricide », Πατραλοίαν (569b6).

[296] ANNAS (1994), p. 383.

Ainsi, plutôt maître de lui-même, un État soumis à un tyran est tenu pour esclave, et l'âme tyrannique de même. En 576a déjà, Platon dit que les tyrans « sont toujours les maîtres ou les esclaves de quelqu'un d'autre », ἀεὶ δέ του δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες ἄλλῳ (576a5), par rapport à ceux qu'ils désirent avoir dans leur entourage ou dépouiller de leurs biens. Cela montre que l'âme du tyran est intempérante puisque esclave d'elle-même (cf. aussi 577c, d). Car le rapport de forces à l'intérieur de l'âme est tel que :

> Les parties de son âme qui étaient les plus respectables ne sont-elles pas sous la domination de la partie inférieure, la plus mauvaise, la plus démente ?
>
> καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη δουλεύειν, ἅπερ ἦν ἐπιεικέστατα, μικρὸν δὲ καὶ τὸ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον δεσπόζειν; (577d3-5)

Si cette âme est esclave d'elle-même, alors elle ne fait pas du tout ce qu'elle veut, ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ (577e1-2), mais elle agit « de force », βίᾳ (577e3), forcée justement par les passions multiples. De ce fait, elle sera pleine de regrets après coup. Il est évident que « le tyran gouverne mal son âme », ἀνὴρ ὃς ἂν κακῶς ἐν ἑαυτῷ πολιτευόμενος (579c4-5), qu'il est impuissant à se maîtriser lui-même, ἑαυτοῦ ὢν ἀκράτωρ[297] (579c7-8). Le terme ἀκράτωρ indique d'emblée que le tyran n'est pas maître, et il n'est pas question ici de la cité, mais ἑαυτοῦ, de lui-même. Sa raison ne serait pas à même de l'emporter sur ses plaisirs exacerbés, ce qui revient à dire que le tyran est intempérant. L'âme et la cité tyranniques sont aussi « injustes au plus haut point », ἀδίκους γε ὡς οἷόν τε μάλιστα (576a10). Si Platon avoue qu'elles sont injustes et qu'elles ne font pas ce qu'elles veulent, alors il est évident qu'il soutient en même temps qu'elles n'agissent pas de plein gré dans leurs entreprises. La conclusion qui nous intéresse vient en 579d, où Socrate et Glaucon admettent que dans une situation de subordination de la raison au principe de la concupiscence, le sujet est plutôt considéré comme esclave de lui-

[297] Et encore en 579c : ἀκράτορι ἑαυτοῦ, « incapable de se contrôler ». Étant donné que ce terme est appliqué ici au tyran qui mène un genre de vie totalement soumis aux plaisirs, il nous est impossible de parler dans ce cas d'*akrasia*, qui peut arriver seulement dans une âme où la raison est le principe dominant. C'est pourquoi nous pensons plutôt que le tyran est intempérant. Cf. aussi 461b : ἀκρατείας, que Georges Leroux traduit par « incapacité de se dominer ». Cet exemple surgit dans le contexte de la réorganisation idéale des mariages et des naissances et se réfère à l'incontinence de ceux qui ne respectent pas la loi sur la procréation et conçoivent des enfants avec des individus d'une autre classe. L'utilisation de ce terme dans ce contexte peut désigner une *akrasia*, en effet, mais aussi de l'intempérance. Comme l'exemple n'est pas exposé en détail dans le dialogue, il est difficile de discerner le genre d'homme qui commet ici l'*akrateia*.

même, ὁ τῷ ὄντι τύραννος τῷ ὄντι δοῦλος (579d9-10). Il est incapable de faire le bien, du moment qu'il est contraint de flatter les plus misérables, κόλαξ τῶν πονηροτάτων (579e1). Qui plus est, il est incapable de satisfaire ses propres désirs, τὰς ἐπιθυμίας οὐδ' ὁπωστιοῦν ἀποπιμπλάς (579e1-2), ce qui revient à dire que le tyran est tout simplement incapable d'agir et, de ce fait, un homme réellement pauvre, πένης τῇ ἀληθείᾳ φαίνεται (579e2-3), qui passe sa vie dans la frayeur, φόβου (579e4) et la douleur, ὀδυνῶν (579e5). Une telle âme, si elle n'est pas satisfaite, est en proie à « des souffrances et des angoisses insupportables », μεγάλαις ὠδῖσί τε καὶ ὀδύναις (574a3-4).

Ainsi que Platon le montrera par des calculs dans le Livre IX, l'homme tyrannique est celui qui s'éloigne le plus de l'homme royal et qui se laisse dominer par les pires désirs, de sorte que tous les autres désirs sont meilleurs que ceux-ci. Le tyran est celui qui a permis au tyran Éros de prendre les rênes de son âme et de manipuler chacune de ses actions (573d). Un tel homme ne produit pas des actions justes.

Vice ou akrasia*. Le point de vue du* Timée

Nous revenons sur le passage 86b-87b du *Timée* qui offre plusieurs indications non seulement sur la qualité de certains plaisirs dans la *République* (les désirs non nécessaires), mais aussi sur la modalité, *hekôn* ou *akôn*, des actions produites par le principe de la concupiscence. Platon y considère « les plaisirs et les douleurs qui présentent de l'excès », ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας (86b5-6) comme « les maladies les plus graves pour l'âme », τῶν νόσων μεγίστας […] τῇ ψυχῇ (86b6-7). Sont mauvais tout d'abord les plaisirs qui « présentent de l'excès », ὑπερβαλλούσας (86b6), qui se produisent à l'extrême, « hors de propos », ἀκαίρως (86c1), ou en abondance. L'effet qu'ils entraînent est une sorte de déséquilibre de l'âme qui se trouve, en raison de l'excès de plaisirs, en état de « déraison », ἄνοιαν (86b3) et « n'est plus en mesure de faire usage de sa faculté de raisonnement », λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός (86c3), elle n'arrive même plus à voir, ὁρᾶν (86c2) ou à entendre, ἀκούειν (86c2) comme il faut ὀρθὸν (86c2). L'homme qui s'empresse de donner libre cours aux plaisirs de toutes sortes, comme les hommes et les cités défectueuses que nous venons d'analyser, ou se laisse abattre par la douleur, devient « un forcené », λυττᾷ (86c2), « un insensé », ἐμμανὴς (87c7), et déraisonnable,

ἄφρονα (86d1). Ce déséquilibre, cet obscurcissement de la raison, Platon le considère comme une « maladie », νόσον […] ψυχῆς (86b3), plus précisément comme une « folie », μανίαν (86b4), reflétant par cela l'idée que l'individu qui en est atteint l'est malgré soi, puisqu'on ne devient pas malade autrement que par une malchance indépendante de soi, et, qui plus est, personne n'en est exempt, parce que cette maladie peut arriver à quiconque. Cet état qu'il appelle « folie », μανίαν (86b4), Platon le décrit comme naturel, mais pas inné ; il arrive à certaines gens « chez qui la substance séminale naît et coule en abondance dans la moelle, comme si c'était un arbre surchargé de fruits », τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ᾖ (86c), et qui par la suite se répand dans le corps à travers la liquidité de la moelle et à cause de la porosité des os. Platon s'efforce de donner dans le *Timée* une explication presque médicale de cet état de l'homme qui n'agit pas selon sa raison, parce qu'il ne la possède pas ou parce qu'il restreint violemment ses pouvoirs. Son but est clair et ne tarde pas à s'exprimer : cet homme n'est pas méchant de son plein gré.

En dehors du célèbre paradoxe socratique qu'il avance une nouvelle fois après sa *République*,

> Car personne n'est méchant de son plein gré, mais on devient méchant sous l'effet de quelque disposition maligne du corps, et par suite d'une éducation mal réglée.
>
> κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός […] (86d7-e2)

Platon se propose donc de réfuter le sens commun, la mentalité de ses congénères, selon lesquels cette situation est « regardée », encore une fois après le *Protagoras*, comme vicieuse, et cela de plein gré. Si l'on avait des doutes quant aux interprétations de l'opinion commune dans le *Protagoras*, Platon rapporte cette fois-ci clairement leur point de vue : ils font des reproches aux gens qui se laissent vaincre par les plaisirs parce qu'ils sont méchants de leur plein gré. Cela ne convient pas à Platon, qui trouve ces reproches « injustifiés », οὐκ ὀρθῶς (86d7), parce que ces gens sont affectés par des dérèglements tout à fait naturels et, qui plus est, par une mauvaise éducation. Même s'il a établi le désir en principe d'action, agir n'est pas le désir ultime de l'homme, qui reste toujours le Bien. Si l'on est vaincu par le désir, si l'on est méchant, comme cela arrive dans les gouvernements défectueux, on l'est malgré soi.

Charles Kahn nous met en garde sur le fait que Platon ne prend pas soin de distinguer l'*akrasia* du vice, ainsi que le fera Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, VII. Cette distinction consisterait en ceci :

> He takes it for granted that there is an important distinction to be drawn between *akrasia* and vice : the akratic person is one who knows an action to be morally bad but does it nevertheless because of passion (*pathos*), whereas the vicious person does not recognize what he does as bad (*NE* VII.I, 1145b12).[298]

La légende de Léontios raconte une situation évidente d'*akrasia*, et cela arrive en mainte occasion selon Platon, parce que les deux principes qui sont en conflit ouvert l'un contre l'autre se manifestent « contre la raison » et que le désir vainc malgré la raison. La situation décrite dans ce passage du *Timée* ne serait pas de l'*akrasia* parce que la cause de la méchanceté est ou bien une mauvaise disposition du corps ou bien une mauvaise éducation, situations dans lesquelles la raison fait défaut. Les gouvernements défectueux de l'âme ou de la cité représentent, à notre avis toujours, des situations de vice où la raison, anéantie d'avance, n'est pas impliquée dans le conflit, qui ne concerne la plupart du temps que les diverses espèces de plaisirs, modérés ou superflus. Ces situations décrivent le vice, tandis que chez Léontios, la raison n'est pas absente, elle est là et pourtant Léontios agit en dépit d'elle. Nous remarquons non sans stupéfaction que, dans le passage cité, Platon semble même ne plus reconnaître la possibilité de l'*akrasia* quand il dit :

> De même, presque tout ce que l'on tient pour une impuissance à maîtriser les plaisirs et pour un sujet de honte, comme si les vicieux l'étaient volontairement [*de leur plein gré*, trad. pers.], fait l'objet d'un reproche injustifié.
>
> Καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· (86d5-7)

Ce que ses congénères pourraient considérer comme ἡδονῶν ἀκράτεια, ne l'est en fait pas selon Platon, ce n'est qu'une situation où la raison est obscurcie non par un autre principe se trouvant dans l'âme, mais par une mauvaise disposition du corps et par suite d'une éducation défectueuse. Platon considère la mauvaise éducation ou l'ignorance comme une deuxième cause de cette maladie de l'âme qu'est la privation d'intelligence. C'est pourquoi il accorde une place importante dans sa philosophie à

[298] KAHN (1996), p. 253.

l'éducation et à l'acquisition du savoir. Ce qui est fait par ignorance l'est malgré soi, et cela serait un point commun avec la théorie de Socrate dans le *Protagoras*. Sauf que chez Platon, dans les dialogues de maturité, l'ignorance permet l'action de l'ἐπιθυμητικόν.

Hekôn *et* akôn *dans la* stasis *de l'âme*

Puisque nous avons posé que *l'agent poursuit le bien ou agit de son plein gré par l'âme entière*, nous devons maintenant décider si dans ces régimes et ces états de l'âme décrits dans les livres VIII et IX, où l'agent agit par la colère ou par la concupiscence, ces deux vouloirs arrivent à réorganiser l'âme de sorte qu'elle acquiesce tout entière aux biens que ceux-là poursuivent d'habitude de manière particulière et si l'agent agit par conséquent de son plein gré. En 562b, l'on apprend en effet que chacune de ces formes dégénérées de gouvernement et chaque restructuration du gouvernement de l'âme se propose un certain bien. Le bien qui sert à l'établissement de l'oligarchie, et à sa perte, c'est la richesse excessive, « l'insatiable convoitise du bien auquel on aspire, qui est d'être aussi riche que possible », ἀπληστίαν τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίγνεσθαι (555b9-10). Ce que la démocratie considère comme son bien suprême (562b), le plus beau de tous, κάλλιστον (562c1), c'est la liberté, et c'est le désir insatiable, ἀπληστία (562c) de ce bien qui produit la tyrannie. La colère et le désir arrivent-ils à élever au rang de bien suprême leurs biens particuliers de sorte que l'âme entière les poursuive comme s'ils lui appartenaient naturellement ? Sinon, quelles sortes de rapports s'établissent-ils entre les trois parties de l'âme lorsque la colère ou la concupiscence s'installent sur le trône de l'âme ? Deux formules sont à envisager : ou bien (1) les deux autres parties de l'âme « cèdent de plein gré », ἑκόντες ὑπείκωσιν (575d3) au principe dominant et poursuivent le bien spécifique de celui-ci, ou bien (2) elles sont forcées d'obéir au principe dominant et ne poursuivent le bien propre de celui-ci que par contrainte et donc malgré elles.

Pour répondre à ces questions, nous pouvons bien convenir ici que les actions produites par les deux autres parties de l'âme alors qu'elles gouvernent, selon toute vraisemblance, ne sont pas désirées par l'âme entière puisqu'elles atteignent des biens plus médiocres, moins significatifs que le bien auquel la raison, ainsi que la partie

correspondante dans l'État, peut conduire[299]. Même si l'agent possède trois ressorts, lorsque ce n'est pas la raison qui, d'un commun accord avec les deux autres, produit l'action, alors l'agent ne fait pas ce qu'il veut, ainsi que Platon le soutient en 577d-e. Nous apprenons en 548b7-8 que ces caractères corrompus « ont été élévés sous le régime, non de la persuasion, mais de la force », οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι, et cette affirmation nous fournit un indice suffisant pour considérer qu'ils n'ont pas consenti à leur situation, mais y ont été forcés[300].

Cette analyse nous a aidée implicitement à déterminer la nature des actions produites malgré soi et à préciser le sens de *akôn*. Nous devinons facilement qu'une action malgré soi est produite par l'âme quand elle n'agit pas d'un commun accord entre ses trois principes et l'analyse de ces deux Livres nous a fourni les détails exigés quant aux rapports entre ces principes lorsqu'ils ne désirent pas de commun accord ce que la raison prescrit.

La dynamique des rapports entre les trois parties de l'âme est violente si la raison ne commande pas. Si elle est violente, c'est parce que l'âme entière ne consent pas à être commandée par la colère ou le désir. La raison est la seule à pouvoir amener l'âme à poursuivre le vrai bien.

LA POSITION DE GLAUCON : « L'ON PRATIQUE LA JUSTICE MALGRÉ SOI »

La nouvelle approche platonicienne de l'action s'impose tellement dans la *République* qu'on la trouve même dans l'exposition de doctrines étrangères mises à l'étude dans le dialogue. Dans cette perspective, il est intéressant d'analyser la position de Glaucon, qui s'adapte à la théorie de l'action que Platon introduira seulement dans le Livre IV et qui, en outre, donne une réponse précoce à la question

[299] IRWIN (1985) considère que les âmes corrompues poursuivent leurs biens sous le contrôle de la raison, qui déciderait des moyens à employer pour poursuivre ces buts (p. 227-234). Ce n'est pas l'avis de KAHN (1987) ni de COOPER (1991), qui considèrent que la raison est, dans ces dispositions corrompues, plutôt esclave des deux autres principes de l'âme. Selon COOPER (1991) : « That is what it means for reason to be enslaved. » (p. 88)

[300] Selon COOPER (1991), l'oligarque « étant dominé par l'appétit, il force les autres parties de son âme à vouloir et à n'éprouver que la satisfaction de seconder cet effort. » (n. 13, p. 530)

principale posée par la *République* : est-ce la justice ou l'injustice que l'on fait de son plein gré ? Autrement dit, de quel côté se trouve le bien ?

L'examen des passages 359b-366d de la République

Que ceux qui pratiquent la justice le fassent malgré eux et par impuissance à commettre l'injustice […]

῾Ως δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι […] (359b6-7)

Si nous examinons attentivement l'action de tels individus de pratiquer la justice, nous remarquons surtout qu'ils l'accomplissent ἄκοντες (359b6), malgré eux. Glaucon laisse entendre qu'ils pratiqueraient la justice, sans pour autant être totalement en paix avec leur propre décision. Et d'ailleurs il n'est pas seul à penser que οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκαζόμενος, « personne n'est juste de son plein gré, mais en y étant contraint » (360c6). Adimante reprend la formule de Glaucon en 366d1 : τῶν γε ἄλλων οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, « il ne se trouve personne parmi les autres qui soit juste de son plein gré ». Glaucon énonce à première vue la proposition inverse à la maxime socratique, en d'autres mots il affirme que nul ne fait le bien de plein gré. Avant une telle conclusion, il faut évidemment prêter attention à la valeur morale accordée à l'action de pratiquer la justice (c'est le débat principal du dialogue). Deux interprétations de la théorie de Glaucon sont possibles, en fonction de la valeur morale quecelui-ci attribue à la justice. Dans la première, si la justice est selon lui un bien, Glaucon indique que l'on pratique le bien malgré soi et que ce que l'on veut en réalité, c'est le mal, en l'espèce l'injustice. Il est difficile de croire à cette inférence, d'autant que Glaucon ne la formule pas expressément.

La deuxième interprétation part de la prémisse que la justice est pour Glaucon un mal et que ce que l'on pratique malgré soi est toujours le mal, dans la vision de Glaucon aussi. Cette interprétation plus pertinente rejoint la maxime socratique, dont elle démontre en quelque sorte l'universalité. Si on retient la deuxième explication, la différence entre Socrate et Glaucon tient uniquement dans l'identification du bien suprême à poursuivre. Identifier ce bien permettrait de savoir quelle signification Glaucon attribue à ἑκών et à ἄκων. Il est évident à la première lecture de la *République* que l'injustice est un bien et la justice un moindre bien selon Glaucon. Le texte nous

invite aussi à juger de l'importance de ces deux termes dans le bon accomplissement d'une action et, surtout, de la qualité que ces termes de sens opposé accordent à tout acte. Le consentement de l'individu qui devrait devancer l'acte qu'il va accomplir ne semble apparemment pas considéré comme indispensable à l'accomplissement d'une action qui peut se réaliser impeccablement ἑκών ou ἄκων, de la même manière que les philosophes seront contraints à gouverner sans risque d'action irréfléchie et mauvaise (cf. *République*, 345d, 519c). Dans ce passage, l'individu ne veut pas principalement pratiquer la justice, il voudrait échapper à cette contrainte s'il le pouvait, mais il la pratique quand même et la cité en tire parti. Le cas des esclaves dans la cité réelle est l'exemple le plus clair que les Grecs jugeaient qu'une action accomplie malgré soi n'est pas moins bonne qu'une action faite de plein gré[301].

Il va de soi que la société ne fonctionne pas selon les principes de Glaucon et que ceux qui les appliquent passent pour des tyrans, des frelons, etc. La plupart des gens les considèrent pourtant comme naturels et pensent que la société devrait agir en fonction d'eux, à savoir selon la nature. Il importe dès lors de préciser ce qui contraint les individus à agir contre leurs principes et à pratiquer la justice malgré eux, dans le passage cité. Glaucon ne dit pas qu'ils sont contraints par quelque force extérieure supérieure, mais qu'ils agissent ainsi par manque de « puissance » de leur part de faire ce qu'ils aimeraient faire, à savoir pratiquer l'injustice, ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν (359b6). Résumons le mécanisme de l'action d'un tel individu :

1. On voit bien que cet individu veut plutôt pratiquer l'injustice, ἀδικεῖν.
2. Il est dans la situation où la capacité d'accomplir cette action fait défaut, ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν, il lui manque les moyens de toute évidence.
3. En sorte qu'il finit par ne pas pratiquer l'injustice.

Le manque de puissance de pratiquer l'injustice permet à son tour deux interprétations. Dans un premier temps, nous pouvons facilement penser que ce désir d'injustice provient de la partie inférieure de l'âme, celle qui poursuit l'accumulation des richesses et convoite la plus grande part du trésor public. Glaucon penserait ainsi, comme Calliclès d'ailleurs, que nous devons laisser libre cours à nos passions

[301] Les philosophes seront-ils réellement contraints à gouverner ou un acquiescement va-t-il les pousser à gouverner, par peur que la cité ne soit mal gouvernée par d'autres ?

motivées par la concupiscence. Lorsque le désir d'injustice est maîtrisé par la raison, celle-ci envoie l'âme sur un autre chemin que celui qui est naturel, celui de la concupiscence. Selon ce schéma, la concupiscence doit dominer dans l'âme et l'âme ne doit pas se soumettre à la raison, dont le gouvernement le cas échéant ne serait pas naturel. Cette interprétation tient compte de la tripartition de l'âme telle que conçue par Platon lui-même, sauf qu'elle défend le gouvernement de la concupiscence, et nous peinons à croire que Glaucon et Thrasymaque la respectent. Ils peuvent évidemment se référer à une bipartition de l'âme entre science et plaisirs, prendre en compte des concepts comme « maître de soi-même », etc., et soutenir, contrairement à l'opinion commune, que l'individu serait maître de lui-même lorsque ce sont ses plaisirs qui maîtrisent sa raison ! Il nous semble pertinent qu'un personnage comme Calliclès, spécialement conçu par Platon pour exprimer ses thèses contraires, l'exprime, mais la théorie de Glaucon doit comporter une autre signification.

Selon nous, si l'injustice est un bien, l'on peut exiger qu'elle soit poursuivie à travers une science spécifique. Si nous appliquons notre schéma du mécanisme de l'action, il en résulte en effet que si ces gens manquent de « puissance » d'agir, c'est parce qu'ils manquent de science, plus précisément celle de pratiquer l'injustice. Mais il n'existe pas de science de l'injustice, à moins de prôner les lois naturelles comme justes. C'est ce que Glaucon et Thrasymaque entreprennent à travers la *République*. Leur position nous semble différer de celle de Calliclès en ce qu'ils cherchent une justification théorique des soi-disant lois naturelles. Ils cherchent à transformer ce que l'on appelle communément injustice en une justice selon la nature considérée en elle-même comme une science et un bien.

Exemple fonctionnel correspondant à la description de Glaucon

Nous expliquerons le dispositif de Glaucon en l'appliquant à l'exemple du médecin et de certaines actions qui lui sont propres, et cela dans le but de vérifier s'il s'applique, en principe, à toutes les actions humaines ou s'il porte uniquement sur les agissements qui sont à l'origine du contrat social d'après Glaucon.

Il faut noter que la contraposition ici proposée afin de schématiser le discours de Glaucon (357a-362c) et, à partir de là, notre exemple du médecin, n'évalue pas les

effets d'une action, mais les moyens d'action de l'agent et que de ce fait, elle nous semble fonctionner d'une manière déductive mais sans résoudre certaines situations. Il s'agit surtout de caractériser les actions dans le choix préalable, dans la délibération, sans tenir compte du succès ou de l'échec de l'action bien précise qui va procéder du choix. Il va de soi cependant que les perspectives générales de succès ou d'échec d'une action du genre envisagé s'inscrivent dans cette délibération. Platon s'est beaucoup intéressé au demeurant à la disposition des actions à réussir systématiquement ou non. C'est un grand thème socratico-platonicien[302].

Le dispositif :

Symboles : pour « a », un certain agent ; pour « F », « G », une certaine action.

Premièrement, l'agent *a* préfère faire F plutôt que G.

Selon la description de Glaucon, sous F, on a : jouir de la vie, jouir des autres, posséder un maximum, etc. Sous G : renoncer à jouir de la vie, renoncer à jouir des autres, partager les possessions, etc. Sous *a* : l'homme dans son état de nature.

L'homme dans son état de nature préfère jouir de la vie et posséder un maximum.

Si l'on applique ce dispositif à l'exemple du médecin, qui agit selon une science, celui-ci préfère faire F : « sauver la vie de son patient » plutôt que G : « renoncer à sauver la vie de son patient », autrement dit l'abandonner à la mort ; avec cette réserve que le patient pourrait survivre « par miracle », mais cela ne dépend pas des préférences du médecin.

Deuxièmement, l'agent *a*, pour pouvoir faire F, doit trouver réalisées les circonstances C.

[302] Voir par exemple *Rép*. I, 339 b.

Dans les C, Glaucon énumère : être assez fort soi-même, ne pas se trouver confronté à d'autres aussi forts que lui, etc.

L'homme dans son état de nature, pour pouvoir jouir de la vie et posséder un maximum, doit être assez fort soi-même, ne pas se trouver confronté à d'autres aussi forts que lui, etc.

Si l'on applique ce dispositif à l'exemple du médecin, pour pouvoir faire F, le médecin doit trouver réalisées les circonstances C : être habile, compétent, savoir appliquer son savoir, avoir les bons outils, arriver au bon moment, identifier la pathologie, etc.

Du coup, on a : (S) si *a* fait F, alors C :

(S) Si l'homme dans son état de nature s'engage dans la conduite de chercher à jouir de la vie, alors C : il a été assez fort soi-même et il ne s'est pas trouvé confronté à d'autres aussi forts que lui.

Si d'autre part le médecin s'engage dans la conduite de chercher à sauver la vie de son patient, alors C : il a été très habile, il est arrivé au bon moment, il était bien équipé, etc.[303]

Si l'on a (S), alors on a aussi immédiatement la contraposée de (S) : si non-C, alors *a* ne fait pas F (mais en revanche, disons : G). La proposition contraposée est logiquement équivalente à la proposition initiale.

Si l'homme dans son état de nature s'est trouvé confronté à d'autres plus forts que lui, alors il renonce à jouir de la vie et à posséder un maximum.

Si le médecin n'est pas compétent, n'arrive pas au bon moment, n'a pas les bons outils, etc., alors il ne s'engage pas dans la conduite de chercher à sauver la vie de son patient.

[303] Il n'y a pas ici de conséquence de l'action de sauver le patient, mais les moyens d'action du médecin !

Dans l'exemple du médecin, tout cela ne doit pas se produire très souvent : selon nous, il ne devrait pas « préférer » faire F s'il ne trouve pas réalisées les circonstances C ! Nous voulons dire par là qu'il ne doit pas vouloir faire F s'il n'est pas médecin (même si c'est sa préférence). Il en serait quitte pour faire quelque chose malgré soi.

Jusque-là, la contraposition fonctionne, l'homme dans son état de nature renonce à posséder un maximum, etc. Plus précisément, selon Glaucon, l'être humain ne pratique pas l'injustice, faute de moyens, tout comme le médecin ne pratique pas son art faute de science et de pratique.

Que pouvons-nous dire de l'action G ? Est-elle équivalente à non-F (est-elle le contraire de F) ? C'est-à-dire, l'action « il renonce à jouir de la vie » est-elle équivalente à l'action « alors l'homme naturel ne jouit pas de la vie », ou est-ce une autre action, parce que non-F est une action qui n'a pas réussi, tandis que G semble une action en elle-même avec une autre intentionnalité ? Dans l'exemple du médecin, le fait de « renoncer à sauver la vie de son patient » ne nous semble pas compatible avec non-F. D'ailleurs, la différence est nette dans le domaine de la justice... Pour ce qui est de *a* qui ne jouit pas de la vie, le fait de ne pas réussir à faire F n'est pas compatible avec G, le fait d'y renoncer. La différence est que l'action G semble faite de plein gré, l'action non-F malgré soi.

Analyse du dispositif de Glaucon

Glaucon a exprimé les raisons[304] pour lesquelles les individus ont consenti à la justice dans les passages 358e et 359a-b. L'on sait que, selon Glaucon, le bien que tout homme doit poursuivre est de commettre l'injustice. Si l'homme subit une injustice, il lui arrive en revanche quelque chose de mal, un mal plus grand que le bien qu'il atteindrait en la commettant, ce qui représente donc le contraire de la théorie

[304] Il est question ici d'un calcul rationnel, avec une hiérarchisation des options. Le passage rappelle effectivement « l'art de la mesure » du *Protagoras* : pouvons-nous en déduire que, selon Glaucon, les citoyens ont mis dans la balance, d'un côté, les plaisirs et de l'autre, les déplaisirs, résultant d'abord de la pratique de la justice et ensuite de la pratique de l'injustice, que leur « science de la mesure » a décidé de la justice, mais qu'ils regrettent de ne pas avoir pu goûter à l'injustice ?

socratique. Pour ne plus subir l'injustice, les hommes les plus faibles, qui n'étaient pas capables de commettre l'injustice, ont rassemblé leurs pouvoirs contre les plus forts, qui en étaient en revanche capables, et ont établi la justice. Celle-ci est donc uniquement le résultat d'une conjoncture malheureuse pour ceux qui n'ont pas la force de se réjouir des biens les plus hauts de l'injustice et qui ne veulent plus subir des injustices de la part des plus forts. Il nous semble important de noter que la raison pour laquelle les individus – qui ont le désir véritablement humain selon Glaucon de commettre l'injustice – peuvent choisir de pratiquer la justice, peut découler de la prémisse que les êtres humains ne veulent pas subir l'injustice. En tout cas, en choisissant d'être justes, ils doivent avoir préalablement consenti à cette autre action, ce qui veut dire, dans ce cas-là, que ces citoyens pratiquent la justice de leur plein gré.

Sauf que Glaucon affirme que l'on pratique la justice malgré soi et utilise de ce fait le terme ἄκων. Selon nous. il faut regarder cette situation ainsi : F et G dans le cas de l'homme dans son état de nature (dispositif de Glaucon) ne représentent pas de simples actions, mais des genres de vie. Il est impossible d'essayer seulement et de rater surtout ; ou bien on adopte un mode de vie ou bien pas. Qui plus est, adopter un mode de vie nous concerne personnellement, tandis que l'art du médecin répond aux besoins de l'autre que soi-même. C'est dans ces conditions, à notre avis, que « ne pas faire F » équivaut à « renoncer à faire F » pour l'homme dans son état de nature.

C'est de cette manière que « choisir de pratiquer la justice » s'immisce dans la solution G et est équivalent à non-F, « ne pas pouvoir pratiquer l'injustice ». Il y a un élément d'analyse dont il faut tenir compte : la justice, chez Glaucon, a un caractère négatif, avec les abstentions : ne pas voler, ne pas tuer, ne pas commettre d'adultère, etc. Au vu de notre analyse, que cette activité de pratiquer la justice fasse partie de la solution G est très plausible.

Cela se passe très souvent, peut-être toujours : nous préférerions faire F ; pour que nous puissions faire F, il faudrait que certaines circonstances C soient réunies ; ces circonstances C ne sont hélas pas réunies ; du coup, nous faisons G, qui n'est pas en haut de nos préférences et que nous accomplissons de ce fait malgré nous.

Même si nous avons essayé d'appliquer le dispositif de Glaucon à la médecine, il ne nous semble pas tout à fait pertinent pour les arts. Il y a une différence notable

entre l'exemple du médecin et le cas de l'être humain incapable de commettre l'injustice et qui renonce à jouir de la vie. Le médecin veut sauver la vie de son patient en vertu de son art, tandis que l'être humain veut pratiquer l'injustice de par sa nature même (selon Thrasymaque, Glaucon, etc.). Le médecin ne permet pas la variante G, sinon ce n'est pas un médecin, par contre non-F peut lui arriver. De même pour tout autre métier. Tandis que l'être humain, dans son élan humain, peut envisager une action de type G. C'est le dispositif de Glaucon. Cette position G est propre à Glaucon et à sa théorie du contrat social.

Selon Thrasymaque, par contre, dans sa réponse en 340c et suiv., le plus fort est comparable au médecin et risque de ne plus être un homme véritable s'il se trompe... Thrasymaque compare son homme le plus fort aux artisans pour qu'il n'ait pas droit à la fuite ou à l'erreur. Il n'y a pas d'option G pour le plus fort sans se détruire soi-même et s'il s'autodétruit, s'il n'est plus le même, alors il ne préférera plus la même chose qu'avant, ce qui veut dire qu'une autre option pourra être de plein gré vu qu'elle satisfera une autre préférence.

Enfin, pour ce qui concerne la modalité de l'action, une action G ne peut pas être *akôn* pour un médecin, ni pour Thrasymaque, seulement pour Glaucon. Il faut séparer ici la pensée de Glaucon de celle de Thrasymaque.

Hekôn *et* akôn *selon le dispositif de Glaucon*

Platon/Glaucon décide d'utiliser les adjectifs ἑκών et ἄκων pour les modalités d'action distinctes selon lesquelles, respectivement :

(1) *a* fait F (*a* se trouvant en mesure de le faire)

Exemple : le médecin s'engage de plein gré dans la conduite de chercher à sauver la vie de son patient (*a* se trouvant en mesure de le faire : il est habile, compétent, il sait appliquer son savoir, les bons outils, arrive au bon moment, déniche la pathologie, etc.)

(2) *a* fait G (*a* « en étant rendu » à cette solution, vu la non-réalisation des circonstances C)

Exemple : le médecin ne s'engage pas malgré soi dans la conduite de chercher à sauver la vie de son patient (parce qu'il n'est pas compétent, n'est pas arrivé au bon moment, n'a pas les bons outils, etc.)

Nous comprenons que « ne pas sauver la vie de son patient », dans l'exemple du médecin, est une action ἄκων, mais il nous semble que nous ne devons pas considérer la nature de la relation entre ἄκων et G « il renonce à sauver la vie de son patient » sous l'angle de la relation entre une action et son éventuelle modalité.

Platon/Glaucon dit aussi que dans le cas (2), *a* est « forcé » de faire G (application de l'idée d'*ananké*[305]).

Pour mieux comprendre l'utilisation du terme ἄκων à propos de l'exercice de la justice et rendre compte de cette contrainte à laquelle les individus sont soumis, il convient de signaler la raison, exprimée en 358c, pour laquelle tant de gens pratiquent la justice même si c'est malgré eux.

> En second lieu, je montrerai que tous ceux qui en font l'objet de leur occupation le font malgré eux et parce qu'ils y sont contraints, et non pas parce qu'elle est un bien.
>
> δεύτερον δὲ ὅτι πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν […] (358c2-4)

Le passage 359b répète l'idée exprimée en 358c. En dehors du fait qu'il est possible qu'elle soit tout de même consentie (nous venons de le montrer), il est dit de l'action juste qu'elle est nécessaire : ὡς ἀναγκαῖον (358c3-4). L'idée de nécessité introduit un nouvel élément pour comprendre l'action de l'individu qui souhaite plutôt commettre l'injustice mais qui finit par pratiquer la justice. Elle laisse entrevoir que même si l'individu, incapable de satisfaire son désir d'iniquité, décidait à la fois d'éviter tout recours à des activités conformes à la justice dont il n'a pas envie, la nécessité l'en empêcherait. Cet individu a en face de lui la nécessité qui veut qu'il exerce la justice et qui se montre imbattable !

[305] On pourrait faire remarquer que quand on est contraint d'agir ainsi, on a quand même choisi de faire ce qu'on est « contraint » de faire.

1. Il est nécessaire que l'individu pratique la justice. C'est ce que la nécessité, et non l'individu, veut.
2. La nécessité force l'individu par toutes sortes de moyens à pratiquer la justice.
3. L'individu finit par pratiquer la justice malgré soi.

Pour saisir l'acception du terme ἄκων, il faut regarder les moyens de contrainte : si l'individu demeure convaincu de la nécessité de la justice, son action peut s'accomplir de plein gré. Soulignons que l'incapacité de faire injustice aux autres doit être comprise dans un sens absolu, sinon n'importe quel individu serait capable de commettre une injustice. Mais là encore, il se soumettrait à la nécessité de la justice à travers l'application des lois et la punition encourue, ce qui ne veut pas dire avoir le pouvoir d'être véritablement injuste selon Glaucon.

On peut se demander si l'incapacité de faire injustice aux autres ne découle pas de ce rapport de forces, mais le discours de Glaucon semble laisser entendre que les hommes ne peuvent pas commettre l'injustice tous en même temps, ce qui revient à dire qu'elle sort des limites du possible.

Et même si, d'une manière exceptionnelle, il arrivait à l'individu d'être capable de commettre des actes d'injustice et de le vouloir absolument (ce qui n'est pas le cas pour la plupart des hommes, à part l'individu peu ordinaire, « qui est réellement un homme » (359b) selon Glaucon et qui prend le dessus sur ses semblables), la nécessité l'empêcherait aussi d'être injuste d'une manière visible. Il devrait faire semblant d'être juste, tel un tyran. Car

> L'injustice ultime, c'est, en effet, de paraître juste tout en ne l'étant pas.
>
> ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα (361a4).

En effet, nos propres conclusions ne correspondent pas avec tout le discours tenu par Glaucon : une fois de plus, il ressort que ce n'est pas par impuissance d'être injustes, mais par contrainte que les individus, en fin de compte, deviennent justes. Cette action ne correspond pas à ce que l'homme veut de par sa nature selon les adeptes d'une telle théorie, en l'espèce Glaucon. L'usage de ἄκων par Glaucon reste tout de même surprenant. Il faut partir de l'idée que le contraste entre les situations (1) et (2) est de toute façon, en général, intéressant et utile dans la description de l'action

humaine. Ensuite, il faut s'étonner que Platon ait utilisé ici son vocabulaire du ἑκών et ἄκων et du *anankaion* de cette façon spécifique (ce vocabulaire étant affecté à d'autres contrastes dans d'autres contextes de discussion de l'action humaine). Il a exporté en quelque sorte son nouvel instrument d'analyse vers le système décrit par Glaucon.

Tableau des possibilités de vie

	Commettre l'injustice	Ne pas commettre l'injustice
Ne pas subir l'injustice	A. La meilleure vie selon ce que rapporte Glaucon	B. Le « contrat social »
Subir l'injustice	C. Une vie chaotique	D. Le désastre

A serait mieux que B si seulement on pouvait (mais on ne peut pas !). B est mieux que C et D. Donc on choisit B. Le contrat social est ce qu'on peut avoir de mieux.

CHAPITRE V

LA NOTION FORTE DE SCIENCE

Les deux positions qui se confrontent dans la *République* (Socrate vs Thrasymaque, Glaucon) prennent en compte la qualité de ressort des actions humaines accordée dorénavant à la concupiscence. La position de Platon se fonde sur deux notions principales, la science comme ressort dominant par lequel on aboutit au Bien et à une vie heureuse, et l'*enkrateia* qui exprime la force de cette science par rapport aux autres ressorts : on est maître de soi quand la science nous guide, non quand on se trouve en proie aux plaisirs. Dans la *République*, Platon conçoit un « régime » où la science domine les deux autres ressorts avec leur accord et « maîtrise » ainsi leurs éventuels conflits. Pour ce faire, il met en œuvre une notion forte de science – et des opinions droites pour ceux qui n'arrivent pas à accéder aux Idées.

Nous traiterons dans ce chapitre et les suivants de la fonction des vertus que Platon décrit dans le Livre IV de la *République* et qui représentent, comme nous l'avons mis en évidence dans le chapitre « Le rapport tridimensionnel avec le bien poursuivi », les diverses combinaisons des trois principes de l'âme, par lesquelles l'agent agit de plein gré ou *akôn*. Nous analyserons les mécanismes de l'action des trois classes de la cité idéale en même temps que des trois parties de l'âme vertueuse et verrons comment la colère et la concupiscence suivent le chemin tracé par la raison en acquérant une sorte d'opinion vraie qui les rend respectivement vertueuses, courageuses et tempérantes. Dans le chapitre sur le courage et la tempérance, la question essentielle sera donc de savoir comment Platon pense inculquer la science aux parties de la cité et de l'âme qui n'en sont pas naturellement pourvues.

Dans le Livre IV, après avoir établi les lois qui assurent la subsistance de la cité idéale, Platon espère y trouver la justice pour atteindre son objectif. Il pose d'emblée les quatre vertus cardinales de la cité : sagesse, courage, tempérance et justice, et se propose principalement de les faire connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes et d'indiquer l'endroit où elles se trouvent dans la cité. Telle qu'établie au cours des Livres précédents, la cité parfaite sera composée de trois classes, les producteurs, les

guerriers et les gouvernants, qui ont chacune une fonction différente, mais contribuent conjointement à la bonne marche de l'ensemble du corps civique. Les vertus sont attribuées aux parties correspondantes de la cité, ainsi la sagesse (428b-429a) au corps des magistrats, qui possède en propre le savoir politique « en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière, mais au sujet de l'ensemble de la cité » (428d).

LA SCIENCE FORTE EST UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR L'HOMME

L'analogie de la Ligne

Nous entamons à présent le sujet le plus sensible de notre étude, la science, la vertu de la partie raisonnable de l'âme. À ce stade, il est reconnu que c'est de la science que proviennent nos bonnes actions, nos actions réussies, nos actions les plus nobles, en un mot les actions que nous voulons faire. C'est pourquoi nous devons étudier le contenu nouveau dont Platon la pourvoit dans ses dialogues de maturité et son rôle précis dans la production d'une action en vue de laquelle concourent, cette fois, trois ressorts.

Nous présenterons dans un premier temps la manière dont l'auteur de la *République* l'envisage, qui diffère de celle du Socrate du *Protagoras*, ce qui influence peut-être ses propriétés. Nous devons aussi tenir compte de la présence dans la *République* de plusieurs degrés de cette science, en fonction des acquisitions de chaque individu en particulier ou d'une hiérarchie bien établie des sciences, dont chacune englobe les connaissances d'une science plus médiocre, sur une échelle montante jusqu'à la plus haute des sciences, la dialectique. L'existence de plusieurs types de science (Platon dresse des listes chaque fois que l'occasion se présente) joue peut-être le rôle de nous avertir qu'il faut estimer la qualité de la science avant de prendre position sur l'acte accompli et plus particulièrement sur la présence du phénomène de l'*akrasia* ou de quelque autre forme de vice.

L'analogie de la Ligne est une de ces classifications des sciences, établie selon le critère de l'approche de la vérité. À la fin du Livre VI, dans la description de l'éducation des gardiens philosophes, Platon se sert de cette analogie pour placer ce qu'il considère comme la plus haute des sciences, la dialectique. Il demande à Glaucon d'imaginer une Ligne sur laquelle il doit délimiter deux parties : la première représente le visible et la deuxième l'intelligible. Chaque partie se subdivise en deux en fonction du degré de vérité ou de fausseté des choses. Ainsi, dans le visible, il y a d'abord le segment des images des choses appartenant à ce monde puis celui des choses effectives de ce monde, les êtres vivants, les plantes et les objets fabriqués par l'homme (510a). Du point de vue de la connaissance, ces deux premiers segments représentent le domaine de l'opinion, l'âme humaine n'étant invitée à connaître que les apparences déformées et éphémères des choses, les choses matérielles étant elles-mêmes à leur tour, comme Platon l'explique ensuite, des images des réalités intelligibles qui ne sont pas aptes à incarner toute la vérité des Formes.

Dans la deuxième partie de la Ligne, celle qui esquisse le monde intelligible, Glaucon doit de nouveau imaginer deux segments sur lesquels il doit placer deux sortes de réalités transcendantes associées à deux méthodes de recherche et d'acquisition de la connaissance qui englobent les sciences qui se servent de la méthode adéquate. Ainsi, le premier segment est celui des principes hypothétiques et ce sont les mathématiques en l'espèce qui émettent des démonstrations à partir de ces principes, selon une méthode discursive. Le deuxième segment est celui des Idées et c'est uniquement la dialectique qui permet l'incursion dans le monde des Idées et leur « contemplation », *théoria*, selon le concept platonicien qui indique leur appréhension ou leur connaissance. La deuxième partie de la Ligne correspond évidemment à la science, *épistémé*.

Si nous avons abordé la discussion par cette analogie, c'est pour souligner l'existence dans la *République* de deux attitudes cognitives, l'opinion et la science, contrairement au *Protagoras*, où il n'existe que « la science » et où toute opinion (au sens de la *République*) compte comme « science ». La formulation de l'*akrasia* dans le *Protagoras* utilisait indistinctement les concepts de science (352d) ou d'opinion (358c) pour parler de ce que l'agent sait. Dans la *République*, la différence tracée entre l'opinion et la science influence l'analyse du phénomène de l'*akrasia*, qui se passerait

sous les conditions d'une connaissance du bien qui n'a pas été menée jusqu'au bout de ses possibilités de contempler l'essence la plus pure des choses, à savoir les Idées. Dans la *République*, Platon véhicule plus particulièrement un concept de science qui n'existait pas encore dans le *Protagoras*, une sorte de science « divine », comme nous le verrons dans le passage 518d-519a du Livre VII, contrairement à la science mesure des plaisirs et des peines qui opérait dans le *Protagoras* ou à divers semblants de science, parmi lesquels, en guise d'exemple, la rhétorique. Dans la *République*, c'est seulement cette science – que nous appellerons « forte », par opposition au concept de science « faible » que nous avons utilisé concernant le *Protagoras* et que nous rencontrons aussi dans la *République* – qui ne supporte pas d'être « vaincue par le désir »[306]. Si l'homme s'exerce à la dialectique, il risque très peu de se laisser vaincre par le plaisir.

La science forte suffit à produire le bien hekôn

La nouvelle conception de la science spécifiquement platonicienne implique une autre problématique, celle de déterminer si cette science est suffisante pour que les actions soient produites *hekôn*, donc si *hekôn* pourrait se ramener à « sciemment », comme dans le *Protagoras*, ou si elle a besoin de l'accord des deux autres parties de l'âme pour produire une action de plein gré. Nous sommes ainsi obligée d'analyser les rapports entre cette science et les autres vertus, parce que nous sommes consciente que l'âme se compose maintenant de trois mouvements distincts qui possèdent leurs vertus spécifiques[307] et qu'il serait naturel que la raison, même pourvue de cette science forte, soit amenée à composer avec les autres ressorts dans la production d'une action. Nous avons déjà posé, dans le deuxième chapitre de cette partie, qu'on agit *hekôn* quand on agit par le ressort qui vise le bien et est capable de

[306] Paradoxalement, dans le *Protagoras*, la notion faible de science ne permet pas l'*akrasia*. Dans la *République*, c'est par contre la notion forte de science qui empêche l'*akrasia* de se produire, et des sciences faibles, qui visent à des opinions vraies, peuvent faire que l'agent se laisse vaincre par le désir. Selon MACÉ (2007), nous ne pouvons pas nous permettre de confondre l'opinion, « ce que les gens croient savoir sur le bien et le mal » (passage 47) et ce que nous appelons « la science forte » ou « le type de savoir vertueux susceptible de prouver sa puissance » (passage 47). « Il est plus probable que ce savoir n'en soit pas un, et que seul celui qui fonde l'ordonnancement de l'âme soit un tel savoir, grâce auquel en effet on ne saurait jamais être vaincu par le plaisir. » (passage 47)

[307] Conformément au principe énoncé en 436b-c par rapport aux effets contraires : « Par conséquent, si nous devions trouver que cela se produit dans ces choses, nous saurons alors qu'il ne s'agit pas d'un principe identique, mais bien d'une pluralité de principes. »

le réaliser, sans risque de se tromper, parce que, dans la *République* aussi, « nul ne fait le mal de plein gré ». Ce ressort provient de l'état de justice à l'intérieur de l'âme, qui est le garant de la meilleure répartition des fonctions des parties de l'âme. Comme il est évident que dans cette répartition, la raison pourvue de science est celle qui doit commander, il nous reste conséquemment à voir le rôle de cette science « forte » dans la réalisation et le maintien de la disposition parfaite des fonctions de l'âme. Le mécanisme de l'action est-il différent si l'âme est pourvue de cette science « forte » ?

La possession de cette science semble suffisante pour démarrer une action en toute sécurité, si l'on veut atteindre le Bien, sans devoir mesurer ses conséquences, les mettre dans la balance imaginaire pour estimer leur teneur en bien et en mal. Le mécanisme de l'action dirigée par la science forte s'esquisse comme suit :

> Si je sais à l'aide de la science forte qu'il est bien pour moi de F (faire quelque chose),
>
> Alors, il est bien pour moi de F (faire quelque chose).

Platon affirme dans le passage 428b7-8 de la *République* que la science est en toutes occasions celle « qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse », ἐπιστήμῃ εὖ βουλεύονται, qu'ils délibèrent bien, ce qui laisse entendre que la science a naturellement un rapport intrinsèque et direct avec le bien[308]. Mais, à la différence du *Protagoras*, selon lequel, lorsqu'on agit par la science, le ressort unique, tout en espérant le bien, il nous arrive de nous tromper parce que la science n'est pas parfaite, dans la *République*, Platon signale l'existence d'une science par laquelle nous visons le bien et ne risquons jamais de nous tromper si c'est elle qui commande dans l'âme. C'est précisément ce que nous devons montrer ici ; c'est-à-dire que par la science, dans la forme absolue dont Platon la revêt, nous sommes capables de connaître le bien et en plus de le pratiquer dans nos actions sans risque de nous tromper. Contrairement à Socrate, Platon pousse plus loin encore la connaissance du bien, qui ne se limite plus aux plaisirs qui par la suite peuvent s'avérer mauvais, mais parcourt l'univers entier jusqu'à la limite du monde intelligible, là où se trouve le Bien en lui-

[308] Selon KAHN (1987) : « Plato's answer here, I submit, is that reason just is, or essentially contains, a primitive desire for the good, an irreducible, non-derivative urge to pursue what it takes to be good and advantageous. » (p. 89)

même. Nous sommes capables d'atteindre le Bien en lui-même si nous possédons cette science forte.

C'est pourquoi le dessein principal de la *République* consiste en l'acquisition de la science forte à travers un long processus d'éducation spécialement conçu à cet effet. Comme seuleune minorité de citoyens sont doués pour l'acquérir, il en résulte la conséquence malheureuse que la plupart des gens risquent de se tromper dans leur poursuite du bien. Platon a prévu à cet effet des extraits de science forte à l'usage des guerriers et des artisans, que ceux-ci doivent observer rigoureusement non seulement pour leur propre bien, mais aussi pour celui de la cité entière, puisque le mal qu'un seul individu commettrait pourrait nuire à la cité entière. La science forte est justement là pour éviter le mal. Ainsi, si je possède la science dans son acception « forte »,

> Il est impossible qu'il soit mal pour moi de F (faire quelque chose).
>
> Il est impossible que j'aie mal mesuré le bien qu'il y a pour moi de F, donc il n'y a pas d'autres biens supérieurs qui m'auraient été aussi accessibles, mais qui ne pouvaient pas être recherchés en même temps que le bien de F.

MODE D'ACTION : PLAN ÉPISTÉMOLOGIQUE

La sagesse dans l'État

La sagesse, ἡ σοφία (IV, 428b1, 431e10) ou ἡ φρόνησίς (433d1), particulièrement celle de la cité, apparaît au premier coup d'œil sous forme d'εὐβουλία[309], « la sagesse dans les délibérations » (428b6), et est identifiée comme une science, ἐπιστήμη τίς ἐστιν (428b6-7). Il en résulte que les actions de la partie rationnelle de la cité, de ce ressort de l'action de la cité, se produisent sous forme de conseils. La sagesse de la cité « délibère ».

[309] Cf. *Protagoras*, 318e5-319a2 : « Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles. » (Τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.)

Elle produit ainsi une action qui lui est propre et qui ne peut pas être accomplie par un autre principe ; cela nécessite quelques précisions. Car même si nous nous proposons de démontrer qu'il existe une unité d'action de tous les ressorts, nous devons partir de la prémisse décrite sur la base du Livre IV que les ressorts se manifestent d'abord individuellement par des genres d'action spécifiques qu'eux seuls peuvent réaliser. Arnaud Macé écrit dans ce sens :

> Or il n'est pas sûr que le fait de ramener les vertus à l'unité de l'ordre de l'âme empêche Platon de continuer à considérer que chacune des vertus se manifeste dans des types d'actions précis que l'agent vertueux est capable de faire.[310]

Ce n'était pas l'avis de Julia Annas, qui considérait, selon Arnaud Macé, que :

> Ainsi, en niant tacitement que ces deux vertus soient distinctes, et en admettant qu'il est possible de rendre compte de ces différents genres de comportement au moyen d'un seul état de la cité ou de la personne, Platon nous détourne de l'idée que la distinction des vertus pourrait être déterminée par celle des genres d'action.[311]

Ainsi, même si une action *hekôn* est une action réalisée par les trois principes de commun accord, étant donné « l'unité d'un état de l'agent »[312], la science, qui seule connaît le chemin vers le Bien, imprime à l'action sa spécificité de rechercher celui-ci. Nous abondons dans le sens des interprétations d'Arnaud Macé, à savoir que le courage et la tempérance se soumettent à la science, qui devient de ce fait ressort dominant. Arnaud Macé, en posant que « la loi d'assimilation suit l'ordre de la domination »[313] – axiome selon lequel la cité est sage ou courageuse par la sagesse ou le courage d'un seul de ses corps lorsque cette classe se trouve en position de domination (la preuve du contraire serait une société où les philosophes ne gouvernent pas et ne transmettraient pas leur qualité à la cité) –, passe outre les divergences sur l'unité de la vertu en posant l'existence d'une vertu dominante parmi les trois et qui, par sa domination, pourrait produire une action spécifique à son genre qui soit adoptée par les deux autres[314]. Nous avons l'impression. peut-être prématurée, que du point

[310] MACÉ (2006), p. 179. Cf. ANNAS (1994).
[311] MACÉ (2006), p. 141.
[312] MACÉ (2006), p. 179.
[313] MACÉ (2006), p. 178.
[314] COOPER (1991) fournit une interprétation intéressante du statut de la raison de commander dans l'âme. Il considère que la fonction de commander représente même un des deux désirs (cf. 580d7-8) attribués par Socrate à la raison, à côté de celui de connaître la vérité. L'idée originale de Cooper

de vue d'une philosophie de l'action chez Platon, admettre l'existence de trois vertus distinctes, dont une dominante, serait plus pertinent que les théories concernant l'unité de la vertu, qui ne sauraient rendre compte d'une théorie de l'action chez Platon.

L'objet le plus haut de la science est maintenant l'idée du Bien. Le Bien en soi est approché par la contemplation du monde intelligible et, de ce fait, seuls les philosophes en sont capables. Les autres se servent d'opinions droites, d'images du Bien en soi, pour contribuer à parfaire la cité. Les plaisirs de toutes sortes ne sont plus désirés par la science dans son acception « forte », d'autant moins les plaisirs superflus, et ils ne peuvent pas constituer la finalité des actions, si ce n'est les plaisirs nécessaires à l'existence de l'être humain ou ceux qui n'ont aucune conséquence négative, qu'on aime pour eux-mêmes.

Mais ce que nous devons mettre en évidence, c'est le rapport entre le genre d'action réalisé par la sagesse dans les conseils, c'est-à-dire la délibération (« le fait qu'elle délibère bien »[315]), et le bien, particulièrement le Bien en lui-même. Cela pour déterminer le caractère *hekôn* ou *akôn* des actions issues des délibérations, parce que des actions qui n'atteignent pas le bien ne sont en tout cas pas des actions *hekôn* et ne pourraient pas l'être théoriquement ; même produites par un ressort en état de domination, comme nous l'avons suggéré en traitant des gouvernements défectueux. Nous remarquons en ce sens, dans ces passages de la *République* qui traitent des vertus, que la sagesse dans les conseils est une science et, étant une science, ne produit pas toutes sortes de conseils, mais de bons conseils capables de ce fait de diriger l'action de la cité vers une finalité commune, le bien. Il est évident que l'action de « délibérer », même si l'on veut qu'elle appartienne à « l'unité d'un état de l'agent »[316] ou de la cité, demeure un genre d'action que seule la science est capable de produire ; les deux autres vertus ne peuvent que s'accorder avec la science pour

consiste en ceci qu'il affirme que la raison a « un goût inné du commandement, tout comme elle a un goût inné de la connaissance » (p. 523), en ce sens qu'il considère que le désir de commander serait, comme le désir de connaître la vérité, « un composant original de la nature humaine, au même titre que nos propres appétits » (p. 523). La connaissance et le commandement seraient les seuls « désirs » de la raison. En outre, Cooper considère que le désir de commander de la raison procède du désir pour le bien. « Le désir pour le bien peut maintenant être considéré comme équivalent au désir que la raison éprouve de déterminer les fins de la vie qui lui sont propres et de les réaliser. » (p. 527-528) KAHN (1987) défend aussi la thèse que chez Platon la raison est désir et, comme COOPER, « that reason in the *Republic* is not only essentially desire but essentially desire for the good. » (p. 84)

[315] MACÉ (2006), p. 179.

[316] Cf. MACÉ (2006), p. 179, qui commente ANNAS (1994), p. 141.

lui permettre d'agir. Nous traiterons ce sujet en étudiant les vertus de courage et de tempérance.

Platon précise ensuite le nom de cette science qui offre de bons conseils destinés à la cité tout entière. Après un examen succinct des diverses « sciences » qui se pratiquent dans la cité, comme la charpenterie ou l'agriculture, il conclut qu'il s'agit de ἡ φυλακική, « l'expertise de la garde » (428d6), que possèdent les gardiens parfaits. L'idée est reprise en 433c8-d1, où la sagesse et la vigilance se confondent en une seule vertu : « Ou alors serait-ce la sagesse chez les dirigeants, cet art de la garde qu'on trouve chez eux ? », ἢ ἡ ἐν τοῖς ἄρχουσι φρόνησίς τε καὶ φυλακὴ ἐνοῦσα. Dans le *Timée*, la délibération représente « l'aspect pratique de la connaissance intelligible »[317], c'est pourquoi cet aspect de la sagesse est celui qui fonctionne au niveau de l'État. Ainsi, en parlant de l'ἐπιθυμητικόν :

> C'est donc, pour que, sans cesse occupée à se repaître dans sa mangeoire et habitant le plus loin possible de la partie qui délibère, elle accablât le moins possible de tumulte et de bruit la partie la plus puissante et la laissât délibérer en paix sur l'intérêt commun du tout et de ses parties, c'est pour cette raison, dis-je, qu'ils lui ont assigné ce poste.
>
> Ἵν' οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐᾷ βουλεύεσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. (70e5-a1)

La sagesse dans l'individu

La manière dont les gardiens parfaits en arrivent à percevoir le Bien en lui-même – à pratiquer par la suite par la société dans son ensemble – est approfondie dans le Livre VII. Il s'agit de la sagesse dans l'individu qui porte le nom de « dialectique », τὸ διαλέγεσθαι (532a2), qui est présentée comme « la plus importante », μέγιστον (519c10), « la vraie philosophie », φιλοσοφίαν ἀληθῆ (521c7-8), et qui s'applique à la cité sous forme de garde de la république (cf. 520a6-9 ; 521b7-10). La démarche dialectique, διαλεκτικὴν […] τὴν πορείαν (532b4) est illustrée par le célèbre mythe de la caverne qui ouvre le Livre VII. À partir de 521c, Platon se remet à énumérer les sciences que les jeunes de la cité idéale doivent étudier selon le système

[317] In BRISSON (1998), p. 417.

d'éducation établi dans les livres précédents afin de nommer parmi elles « la science du bien » (522b), celle qui se constitue en sagesse à l'intérieur de l'âme humaine :

> Quelle peut donc être, Glaucon, la science qui attire l'âme de ce qui naît à ce qui est ?
>
> Τί ἂν οὖν εἴη, ὦ Γλαύκων, μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν; (521d3-4)

Laissant de côté la gymnastique, la musique et les arts, qui ne suffiraient pas à éduquer l'âme puisqu'ils concernent « ce qui devient et ce qui se corrompt : c'est en effet à la croissance et au dépérissement du corps qu'elles président », περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακεν· σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως (521e3-4), Platon cherche du côté des sciences exactes, l'arithmétique, à savoir « le nombre et le calcul », ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν (522c6-7), la géométrie, l'astronomie et la science de l'harmonie, en passant par la « stéréométrie »[318] ou étude de la troisième dimension, « qui concerne les cubes et qui participe de la profondeur », περὶ τὴν τῶν κύβων […] καὶ τὸ βάθους μετέχον (528b3), pas encore découverte mais dont Socrate et Glaucon prévoient la nécessité dans un État bien développé. Ces sciences ne s'avèrent pas utiles en elles-mêmes – « Le monde des mathématiques reste un monde de pures possibilités parce que le principe du bien n'y joue aucun rôle »[319], écrit G. Rodier – mais elles sont nécessaires pour préparer l'âme à l'étude de la dialectique[320], la seule qui, en usant uniquement de l'intelligence, arrive à contempler l'essence de chaque chose et spécialement l'essence du bien, « le vrai lui-même », αὐτὸ τὸ ἀληθές (533a3). La dialectique s'avère donc la plus haute science à étudier, puisque le bien en lui-même représente la fin de tous les apprentissages :

> Mais alors il te semble donc, dis-je, que la dialectique réside dans cette partie supérieure, pour ainsi dire au sommet, de nos enseignements, comme une pierre de faîte, et qu'il ne serait pas

[318] CHAMBRY (1943), p. 166.
[319] RODIER (1926), p. 42-43.
[320] Pour la différence entre les sciences exactes et la dialectique, voir RODIER (1926), p. 37-48. « Ce que Platon veut dire – explique-t-il, p. 44 – et dit aussi nettement qu'on peut le désirer, c'est que les définitions mathématiques, principes des démonstrations, sont des hypothèses et restent des hypothèses ; que le géomètre raisonne ainsi : si le triangle est et est telle chose, telle autre chose s'ensuit. Mais que le triangle existe en réalité, c'est ce qu'il prend pour donné et ce qu'il ne démontre pas. » C'est depuis ici le domaine du dialecticien. Et encore, p. 46, « ce qui fait la supériorité de la dialectique sur les mathématiques, c'est qu'elle est en possession d'un principe qui lui permet de construire non plus de simples possibilités, mais des réalités, et ce principe est, d'après les deux dialogues, celui du Bien ».

correct de placer un autre enseignement au-dessus d'elle, mais que nous trouvons ici le terme de ce qui concerne ces enseignements ?

Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων ; (534e2-a1)

Caractéristiques de la science forte

Il est important de préciser maintenant les caractéristiques de cette science, et de cette vertu, mentionnées tant dans les passages 428b-429a du Livre IV que dans le Livre VII de la *République*. D'abord, elle s'acquiert difficilement, car on ne peut pas mettre la science dans l'âme, de la même manière que l'on ne peut pas mettre la vision dans des yeux aveugles (cf. 518b-c). Une première caractéristique est donc qu'elle d est l'apanage des gardiens parfaits, parce que les citoyens ne sont pas tous capables de parcourir le long chemin de l'apprentissage et d'arriver un jour à contempler le bien en lui-même. Elle n'est donc présente que dans « certains citoyens », παρά τισι τῶν πολιτῶν (428c12), « le groupe le plus restreint », ὀλίγιστοι (428e5) ou τῷ σμικροτάτῳ (428e7), la plus petite « partie d'elle-même », μέρει ἑαυτῆς (428e7), à savoir de l'État. Ce sont eux qui seront obligés d'assumer les plus hautes charges dans l'administration de la cité idéale et d'organiser l'action d'une cité tout entière, c'est cette petite partie de l'État « qui supervise et qui dirige », τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι (428e) : ils sont responsables des décisions à prendre non sur des questions particulières, « mais au sujet de l'ensemble de la cité », ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης (428d), et la tâche la plus importante est de chercher à maintenir les relations harmonieuses entre les trois parties qui la composent. « Ses conseils » sont l'expression du Bien, que la cité doit suivre dans son action pour réduire le risque d'erreur. On devine l'importance d'une bonne éducation pour tous les citoyens, du moment que seuls les gouvernants peuvent avoir la science ! En appliquant la méthode de Platon et en passant de la cité à l'âme, nous pouvons comprendre que la science ne peut être le ressort que d'une seule partie de l'âme, celle qui la possède comme vertu, celle par laquelle nous sommes capables de contempler le bien en lui-même, et si l'on peut dire que l'action appartient à l'âme tout entière, c'est parce que cette partie domine les deux autres et

agit en ressort dominant, comme les gouvernants décident pour l'ensemble des citoyens.

Deuxièmement, elle a un statut différent des autres vertus parce qu'elle s'acquiert d'une manière toute spéciale : elle fait naturellement partie de l'homme dès sa naissance, celui-ci doit seulement l'orienter vers le Bien suprême à travers la dialectique et ne pas la laisser s'attarder sur les affaires humaines, faute de quoi elle deviendrait mauvaise.

« L'âme de chacun » (518c) possède naturellement ce que Platon appelle « la puissance », τὴν […] δύναμιν (518c4-5) d'apprendre et « l'instrument grâce auquel chacun peut apprendre », τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος (518c5-6)[321], sans nécessairement posséder de manière innée « les autres vertus qu'on appelle vertus de l'âme », ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς (518d), ni d'ailleurs toutes les autres vertus « du corps », τοῦ σώματος (518d10), que l'on acquiert plus tard « par l'effet des habitudes et des exercices », ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν (518e1-2). De par sa nature, l'homme est prisonnier de ce monde, enchaîné à la matière et obligé de prendre en considération uniquement les objets de ce monde, ce qui l'empêche de se tourner aisément vers le monde intelligible (voir l'allégorie de la caverne, 514b). L'organe de l'intelligence n'est pas « correctement orienté », οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ (518d6) et ne regarde pas là où il faudrait, οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει (518d6-7), à savoir le bien en lui-même. Il finit, à force de vivre dans la caverne, par donner trop d'importance à « ce qui est soumis au devenir » (518c), aux honneurs et récompenses offertes aux gens les plus habiles dans les affaires d'ici-bas, plutôt que de tenter la contemplation « de ce qui est et de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux », ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη (518c9-10), en l'espèce le bien, τἀγαθόν (518d1). L'éducation prévue pour la cité idéale consiste à préparer au mieux l'organe ou l'instrument de la science – ce qui serait impossible autrement qu'« avec l'âme tout entière », σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ (518c8) – à effectuer un retournement, τῆς περιαγωγῆς (518d4-5), tout cela pour finalement pousser l'âme dans un mouvement ascendant vers le monde des Idées :

[321] À ne pas confondre, d'après DELCOMMINETTE (2008), avec la partie correspondante de l'âme.

> […] mais bien la conversion d'une âme qui laisse derrière elle un jour mêlé de nuit, pour aller vers un jour véritable, puisqu'il s'agit d'une ascension vers ce qui est, ascension que nous affirmons être la vraie philosophie.
>
> […] ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι. (521c6-8)

Acquérir la véritable science implique de mettre en mouvement le seul ressort capable de produire le bien *hekôn* et sans risque de faute parce qu'il s'est nourri du bien en lui-même. D'après certains chercheurs[322], cette théorie repose en partie sur la « doctrine de la réminiscence », qui soutient que l'homme possède la science de par sa nature : l'éducation ne consiste pas à « produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà », οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό (518d5-6) ; son acquisition suppose que l'homme *s'en souvienne* par l'apprentissage et l'éducation[323]. Ce n'est pas l'avis de chercheurs comme Charles H. Kahn, qui s'efforce d'expliquer l'absence de la doctrine de la réminiscence dans la *République* par l'entrée en jeu de *la contemplation* du monde des Idées. Cette absence s'explique d'après lui non pas par le renoncement définitif à cette doctrine (puisqu'elle sera présente dans les dialogues ultérieurs comme le *Phèdre* et qu'en définitive elle peut être supposée sans risque d'incompatibilité derrière la doctrine des Formes), mais par le fait qu'«une allusion à la réminiscence ne s'accorderait pas bien avec le thème de la vision intellectuelle qui domine dans les livres V à VII, thème servant à unifier cette large tranche de texte, liant ensemble les schémas du Soleil, de la Ligne et de la Caverne »[324]. Dans cet ordre d'idées, le même auteur met en discussion le principe du semblable connu par le semblable, « like knows like ». Celui-ci implique la parenté entre l'âme et les Formes, idée qui sera exprimée dans le *Timée*, où les Formes les plus universelles comme l'Être, le Même et l'Autre entrent dans la composition de l'âme du monde, de sorte que « l'âme est capable de connaître en vertu de sa parenté avec les objets connus »[325] et justement « pour que la connaissance soit possible, il faut que les objets connus soient *déjà présents dans l'âme* »[326]. C'est de cette manière que

[322] CHAMBRY (1943), n. 1, p. 151. RODIER (1926), p. 39 : « Enfin, la connaissance des concepts mathématiques a la même origine en nous que celle des Idées : c'est à la réminiscence que nous devons l'une et l'autre. »
[323] Cf. *Ménon*, 81a sqq ; *Phédon*, 72c-76d.
[324] KAHN (2005), p. 100.
[325] KAHN (2005), p. 102.
[326] KAHN (2005), p. 102.

l'on peut supposer la théorie de la réminiscence derrière l'affirmation de la présence innée de la science dans l'homme dans la *République*.

*La science forte vis-à-vis de l'*akrasia

Pour tirer une conclusion de nos développements, disons que chaque partie de l'âme ou chaque vertu se manifeste à travers une action spécifique et que si nous délibérons, par exemple, nous agissons par la partie de l'âme qui raisonne et qui enferme la science. Quel est le rôle des deux autres vertus dans la délibération ? Platon affirme que la partie de l'âme qui s'oriente vers le bien en lui-même neserait pas capable de réaliser cette orientation sans les deux autres parties, sans l'âme tout entière. Cela veut dire que les deux autres parties doivent consentir à laisser la raison s'occuper de la forme que l'action prendra en vue de sa finalité. Mais seule la science sous forme de dialectique est capable d'atteindre le bien en lui-même, ce qui lui offre une position de domination par rapport aux deux autres parties et à leurs vertus.

Nous tenterons maintenant de décrire comment agit cette « science du bien », ce ressort, qui devient vertu à un degré difficilement atteignable, comment elle organise l'action, du moins dans la cité idéale. Ceux qui savent deviennent nécessairement « dirigeants dans la cité et maîtres des choses essentielles », ἄρχοντας ἐν τῇ πόλει κυρίους τῶν μεγίστων εἶναι (534d5-6). En 540a, Platon exprime en termes clairs la fonction de ceux qui sont arrivés au terme de leurs études et qui, « voyant » le bien avec les « yeux » de l'intelligence, possèdent la « sagesse » : « en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle, ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes », […] καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν (540a8-b1), puisque le bien en lui-même comme finalité de tous nos actes, pas seulement comme forme intelligible, et les risques d'erreur en ce sens représentent le souci primordial des fondateurs de la cité idéale. La sagesse est surtout estimée en tant que ressort de l'action.

Nous avons l'impression que, si la faute n'est pas punissable dans la pensée de Socrate, alors Platon a essayé d'en minimiser les conséquences négatives pour la société tout entière, par la mobilisation de « ceux qui savent ». Ceux-ci sont au centre

des préoccupations de Platon au point d'être forcés de gouverner pour empêcher le mal innocent, le mal *akôn*, de se propager. Cela ressort à l'évidence du passage 520c du Livre VII, où il est dit que la raison pour que les philosophes gouvernent est qu'ils savent identifier dix mille fois mieux les figures belles, justes et bonnes, ce qui veut dire qu'ils ne risquent pas de se tromper ; en plus, le fait qu'ils doivent le montrer aux autres démontre que Platon vise à ce que ceux-là non plus ne se trompent pas dans leur choix du meilleur.

Il faut souligner, surtout, que dans le passage 518d-519a du Livre VII, Platon réaffirme un intellectualisme semblable à celui qui domine les arguments du *Protagoras*, il laisse l'impression de ne pas avoir quitté les « paradoxes » socratiques : il dit que la science, dans sa signification *forte*, ne peut pas perdre sa force et c'est ce qui, cette fois, empêche que l'*akrasia*, possible, se produise.

> La vertu qui s'attache à la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui, en fonction du retournement qu'il subit, devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible.
>
> ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. (518e2-a1)

La science a un caractère spécial par rapport aux autres vertus parce qu'elle est présente dans l'homme dès sa naissance, naturellement, contrairement aux autres vertus de l'âme, ou du corps, qui peuvent être là naturellement si l'individu jouit d'une naissance fortunée, mais qui peuvent aussi manquer. Ces autres vertus de l'âme et du corps s'apprennent à travers une bonne éducation. Ces passages de la *République* vont dans le sens des théories qui affirment que la science ne s'apprend pas, parce qu'elle est quelque chose de divin, qu'il faut seulement diriger le principe dirigeant vers ce qui est vrai (519b)[327]. La science est la partie divine de l'homme, un brin de divinité soufflé dans la matière – d'où il est évident qu'elle ne peut théoriquement pas céder devant le matériel, l'immanent, elle ne peut pas manquer de force et, en conséquence,

[327] Les passages que nous nous apprêtons à analyser offrent une clé pour comprendre le problème de savoir si la vertu s'apprend ou ne s'apprend pas : il y en a une qui ne s'apprend jamais, qu'il faut réveiller, amener à la surface, et non introduire dans une âme qui en serait dépourvue, tandis que les autres s'apprennent si elles ne sont pas dans l'homme à la naissance et doivent être enseignées pour donner à l'individu le ressort nécessaire à sa recherche du bien.

elle « ne perd jamais sa puissance » (518e). À la différence du *Protagoras*, où Socrate présentait une science imparfaite cherchant le plaisir le meilleur et où la faiblesse de la science était de l'ignorance, Platon introduit l'élément nécessaire pour argumenter la force de la science : celle-ci est maintenant l'élément divin dans l'homme. Cette caractéristique constitue un argument fort pour empêcher que l'*akrasia* ne se produise et pour démontrer encore une fois que la science est une condition suffisante pour faire le bien.

La science dans son acception forte semble donc suffire à l'individu pour atteindre le bien. La question de savoir ce qui se passe lorsque les deux autres ressorts réagissent à leur manière contre la raison qui possède cette science forte devient caduque, puisque celui qui possède cette science ne peut plus ressentir des désirs opposés à ceux que la science lui propose de ressentir. Celui qui goûte aux plaisirs du monde intelligible ne peut plus revenir vers les plaisirs superflus du monde visible. Son âme s'est organisée dans une parfaite harmonie selon le modèle de l'âme idéale ; il est évident que c'est la science forte qui arrive à créer et à maintenir l'état de justice à l'intérieur de l'âme de sorte qu'aucun trouble ne surgisse de la part des deux autres parties de l'âme. C'est la domination de la raison pourvue de science forte qui caractérise l'âme idéale, par opposition aux autres types d'âmes décrits dans les chapitres précédents.

Cette théorie est développée dans le *Timée*, 41c et suiv., où Platon décrit la constitution de l'âme de l'homme comme pourvue de deux espèces d'âme, l'espèce immortelle et l'espèce mortelle, la deuxième étant à son tour divisée en deux sous-espèces[328]. La science est dans ce contexte l'apanage de l'espèce immortelle de l'âme humaine, qui est un résidu de l'âme du monde fabriquée par le démiurge lui-même, ce qui lui confère certaines qualifications : ainsi, cette partie de l'âme est « divine » (69d, 44e), une espèce de « démon » (90a), « l'état premier et meilleur » (42d), « la plus puissante » (70e). Ces caractéristiques de la partie immortelle de l'âme, qui s'identifie au *logistikon* de la *République*, offrent des indices sur les caractéristiques de la science, qui en constitue le principe d'action. Elle doit être divine, la plus forte, la meilleure, ce qui rend difficile à imaginer que Platon ait pu accepter la possibilité de

[328] Cf. BRISSON (1998), p. 416-417. Ces pages sont consacrées à la « constitution de l'âme de l'homme » et plus précisément à sa partie immortelle.

l'*akrasia* même dans les conditions d'une âme tripartite. Comment une chose immortelle pourrait-elle manquer de force, être soumise au corps et à la matière ? Platon apporte par ces qualificatifs « divins » un argument fort contre ceux qui pensent que l'*akrasia* peut arriver à tout le monde.

Pour revenir au passage 518d-519a de la *République*, Platon y donne une autre explication de ce qui paraissait de l'*akrasia* à la foule dans le *Protagoras*. Il explique cette situation d'une manière qui ne correspond guère à l'explication socratique du *Protagoras* : quand la science nous semble faible, a l'air asservie par le désir, ce n'est qu'une apparence très éloignée de la réalité, parce qu'elle est en fait très forte en aidant le désir à s'imposer dans le corps ; le désir ne pourrait jamais gouverner ou « vaincre » sans science, mais une science qui sert ses intérêts. La situation peut se définir comme du vice. Elle correspond aussi au dispositif de Glaucon examiné dans le chapitre précédent. Les gens dont Platon parle ont adroitement dirigé le principe le meilleur, la science ; au lieu de le diriger vers le Bien, ils l'ont exercé au milieu des affaires humaines, prenant de ce fait le chemin d'un *epitumetikon* réfléchi qui pose comme fin la recherche du plaisir, un bien sensible, et non celle du bien en soi.

La science forte en tant que ressort de l'action politique

Il pourrait paraître particulièrement étonnant, compte tenu d'une certaine conception grecque classique de la politique, exprimée par Calliclès dans le *Gorgias* par exemple, que « la science », foncièrement opposée à l'action, constitue le « ressort » de l'action politique de la cité tout entière. Nous sommes partie de la prémisse profondément socratique que la science est source d'action et de modalité d'action *hekôn*, et donc explique convenablement la maxime « nul ne fait le mal de plein gré ». Nous ne devons plus nous en étonner, après les descriptions très persuasives de la *République*[329].

[329] Le *Politique* affirme que l'homme politique par excellence doit mener seulement une activité théorétique. Mais le dialogue fait voir comment l'activité théorétique, la contemplation, comporte une dimension active et vise de toute façon à une certaine production comme dans la *République*. En 258d, on apprend que « l'arithmétique et certains autres arts de la même famille … sont … dépouillés de toute attache à l'action, et … se bornent … à fournir une connaissance ». Dans la suite, on voit mieux que « ceux au contraire qui concernent le charpentage ou toute autre construction manuelle ont leur science liée, pour ainsi dire, originellement à l'action, et prêtent leur concours à celle-ci jusqu'à ce que soient

Que la science se comporte, dans les conditions d'une âme tripartite, en principe ou ressort suprême, nous l'avons suggéré à propos de l'âme de Léontios, dont Platon étudie l'expérience en dehors du mur septentrional d'Athènes en 439e-440a. Nous avons aussi suggéré que la suprématie de la science est liée à la capacité de produire le bien sans risque de faute. Nous voulions ici développer les arguments en faveur de la suprématie de la science sur les vertus des deux autres parties de l'âme pour préparer l'explication des mécanismes de l'agir des deux autres ressorts d'action. Nous verrons dans les chapitres suivants comment les deux autres mouvements ne remplissent leur fonction que s'ils sont accompagnés d'une δόξα, spécialement élaborée pour orienter leur action vers les plaisirs naturels et nécessaires comme la satisfaction de la faim ou de la soif ou vers l'acquisition des honneurs divins.

Contrairement à ceux qui pensent que la science n'a pas d'effet, qu'elle produit uniquement de la science, qu'elle n'est pas source d'action, Socrate et Platon en ont fait un ressort de l'action parce que de toute évidence, c'est elle qui rend compte des termes opposés, soit *hekôn* ou *akôn*.

Étant donné que les deux autres classes de citoyens de la cité idéale ne disposent pas de cette vertu, nous verrons de quelle manière Platon comble ce

---

produits les corps qu'elle fait naître à l'existence », 258d-e. Platon reconnaît alors les sciences théoriques « dépouillées de toute attache à l'action » et les sciences pratiques « liées originellement à l'action ». Ensuite, « il est tout aussi évident qu'un roi, pour maintenir son pouvoir, n'a guère de secours en la force de ses poings et la vigueur de son corps, au regard de ce qu'il trouve en sa pénétration et sa force d'âme », 259c, et Platon place donc le roi dans la science théorique, 259c-d. Après avoir divisé l'ensemble des sciences en sciences pratiques et théoriques, l'Étranger et le disciple Socrate le Jeune entreprennent de diviser la science théorique, évidemment, dans une recherche dialectique, selon « une dualité originelle », 259d, dans « une partie que nous appellerions directive, et l'autre, critique », 260b, et placent cette fois l'homme royal dans l'art directif « puisqu'au fait il commande en maître », 260c. En 259c-d, puis en 260a, « Nous dirons alors, si tu veux, que le roi a beaucoup plus de rapports avec la science théorique qu'avec les arts manuels et tous les arts pratiques ? » En conséquence, « on a donc le droit de dire qu'il participe à la science théorique », 260a. Mais la donne change en 261a-b, où Platon écrit : « Autant nous pourrons imaginer de chefs exerçant une telle direction, ne trouverons-nous pas que leurs ordres ont toujours en vue quelque production ? » Le politique ne produit pas, au premier abord, dans le sens que ce qu'il fournit, « c'est une connaissance, et non pas un travail manuel », 259e, et que lui personnellement a seulement en vue une certaine fin comme la production. Si l'on admet facilement que « la partie directive de la science théorique » vise à la production, on peut affirmer que le politique du *Politique* tend à se rapprocher du philosophe du mythe de la caverne et que, ayant contemplé le bien, le soleil, il « a en vue » la production de tout ce qu'il a connu à l'aide de la théorie. Mais de quelle production s'agit-il ? On remarque, dans le *Politique* du moins, que le politique vise à faire naître à l'existence seulement les êtres animés. Platon dit : « la production et l'élevage des vivants », 261d, ou « la direction des êtres vivants », 261c. À ce qu'il semble, la « direction » tend à se confondre avec la « production » des vivants.

manque de « science » et organise leur action de façon à la canaliser vers le bien suprême. Il leur accorde des « opinions vraies » pour les guider dans leur action et les empêcher de commettre le mal même *akôn*. La δόξα droite remplace la fonction de la science, même si elle n'est pas en contact avec le monde intelligible, représentant uniquement une image du bien. C'est pourquoi les vertus propres à ces classes de citoyens, celle qui est au pouvoir a le devoir de les protéger, étant leur unique repère du bien.

Nous étudierons dans le chapitre suivant les deux formes d'opinion que les guerriers et les artisans devront observer pour que la cité atteigne le Bien en soi. Il s'agit d'abord de la δόξα droite sur ce qui est à craindre, associée au courage. Les guerriers étant incapables d'accéder à la science, on leur enseigne une δόξα indélébile (430a3 : δευσοποιὸς) sur les choses à craindre et sur celles qui ne sont pas à craindre, « en sorte que leur jugement devient grand teint, qu'il s'agisse du jugement concernant les dangers à redouter ou des autres choses », ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων (430a3-4). La δόξα fait office de science pour les guerriers. En ce qui concerne les artisans, principalement, et l'ensemble de la cité, puisque la tempérance est une vertu qui appartient à toute la cité, il s'agit de la δόξα concernant celui qui seul devrait commander, associée à la vertu de tempérance. Elle consiste dans le fait que les classes sont toutes d'accord sur qui peut décider de la meilleure action à mener pour ne pas se tromper dans la recherche du bien de la cité. Par l'intermédiaire de cette *doxa* sur qui doit gouverner, les artisans doivent laisser les gouvernants définir les conditions de production d'une action.

CHAPITRE VI
LE COURAGE ET LA TEMPÉRANCE

LE COURAGE : MODE D'ACTION

En 430a1-b5, Platon vient tout juste d'attribuer le courage aux guerriers, τοὺς στρατιώτας (429e8), à plus forte raison parce qu'ils déploient leurs énergies pour combattre pour la défense de la cité tout entière.

Le courage n'est pas science

Dans un premier temps, les soldats (429e8), οἱ ἀνδρεῖοι du *Protagoras* (350c7-8, 359e1, 359e3, 360b1) sont mis en possession d'une opinion indélébile (430a3 : δευσοποιὸς)[330] sur les choses à craindre et sur les choses qui ne sont pas à craindre (430a3-4). Cela peut apparaître comme une évidence : les soldats, s'ils doivent se montrer courageux dans leur fonction de gardiens de la cité, sont obligés d'acquérir « le savoir en matière de choses redoutables et de choses non redoutables », Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὖσα τῇ τούτων ἀμαθίᾳ ; (360d4-5), selon la définition du courage proposée par Socrate dans le *Protagoras*. La métaphore de la teinture (βαφήν, 430a3) illustre bien les objectifs que vise le processus d'éducation que Platon veut mettre en place afin que les guerriers acquièrent l'opinion indélébile (430a3 : δευσοποιὸς) sur les choses qui sont et ne sont pas à redouter. Les guerriers doivent être imprégnés de la meilleure couleur de cette opinion, celle qui ne perd pas de vue les leçons déjà apprises, de la même manière que les artisans imprègnent leurs toiles de la couleur désirée de façon que celle-ci ne déteigne jamais et demeure éclatante. Le procédé de l'imprégnation avait été décrit plus haut : il faut d'abord rendre les âmes des guerriers le plus nettes possible, les nettoyer de toutes les impuretés qu'elles auraient attrapées depuis leur naissance. Cela par analogie au procédé du teinturier qui prépare sa toile en la nettoyant à fond avant de la teindre. Une fois purifiées, les âmes pourront recevoir la couleur de l'opinion sur les choses qui sont et ne sont pas à craindre, puisque c'est par ce procédé

[330] Profondément teintée.

qu'elles pourront la garder le plus longtemps possible, voire de manière permanente. Le but est donc que l'opinion dont les guerriers s'imprègnent ne perde rien de son contenu et de ses préceptes, de sorte que les guerriers ne perdent pas leur courage devant les conflits à affronter. L'effacement des couleurs est effectivement à craindre lorsque la teinture subira l'épreuve des lavages, pour ainsi dire, qui, pour l'opinion indélébile, survient lorsque les guerriers sont humainement tentés par les plaisirs, la douleur, la crainte, etc. Ce texte compare les sensations aux savons (430a6 : τὰ ῥύμματα), au natron ou à la lessive (430a7-b1 : χαλεστραίου […] καὶ κονίας), capables d'enlever la couleur de l'opinion si celle-ci n'a pas reçu la meilleure préparation possible à travers l'éducation de la cité idéale. La comparaison est particulièrement sensible puisque le phénomène du « lavage » s'apparente sur certains points à celui de l'*akrasia*. Si le plaisir ou une autre sensation estompe la couleur de l'opinion et que le guerrier craint devant le danger, celui-ci s'est en quelque sorte laissé vaincre par ce plaisir. C'est une preuve de plus que la *République* envisage bien l'*akrasia* comme possible, même si Platon continue d'observer la maxime socratique « nul ne fait le mal de plein gré ».

Il est étonnant que le courage attendu des soldats n'est plus considéré comme une σοφία (360d4), comme l'affirme Socrate dans le *Protagoras* et à d'autres reprises, mais plutôt comme une δύναμιν καὶ σωτηρίαν (430b2) chargée de maintenir invariable précisément l'opinion sur ce qui est à craindre et ne pas craindre. Afin de mieux comprendre les différences entre les deux dialogues, remarquons au passage que dans le *Protagoras*, on ne saurait être courageux si l'on ne possède pas véritablement la science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre ; dans la *République,* par contre, il faut d'emblée et séparément faire preuve de courage pour préserver ces connaissances particulières même si elles ne relèvent pas du savoir, mais de l'opinion. S'il est mentionné en 430b que le courage est justement cette opinion indélébile, il faut souligner que cette remarque est formulée par Glaucon (430b) et que la réponse de Platon vient justement s'inscrire dans le mode de pensée de celui-ci. De son côté, Platon sépare courage et science, la science véritable n'appartenant pas aux guerriers qui, quant à eux, n'ont accès qu'à une opinion sur ce qu'il faut vraiment craindre et ne pas craindre. La description de l'action associe dorénavant deux notions distinctes et, selon toute vraisemblance, indissociables : courage et opinion « indélébile », cette

dernière pour ce qui est des guerriers – dont il nous faut identifier la fonction. En somme, nous suivrons l'idée que leurs actions sont à l'évidence du ressort d'une δόξα très particulière associée au courage[331].

La δόξα ὀρθή des guerriers ou « le jugement droit et conforme à la loi, concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas » (430b)

Nous devons nous pencher sur ce genre de δόξα ὀρθή et dire qu'elle a été élaborée de toutes pièces par « le législateur » (429c) avant d'être consignée dans le programme d'éducation mis en place par Platon à travers la *République*. On peut avancer que si cette δόξα ὀρθή a été minutieusement travaillée par des gouvernants, elle est l'expression du bien auquel les guerriers n'ont pas accès directement. C'est justement à cause de leur incapacité à accéder directement aux Idées que leurs connaissances ont le statut d'opinion. Selon Louis-André Dorion, les guerriers ne se préparent généralement pas à la science véritable puisqu'ils possèdent en contrepartie cette δύναμις (430b2) – le courage, justement – qui les aide à garder leur opinion sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre :

> Il n'est pas nécessaire que les Auxiliaires détiennent la science ou la connaissance pour résister à la peur, à la peine, aux désirs et au plaisir, puisqu'ils possèdent une certaine *dunamis* qui a la vertu de préserver leur opinion en dépit des épreuves que représentent la peur, la peine, le plaisir et les désirs. Socrate ne précise pas l'origine ou la source de cette *dunamis*, mais c'est à l'évidence le *thumos*, comme il l'affirme un peu plus loin au livre IV.[332]

Si les guerriers agissent conformément à ce qu'on leur dit des actions belles et utiles, leurs propres actions, telles que prévues par les gouvernants, n'ont pas d'autre but que de poursuivre le bien. Leurs actions doivent être justes et légitimes,

[331] Pour CARONE (2001), le fait que les deux autres parties de l'âme disposent chacune de sa propre *doxa* est un argument qui ne permet pas *l'akrasia* dans la *République*. « Second, I shall contend that in the depictions of psychic conflict in the *Republic* the conflict can be seen, at most, as one between the unstable beliefs of reason on the one hand and the beliefs of the other parts on the other. Even in cases where the lower parts win, synchronic belief-*akrasia* does not occur because the soul has been made to believe at that time that what the lower part believes to be best is actually best all things considered. » (p. 123) Avant de nous prononcer sur cette inférence, nous devrions savoir ce que représentent ces croyances chez Carone. Selon notre démonstration ci-après, les opinions indélébiles que reçoivent les deux autres parties de l'âme et les deux autres classes de la cité sont des images de la science du bien. De ce fait, si l'agent agit par la *doxa* indélébile appartenant aux guerriers, il n'est pas en conflit avec la raison ; au contraire, il se soumet à la raison en obéissant à cette *doxa*. Mais s'il ne respecte pas cette *doxa*, alors il peut entrer en conflit avec la raison et être *acratique*.

[332] LEFEBVRE / TORDESILLAS (2009), p. 65. Concernant la *République* IV, il s'agit de 442b-c.

conformément à l'opinion qui les engendre (430b3 : « jugement droit et conforme à la loi », δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου).

Étant donné la nature fragile de la δόξα ὀρθή, on comprend fort bien l'effort mené par le législateur, à l'image d'un teinturier (429d), pour qu'elle ne s'efface pas ou ne change pas de perspective en matière de choses à affronter ou à craindre. Les guerriers sont choisis « en raison de leur nature », διὰ τὸ τήν τε φύσιν (430a) et ils sont élevés dans la musique et la gymnastique (430a) pour développer leur courage : dès lors, leur vertu propre devrait être capable de défendre cette opinion en dépit d'attaques subtiles de la part de

> […] ces lessives si redoutables pour délaver[333] que sont le plaisir – plus à craindre à cette fin que toute espèce de soude de Chalestra et que l'alcali – et la peine, la crainte et le désir, pires que n'importe quel détergent.
>
> […] καὶ μὴ αὐτῶν ἐκπλύναι τὴν βαφὴν τὰ ῥύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν, ἥ τε ἡδονή, παντὸς χαλεστραίου δεινοτέρα οὖσα τοῦτο δρᾶν [430b] καὶ κονίας, λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία, παντὸς ἄλλου ῥύμματος. (430a6-b2)

Nous ajouterons que la définition du courage proposée par Platon dans la *République* ne diffère pas quant à son objet de celle proposée par Socrate dans le *Protagoras :* dans ce dernier, le courage est « le savoir en matière de choses redoutables et de choses non redoutables » (360d4-5), tandis que dans la *République*, il est en relation avec « le jugement concernant les choses qu'il faut craindre », τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν (429b9-c1). Ce qui change, c'est évidemment la nature du courage ainsi que le statut et le contenu de la « science », celle utilisée par bien des gens dans le *Protagoras* (selon les interprétations de Socrate) et celle utilisée par les guerriers de la cité parfaite dans la *République*. Plus précisément, nous n'avons plus affaire à une σοφία du plaisir et de la douleur, mais bien à une δόξα spécifique destinée aux guerriers. Du point de vue du contenu, il s'agit pour Platon de parvenir à une conception plus haute du bien et du mal. Socrate avait demandé à Protagoras d'accepter l'affirmation suivante :

> Car ce qu'il craint, nous avons reconnu qu'il pensait qu'il s'agissait d'un mal ; et personne ne va vers ce qu'il pense être mauvais, ni ne le prend de son plein gré.

[333] Ce qui équivaudrait à « être vaincu par le plaisir ».

Ἃ γὰρ δέδοικεν, ὡμολόγηται ἡγεῖσθαι κακὰ εἶναι· ἃ δὲ ἡγεῖται κακά, οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἐκόντα. (358e4-6)

Cette affirmation retenait une conception du mal comme déplaisir ; le mal qu'on craint à travers le *Protagoras* est en fin de compte le déplaisir. Dans la *République*, « ce qu'il faut craindre et ne pas craindre » est fonction de la δόξα créée par le « législateur », qui a une vision bien plus élevée du Bien suprême. Le guerrier ne craint pas ce qu'on lui apprend dès son enfance « par le moyen de l'éducation » à ne pas craindre ; il ne laisse plus aucune place à la crainte associée aux désirs superflus, la faiblesse de la troisième classe de la cité idéale. Cela démontre la force de cette δόξα dans le choix et la réalisation des actions guerrières utiles à la cité tout entière. Cette δόξα devient un critère déterminant pour décrire l'opposition entre ἑκών et ἄκων dans le cadre de la *République*. Ainsi, l'action ἑκών englobe ce qui suit la δόξα indélébile, l'action ἄκων ce qui va à son encontre. Il devient clair que l'éducation, telle que proposée dans la cité idéale, est un élément important qui influence l'opposition entre ἑκών et ἄκων.

Le courage et les désirs superflus

Nous voilà de nouveau en présence des principes « si redoutables » (430a), comme l'explique le texte cité précédemment, qui, selon l'opinion ordinaire que rapporte le *Protagoras*, sont susceptibles de l'emporter, ou bien dans l'homme ou bien cette fois-ci dans la cité même. La panoplie des « plaisirs » et autres avait déjà été énumérée en 429c-d. Nous observons que les rapports entre ces principes (ressorts) capables de susciter les actions humaines, opinion, plaisir, crainte, etc., diffèrent largement de ceux qui sont exposés dans le *Protagoras*, successivement par la foule (par la bouche de Socrate lui-même) – qui a la nette impression que les ressorts de l'action sont distincts les uns des autres et que le plaisir peut avoir le dessus sur la science – puis par Socrate – qui affirme que la « science » a pour objet le plaisir, parce que c'est lui qui représente le bien, et qui suscite par là l'idée que les ressorts de l'action mentionnés au cours de la discussion doivent être ramenés à un seul ressort de l'action humaine, à savoir la science. Pour revenir à Platon et au passage cité, il semble plutôt que la disposition des ressorts de l'action dans l'homme ressemble

davantage à celle que suggérait l'opinion commune dans le *Protagoras* quant à leur différenciation.

Rappelons encore une fois le statut de certains plaisirs dans la *République*[334] – par rapport à celui que Socrate attribue au plaisir dans le *Protagoras*, où il s'avère identique et coextensif au bien – en essayant d'imaginer le défi d'un gardien de la cité idéale : est-ce que les choses qu'il doit craindre, il les craint, et celles qu'il doit ne pas craindre, il ne les craint pas ? Par exemple, supposons que le législateur a prévu qu'il ne doit pas craindre d'approcher les animaux sauvages : en raison de son éducation, il ne les craint pas ? On apprend aux enfants à observer quelques règles au contact avec des animaux : « N'aie pas peur du gros chien ! », mais s'il ressent quand même « de par lui-même » une certaine peur envers le susdit gros chien ? Cela signifie qu'une des passions énumérées, le sentiment de crainte en l'espèce, l'aurait envahi, l'aurait « vaincu » alors même qu'il n'aurait pas dû l'être s'il se conformait à la δόξα ὀρθή sur ce qui n'est pas à craindre, imprégnée en lui par l'éducation. Bien entendu, cette situation ne doit pas se produire dans la cité platonicienne. La crainte est à bien des égards un exemple intéressant pour comprendre la différence établie dans la *République* entre la δόξα indélébile et les concepts associés au plaisir (dans notre exemple, la crainte) et pour comprendre l'effet de détergent, plus fort que toute autre espèce de soude, attribué à certains plaisirs, superflus, dans ce passage de la *République*, en raison de leur contenu mauvais. Pour résumer, si dans le *Protagoras* le courage, qui était aussi « le savoir en matière de choses redoutables et non redoutables » (360d4-5)[335], réglait avec sagesse les plaisirs et les peines qu'il fallait craindre et les plaisirs et les peines qu'il fallait ne pas craindre, dans la *République*, ces plaisirs et ces peines entrent dans une autre catégorie, le plaisir ne fait pas l'objet de la δόξα dans le sens positif ; c'est plutôt une chose qu'il faut vraiment craindre et qui risque de s'abattre sur le courage[336].

La crainte constitue aussi un exemple intéressant pour qualifier la nature des ressorts de l'action (1) des guerriers qui recevront comme ressort une opinion

[334] En tout cas dans le contexte de notre passage, où le plaisir est susceptible d'effacer toute trace de bien que représente l'opinion stable des guerriers.
[335] Cf. aussi *Lachès*, 194e11-195a1 : « Cette science, Lachès, est celle des choses qu'il faut redouter ou espérer, dans la guerre et en toutes circonstances. » (Ταύτην ἔγωγε, ὦ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.)
[336] Voir le récit sur Léontios.

« indélébile », proche de la raison en fin de compte ; (2) de ceux qui, apparemment, prennent peur malgré ce qu'on leur a appris sur la crainte ou se laissent vaincre par le « désir », en l'espèce Léontios (439e-440a)... Les actions de ces derniers obéissent à d'autres ressorts, comme la crainte ou le désir, qui entraîne Léontios à regarder le lieu des supplices en dehors d'Athènes, mais, nous l'avons déjà noté, ces actions sont accomplies malgré la raison (cf. 440b), ce qui nous oblige à toujours nous interroger sur la valeur de la concupiscence en tant que ressort de l'action humaine qui observe la maxime socratique.

La δόξα ὀρθή et le code des lois

La δόξα ὀρθή propre aux guerriers n'est pas identique au code des lois et les lois ne sont pas des ressorts de l'action. D'après notre compréhension, les choses à craindre et celles qui ne sont pas à craindre ne font pas partie des « lois politiques les plus élevées » (424c), comme certains auteurs le démontrent[337], mais essentiellement du programme d'éducation en tant que matière à apprendre aux futurs gardiens de la Cité idéale qui doivent les intégrer dans leur nature sans faire l'effort d'en trouver la justification par la contemplation du monde intelligible.

> Deuxièmement, l'opinion à préserver reçoit sa détermination de la loi. Dans la Cité idéale, le législateur prescrit ce que les gardiens doivent craindre et ce qu'ils doivent être en mesure d'affronter. Pourquoi le courage ne peut-il être une science et un savoir, mais renvoie-il à une opinion ? D'une part, eu égard au processus de connaissance, une loi ne constitue jamais qu'une opinion, étant donné qu'elle inscrit dans la durée le résultat d'une réflexion et fixe à un moment la pensée productrice de la constitution.[338]

Gavray se demande pourquoi Platon appelle « opinion » les connaissances attribuées aux guerriers sur ce qu'ils doivent craindre. En dehors des considérations déjà amenées (les soldats ne sont pas capables de contempler directement le monde intelligible et reçoivent une image de la part des philosophes), Platon ne considère pas que l'opinion qui est l'apanage des guerriers serait directement la loi de la cité idéale. De plus, si l'opinion sur les choses à craindre était « la loi » de la cité platonicienne, alors les ressorts de l'action déployée par les guerriers se trouveraient dans « la loi ».

[337] GAVRAY (2009).
[338] GAVRAY (2009), p. 51.

Nous n'avons pas trouvé cette remarque dans la *République*, ce n'est pas ce que nous voulons démontrer. Si la loi prescrivait ce qu'ils doivent craindre, alors elle serait aussi le maître du couple *hekôn – akôn* et une action de plein gré serait une action accomplie selon la loi tandis qu'une action malgré soi serait accomplie contre la loi. Personne ne serait complètement fautif dans ce régime. Est-ce le sens que nous cherchons, si, comme dans le *Protagoras*, « nul ne fait le mal de plein gré » ?

La δόξα ὀρθή, le ressort par lequel le guerrier produit le bien

Sur la base de ces éléments, nous pouvons tirer une seule conclusion : la finalité de l'action, telle que prévue pour les guerriers, va dans le sens de la maxime socratique : « nul ne fait le mal de plein gré ». La seule chose que le guerrier craint dans la *République* est toujours un mal ; cela coïncide avec la position générale exprimée dans le *Protagoras*, par exemple endans le passage 358e cité ci-dessus. D'autres textes du corpus platonicien, plus précisément les passages 412e-413a du Livre III de la *République*, viennent étayer ces constatations. Platon y affirme en vérité que toutes nos actions accomplies de plein gré sont dirigées vers le bien :

> Mais quoi ! Ne penses-tu pas comme moi, dis-je, que c'est malgré eux que les êtres humains sont privés des biens, mais que c'est de leur plein gré qu'ils renoncent aux maux ?
>
> Τί δέ; οὐ καὶ σὺ ἡγῇ, ἔφην ἐγώ, τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀκουσίως στέρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῶν δὲ κακῶν ἑκουσίως; (413a4-5)

Cela correspond encore mieux au passage 358e du *Protagoras* où il est dit que personne ne prend de son plein gré ce qu'il pense être mauvais. Louis-André Dorion soutient, dans son article « Les Auxiliaires changent-ils d'opinion ? À propos de *République*, III, 412d-414a et IV, 429a-430b », que ces passages sont la preuve d'une continuité avec le *Protagoras*, même si le principe d'opposition est différent, en ce que

> Le vocabulaire que Socrate emploie dans ce passage, et la position qu'il y développe, rappellent évidemment les passages où il affirme que personne ne fait le mal volontairement[339].

[339] DORION (2009), p. 67. Il fait référence à ces passages du corpus platonicien : Mén., 77b-78b ; Gorg., 467c-468c, 509e ; Apol., 25d-26a ; Prot., 345d-e, 358c-d.

La discussion se déroule, dans les passages 412e-413a du Livre III de la *République*, au niveau même des actions de maintien de leur « motivation »[340] ou de renoncement à celle-ci. Et voilà ce qu'en dit Platon :

> Il me semble qu'une opinion nous sort de l'esprit, soit de notre plein gré, soit involontairement [*contre notre gré*, trad. pers.]. De notre plein gré, lorsqu'il s'agit d'une opinion fausse, quand on s'en avise par la suite ; involontairement [*contre notre gré*, trad. pers.], lorsqu'il s'agit de toute opinion vraie.
>
> φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ἑκουσίως μὲν ἡ ψευδὴς τοῦ μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἡ ἀληθής. (412e10-413a1)

Cela veut dire que :

L'on renonce à une opinion « fausse » de plein gré, ce qui veut dire par opposition que l'on maintient une opinion fausse malgré soi (il s'agit, au contraire, d'une situation de contrainte)

L'on renonce à une opinion « vraie » malgré soi, ce qui veut dire par opposition que l'on maintient de plein gré une opinion vraie

Ainsi, en parlant de l'opinion sur « ce qu'il y a de mieux pour la cité » (412e) que les futurs gardiens de la cité idéale devraient maintenir en tout temps pour justement devenir gardiens, Platon avance que les guerriers ne devraient pas pouvoir y déroger puisqu'elle est juste ; « se former des opinions sur les êtres tels qu'ils sont » (413a) veut dire « être dans la vérité » (413a), ce qui à son tour est un bien. Ainsi est affirmée clairement la nature de la δόξα indélébile proposée aux guerriers. C'est parce qu'elle est juste et parce qu'elle est un bien que les actions faites par δόξα le sont entièrement de plein gré. Nous remarquons que les deux termes de sens contraire, ἑκών et ἄκων, objet de notre étude, sont encore fonction de la finalité de l'action, qui est pour Platon la recherche du bien de la cité, et que, comme il l'affirme à mainte reprise à travers ses dialogues, le bonheur et le bien se confondent. *Le principe que les ressorts de l'action sont toujours ordonnés au bien* n'est pas un aspect accessoire du sujet, mais, nous le voyons, le principe qui détermine ce qui se fait ἑκών et ce qui se fait ἄκων.

[340] LEFEBVRE (2007), p. 49.

Nous devons rappeler dans ce contexte le résultat de nos analyses précédentes et préciser de nouveau que le caractère *hekôn* ou *akôn* de l'agent guerrier est déterminé déjà au moment du maintien ou pas de l'opinion indélébile qu'il doit observer : non pas sur le plan direct de l'action (par exemple, affronter un danger qui doit ne pas être craint), mais sur le plan du maintien ou non de l'opinion droite *préalable* à l'action. Si l'agent oublie par exemple l'opinion qu'il doit observer, ainsi que nous l'avons vu dans les exemples du chapitre sur l'*akrasia*, il est *akôn* avant d'avoir produit quelque action que ce soit, puisqu'une action produite en l'absence de science ne peut pas être réalisée *hekôn*. Cela est considéré ici comme une quasi-action plus primitive.

La discussion concerne maintenant la δόξα inculquée aux jeunes guerriers, que nous avons identifiée comme le mode par lequel « l'action » que doivent accomplir les guerriers se déroule de plein gré. La formule est la suivante :

> En agissant par l'intermédiaire de la δόξα (comme ressort de l'action) qui leur est strictement réservée, les soldats accomplissent le bien de la cité tout entière (la finalité de leur action), d'où il résulte qu'ils ont fait une action de plein gré.

L.-A. Dorion propose de distinguer nettement entre « le jugement concernant les choses qu'il faut craindre » (429b-c) et la *doxa* dont il est fait état dans ces passages, où il s'agit, d'après lui, d'observer plutôt une autre « maxime » de plus grande envergure introduite dans l'éducation des jeunes guerriers en vue de sélectionner ceux qui sont susceptibles de gouverner la cité, à savoir celle « qui leur impose de toujours faire ce qui se présente à eux comme le bien supérieur de la cité », τοῦτο ὡς ποιητέον ὃ ἂν τῇ πόλει ἀεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι [αὐτοῖς ποιεῖν] (413c). Personnellement, nous pensons que « ce qu'il faut craindre et ne pas craindre » a été établi justement pour le meilleur intérêt de la cité et qu'il y a une superposition considérable entre les deux opinions, au moins pendant tout le processus d'éducation. Tout compte fait, nous nous intéressons dans ces lignes à la fonction de la δόξα en tant que ressort de l'action ; la théorie de la δόξα que Platon formule s'applique à tout genre de δόξα, qu'elle concerne les choses à craindre ou indique le meilleur intérêt de la cité.

Courage et δόξα

Nous comprenons maintenant mieux la relation entre le courage et la δόξα indélébile : ce n'est qu'en retenant la δόξα indélébile que les guerriers agissent de leur plein gré. Certes, on peut se demander comment et par quels ressorts ils maintiennent en tout temps cette δόξα. Rappelons que le « pouvoir » spécialement destiné à cet effet n'est autre que le courage ; d'ailleurs, L.-A. Dorion démontre dans l'article cité le rôle que Platon attribue au courage dans le maintien en tout temps de l'opinion, cette fois relative au « bien supérieur de la cité » (413c), destinée à faciliter la sélection des futurs gouvernants[341].

> Lorsqu'il décrit les séries d'épreuves auxquelles on doit soumettre les guerriers en vue d'identifier ceux qui ne changent pas d'opinion, Socrate ne fait pas mention du courage (ἀνδρεία), mais il est néanmoins clair que c'est précisément le courage qui fait la différence entre ceux qui réussissent et ceux qui échouent à ces épreuves[342].

Maintenir en permanence une seule et même opinion, est-ce une action faite de plein gré ? En d'autres mots, peut-on dire pour autant que tout ce qui se fait *par courage* se fait *de plein gré* ? Selon Aristote, « le méchant l'est de son plein gré »[343], ce qui laisse entendre que, selon lui, le courageux est libre de choisir entre le bien et le mal ; ce n'est pas le cas pour Platon, pour qui le ressort de l'action *hekôn* est ce par quoi on accède au bien. Ainsi, Platon attribue au courage une seule fonction, celle de maintenir en permanence l'une ou l'autre des deux opinions qu'on vient de développer (et peut-être la « philosophie »), sans quoi « tu l'appelles d'un autre nom que celui de courage » (430b), selon la réponse que Glaucon a donnée à Socrate lors de la description de la vertu de courage. Dans les paragraphes qui précèdent la discussion sur le choix des gouvernants, Platon essaye de démontrer que le courage ne sera guère possible sans la δόξα, ou la philosophie pour ce qui est des véritables maîtres de l'État : il raconte qu'un dieu a donné aux hommes la musique et la gymnastique en vue de ces deux qualités, le naturel courageux et le naturel philosophe, « afin qu'ils s'harmonisent l'un avec l'autre, dans une tension et une détente portées jusqu'au point qui convient » (411e-412a). Il précise en outre qu'un homme doté « d'un naturel ardent » (411e), de « quelque élément d'ardeur morale » (411a) ou d'un certain « désir

[341] DORION (2009), p. 69-71.
[342] DORION (2009), p. 69.
[343] RICOEUR (2004), p. 129.

de savoir » (411d) reçu dès sa naissance, acquiert un comportement brutal, violent, envers la raison[344] s'il ne reçoit pas une éducation convenable dans la même proportion dans la musique et la gymnastique[345]. Tout au plus pouvons-nous avancer que Platon ne peut pas se débarrasser de l'intellectualisme socratique selon lequel toute action procède de la « science » sous ses différentes formes, et cela parce que la « science » est seule capable de « mesurer », sans risque d'erreur possible, le « bien » que l'on convoite, mais il a l'intuition d'une δύναμις innée de l'âme, qu'il identifie automatiquement au courage, qui pourrait avoir un impact considérable sur la prise de décision. Il s'agit là d'un élément nouveau par rapport à l'intellectualisme socratique, exprimé de façon ambiguë dans le *Protagoras*.

Dans le même ordre d'idées, un aspect auquel « le législateur » doit prêter attention est que ces guerriers soient « convaincus », πεισθέντες (430a2), de cette δόξα. Cette nouvelle exigence avait déjà été introduite en 421c, mais elle constituait une option à l'usage de la force pour la poursuite du bonheur général : « il faudra alors contraindre ces auxiliaires, de même que les gardiens, […] et les en persuader » (421b-c). Le verbe πεισθέντες (430a2) nous porte à penser que les guerriers doivent se montrer dociles vis-à-vis du plan d'éducation qu'on leur prépare et reconnaître que la δόξα qu'ils sont supposés respecter est le meilleur choix possible. Les dégâts dus à un manque de consentement de la part de ceux qui sont censés recevoir l'éducation idéale sont décrits dans la *République* VIII, 548a-c : Platon y dit que de tels hommes « ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion », οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι (548b7), ce qui rend l'individu plus vulnérable aux plaisirs superflus. Platon reprend cette idée lors de la description de l'homme timocratique, qui dérive directement de l'homme idéal vivant sous l'aristocratie des gardiens parfaits, ce qui veut dire qu'il s'agirait des ennemis qui menaceraient en premier les gardiens parfaits. Ainsi qu'il est dit à la fin du passage cité plus haut :

> […] et cela en raison d'une part de leur négligence de la Muse véritable, la Muse qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie, et d'autre part de la priorité qu'ils ont accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique.

[344] 411d : « il n'aura plus recours à aucune discussion argumentée pour persuader ».
[345] Platon nous invite à admettre que ceux qui agissent uniquement par le courage reçu à la naissance, sans l'élément raisonnable, agissent malgré eux et qu'il faut absolument l'élément raisonnable pour qu'ils agissent de plein gré.

[…] διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι. (548b8-548c2)[346]

Ce texte s'accorde tout à fait avec les passages 430a et 410c-412c en ce qu'il indique qu'une éducation incomplète, où l'on privilégie la gymnastique et où l'on n'accorde pas suffisamment d'importance à la dialectique et à la musique, crée une brèche dans la conduite des gardiens permettant aux plaisirs superflus de prendre racine dans leur âme. Le passage 430a précise à ce sujet que les guerriers doivent consentir à recevoir les lois comme une teinture indélébile, donc suivre une éducation complète « dans la musique et la gymnastique » de manière à ne laisser aucune chance de délaver les couleurs à ces savons si redoutables, à savoir aux plaisirs superflus.

LA TEMPÉRANCE : MODE D'ACTION

Une fois le courage analysé, Adimante implore Socrate de ne pas perdre de vue la tempérance, ἡ σωφροσύνη, désireux qu'il est de voir apparaître la justice. Socrate acquiesce volontiers, quoique apparemment elle ne serait pas l'objet de leur recherche, et évoque sa première impression à l'égard de la tempérance :

Autant qu'on puisse l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord, une harmonie, plus que les <vertus> précédentes.

καὶ ὥς γε ἐντεῦθεν ἰδεῖν, συμφωνίᾳ τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ προσέοικεν μᾶλλον ἢ τὰ πρότερον. (430e3-4)

À partir de 430e6, Platon entreprend d'argumenter sa réponse en examinant l'expression populaire « maître de soi » et cela jusqu'en 431e où il revient pour renforcer sa première formule.

[346] Cf. aussi 546d : « en n'accordant pas toute l'importance nécessaire d'abord à la musique <et à la poésie>, ensuite à la gymnastique. » (παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς)

La sôphrosunê – une ἐγκράτεια sur les plaisirs

Il y a maintenant place dans l'âme pour une autre vertu qui n'est pas la science, la *sôphrosunê*, qui est une *enkrateia* sur les plaisirs. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est le statut que Platon attribue à la tempérance, en essayant d'expliquer sa première impression rapportée plus haut : nous remarquons d'emblée qu'elle ne se réduit pas à la science, comme dans le *Protagoras*[347], mais « elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs », ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια (430e6-7).

Il n'y avait aucune occurrence de ce terme dans le *Protagoras*. D'ailleurs, il s'agit de sa première occurrence dans les dialogues de Platon. Dans le langage courant, il désignait, sous forme d'adjectif, un individu « maître », qui possédait la suprématie sur diverses choses extérieures à soi-même, des objets ou des peuples[348]. Platon considère par contre l'expression comme forgée par le peuple, « populaire »[349]. Cela laisse entendre que l'opinion commune qui accepte le phénomène de l'*akrasia* dans le *Protagoras* devait l'admettre en même temps comme son corollaire. Étant donné la réponse de Socrate à l'*akrasia* dans le *Protagoras*, où il finit par exposer sa théorie de la science du plaisir le meilleur, où le conflit entre science et plaisirs n'existe pas, vu que la science a pour objet le plaisir, nous comprenons pourquoi l'expression « être maître de soi » ne pouvait pas non plus entrer dans ses théories. Socrate ne pouvait pas admettre dans le *Protagoras* l'expression populaire « être maître de soi », vu que la science exerçait sa domination pour ainsi dire par définition et qu'elle englobait les autres ressorts éventuels. Comme la science était liée au plaisir, il n'y avait pas de chose meilleure qu'une autre, pour établir un rapport de forces, mais uniquement un calcul des conséquences, plus ou moins bien fait, de ce qui sera un plaisir et de ce qui sera éventuellement une peine. Si dans le *Protagoras*, Platon n'arrive pas à appréhender l'idée d'être vaincu par les plaisirs, il ne peut évidemment pas non plus

[347] Cf. 333b : « La sagesse et le savoir ne seraient donc qu'une chose unique ? ». (Οὐκοῦν ἓν ἂν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ σοφία.) Cf aussi 361b1-2 où « toute vertu est science, et la justice et la tempérance et le courage » ; (πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία)

[348] Cf. *Ménexène* 238d, *Cratyle* 391c, 393d, 405c, *Symposium* 188a. Cinq des six occurrences du terme *enkrates* avant la *République* ont ce sens de maître sur des objets extérieurs à soi-même. La sixième, dans le *Gorgias*, a pour sens un individu qui maîtrise ses propres plaisirs et ses peines.

[349] Des exemples sur le caractère « populaire » de l'expression se trouvent en *Phédon*, 68c ; *République*, II, 363d, III, 389d-e ; *Lois*, IV, 710a.

accepter l'*enkrateia* « as self-mastery with regard to pleasures and bodily desires »[350], donc la situation contraire.

Louis-André Dorion souligne l'incompréhension manifestée par Platon, dans les dialogues de jeunesse, de l'idée même de maîtrise de soi-même, qui lui paraissait alors absurde, comme elle pourrait nous le paraître aussi à première vue, sous prétexte qu'on ne serait pas capable de différencier entre l'individu et le « soi-même », parce qu'on ne pourrait pas définir le « soi-même » si ce n'est par l'individu lui-même. Dans les dialogues de jeunesse, Socrate « exposes the absurdity that something should exercise its dunamis over itself »[351], selon L.-A. Dorion. Cette incompréhension s'explique par le fait que dans ces dialogues, l'âme est unitaire, simple. C'est à cause de l'unité de l'âme irréfutable à cette période que, dans le *Protagoras*, les « choses » comme la science, les plaisirs, etc., se trouvant à l'intérieur de l'homme, de l'âme humaine plus précisément, se sont révélées une seule chose et un seul ressort de l'action humaine, à savoir la science du meilleur plaisir. C'est justement cette unité de l'âme qui a poussé Socrate à ramener les divers ressorts imaginables à un seul. Platon prenait le statut de l'âme en considération pour refuser la notion de maîtrise de soi ; par la suite, après avoir conçu la tripartition de l'âme, il lie le sens de la notion « être maître de soi » au statut de l'âme. C'est d'ailleurs ce qu'il avoue encore dans le premier alinéa du passage 430e11-431b2, où il exprime donc ses doutes antérieurs[352]. Pour résumer, la mise en valeur de la notion de maîtrise de soi-même est due, selon Dorion, à la partition de l'âme, idée qui n'est pas conçue avant le *Gorgias*, où Platon d'une part avance cette idée d'une âme formée de deux parties, bonne et mauvaise, et, à partir de là, l'idée d'individu maître de la partie mauvaise de son âme[353]. C'est de cette manière que l'idée prend sens dans la vision platonicienne.

Dans la *République*, Platon ne revient donc pas seulement sur ses considérations concernant l'*akrasia*, mais il se penche aussi sur cette expression populaire, « l'antidote » en quelque sorte de l'*akrasia*. L'expression « maître de soi » implique aussi la toute-puissance de la science dans l'âme humaine, non à la manière

[350] DORION (2012), p. 35.
[351] DORION (2012), p. 34.
[352] Cf. *Charmide*, 168b-c.
[353] DORION (2012), p. 33, « secondly, I will show that the connection between enkrateia and the partition of the soul is present already in the Gorgias ». Il s'agit de *Gorgias*, 491d11.

socratique du *Protagoras*, où la science est l'unique ressort de l'âme, mais à la manière platonicienne exposée ci-dessus à propos du concept de science dans la *République*, c'est-à-dire en tant que ressort dominant. C'est d'ailleurs ce que Platon dit encore dans le deuxième alinéa du passage de la *République* 431a4-b2, où l'expression « maître de soi-même » suggère qu'il existe dans l'âme de l'homme deux parties, l'une meilleure et l'autre moins bonne, comme d'ailleurs à l'intérieur de la cité. Lorsque son côté meilleur, et en même temps plus restreint, est le maître de l'autre, pire et plus étendu, l'être humain est « plus fort que soi-même », τὸ κρείττω αὐτοῦ (431a6) et tempérant. Lorsque son côté pire domine le meilleur, par suite d'un naturel déficient ou d'un mauvais entourage, l'être humain se trouve dans la situation « plus faible que lui-même et intempérant », ἥττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον (431b1-2). Platon affirme dans ces passages que si la moins bonne partie de l'âme, où siègent justement les plaisirs, l'emporte sur la partie la meilleure, l'individu est « vaincu par le désir », comme l'opinion commune le disait dans le *Protagoras*, et est appelé de ce fait esclave de lui-même et intempérant. Il semble donc pertinent de rapprocher l'expression « être esclave de lui-même » présente dans la *République* de l'expression « être vaincu par le plaisir » mise en débat dans le *Protagoras*. Cela démontre aussi encore une fois que le substrat nécessaire à la compréhension des deux notions est déjà donné dans le *Protagoras* par le conflit que l'opinion commune décrit entre des ressorts susceptibles d'entraîner l'action humaine et que c'est ce substrat qui conduit à la théorie de l'âme tripartite qui peut expliquer la présence de plusieurs principes d'action, ainsi que nous l'avons déjà vu dans la *République*, 436a8-b3.

*L'intempérance et l'*akrasia : *différences*

Nous avons dit que le contraire de l'expression que Platon décrit par la suite, à savoir « plus faible que lui-même » (431b1) ou, en d'autres mots, « esclave de lui-même », et qui s'applique, dans les conditions d'une âme tripartite, quand les deux meilleures parties sont vaincues par les excès de la troisième, semble s'apparenter au phénomène rencontré dans le *Protagoras* et désigné là par l'expression « être vaincu par le plaisir », qui décrivait la situation où la science aurait manqué de force par rapport aux plaisirs, etc. En tout cas, Dorion accepte implicitement la ressemblance entre les deux phénomènes décrits par la foule dans le *Protagoras* et par Platon dans

la *République* quand il affirme que si Socrate l'a tourné en dérision dans le *Protagoras* comme totalement impossible, il semble par contre en accepter l'éventualité dans la *République* :

> If being weaker than oneself consists in the control which the least good part of the soul exercises over the best, Socrates recognizes in the Republic the everyday interpretation that he rejects in the Protagoras, namely that reason can be ruled and conquered by the desires[354].

Le phénomène de l'*akrasia*, que Dorion reconnaît comme étant le même dans les deux dialogues, est considéré maintenant, avec les précisions apportées par Platon dans ces passages de la *République*, comme étant l'intempérance, l'ακολασία : pouvons-nous dire qu'il s'agit du même phénomène ? Voilà la question à laquelle nous devons répondre. Selon Dorion, l'*enkrateia* s'oppose à l'*akrasia*. Alors, la situation posée par Platon, dans ces passages de la *République*, comme le contraire de l'*enkrateia*, donc celle où la domination est celle des plaisirs sur la science et qui est désignée par l'expression « esclave de lui-même », est une situation d'*akrasia*. À moins qu'une situation d'*akrasia* et être esclave de soi-même ne présupposent des schémas d'action différents même s'ils représentent deux facettes du même phénomène. Voyons cela de plus près, car nous avons l'impression que les choses ne se passent pas exactement comme décrites par L.-A. Dorion. Peut-on affirmer que l'*akrasia* est mise en discussion dans le *Protagoras* alors que l'*enkrateia* ne l'est pas, simplement parce que Socrate n'y voit pas des termes contraires ? Et si par contre, l'expression « maître de soi » était dans la *République*, non parce qu'elle serait le contraire de l'*akrasia*, mais de l'intempérance ?

Rappelons que le fait d'être esclave des plaisirs peut être la conséquence de l'ignorance, comme pour Socrate dans le *Protagoras*, ou bien d'un oubli d'opinion, comme cela arrive aux guerriers mal préparés, ou bien, comme ce passage le dit, d'une « formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie » (431a). En effet, selon le passage 430e11-431b2 de la *République*, l'intempérance a pour causes : (1) une mauvaise éducation ou (2) un mauvais entourage, en total désaccord avec le plan d'éducation proposé par Platon. La situation évoquée dans ces passages sur la tempérance suppose-t-elle plutôt un *manque* de raison ou d'opinion, dû à l'oubli ou à

[354] DORION (2012), p. 38.

la non-acquisition (ce qui ne correspond pas à l'*akrasia*), ou une *faiblesse* de la raison, vaincue par les plaisirs (ce qui correspond à l'*akrasia*) ? Nous pouvons supposer qu'à travers ces explications (431a-b), Platon essaye de qualifier l'intempérance comme différente de la situation d'*akrasia*, qui reprend les descriptions faites par la foule mais qui n'est en fait pas de l'*akrasia*, mais de l'intempérance. Il serait intéressant de voir comment on appelait les guerriers qui ont oublié l'opinion et donné libre cours aux passions de toutes sortes. Nous ne l'avons pas mentionné auparavant, mais vu qu'ils n'étaient pas acratiques du point de vue de leur opinion, Platon dit-il qu'ils étaient intempérants ? Ce serait une preuve pour définir l'intempérance autrement que par l'*akrasia*…

*Analyse du phénomène de l'*enkrateia

Nous pouvons essayer de répondre à ces questions en examinant la vertu de tempérance dans la cité. Regardons d'abord le concept de tempérance de plus près. Une chose est évidente, la tempérance ne peut pas être (une) science comme dans le *Protagoras*, parce qu'elle doit appartenir aux trois classes de la cité idéale, justement pour réaliser l'harmonie mentionnée au départ, et que seule la classe des gardiens parfaits peut posséder la « science ». Elle semble être un état ou une disposition de l'homme ou de la cité où la raison domine sur les plaisirs. Ainsi que son nom l'indique, elle désigne dans l'âme humaine le règne, la domination de la raison sur la concupiscence. Cette vertu n'est pas non plus semblable au courage, du moment qu'elle n'est pas une *dunamis*, mais une situation de fait, définie après coup, dont l'aboutissement nécessite un travail dont elle n'est pas responsable ; c'est-à-dire que la tempérance n'engendre pas l'homme ou la cité tempérante (tandis que certains hommes peuvent être dotés de la *dunamis* appelée courage dès leur naissance, qu'il suffit de perfectionner par l'apprentissage de l'opinion sur ce qui est à craindre). De même qu'en 444c-d, Platon parle du fait d'engendrer la santé ou la maladie, la justice ou l'injustice, il en va pareillement pour la tempérance. La tempérance s'obtient à travers d'autres efforts, pour ainsi dire, elle n'est pas elle-même une force comme le courage. Il reste à savoir comment Platon envisage l'instauration de l'*enkrateia*. Louis-André Dorion, dans son article sur l'*enkrateia*, dit simplement qu'il incombe à la raison de maîtriser la partie mauvaise de l'âme :

> However, the responsibility for controlling the desiring part of the soul does not rest with enkrateia. In fact, this task falls to the better part of the soul, namely the logistikon. Thus Plato appears not to consider enkrateia as a full-fledged force or capacity whose role is to master the desiring part of the soul. Enkrateia is nothing more, it appears, than a description of sophrosune ; this is indeed defined as « the mastery of certain pleasures and desires (…) » (430e6-7), but it falls to reason to exercise this mastery[355].

Nous pensons aussi que cela doit arriver par l'intermédiaire de la sagesse dans le cas des gouvernants, mais aussi par le courage dans le cas des guerriers, chargés de combattre les plaisirs et les peines. Il reste à montrer comment les artisans maîtriseront leurs plaisirs. En effet, Platon affirme que cette vertu est l'apanage de toute la cité, qu'elle appartient donc aux trois classes de citoyens. Nous l'admettons avec lui, mais sa présence parmi les citoyens de la troisième classe s'avère pour le moins surprenante. Cela parce que Platon affirme en même temps que la tempérance au niveau de la cité consiste dans la domination de la classe la meilleure sur les citoyens intempérants, qui se trouvent à coup sûr même dans la cité idéale et sont caractérisés ainsi :

> Et d'ailleurs on trouverait de nombreuses formes différentes de désirs, de plaisirs et de peines, notamment chez les enfants, chez les femmes et chez les domestiques, et parmi ceux qu'on appelle hommes libres, chez la multitude des gens ordinaires.
>
> Καὶ μὴν καὶ τάς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις. (431b9-c3).

Un peu plus loin, Platon parle des « désirs de la foule ordinaire » (431c), ce qui indique clairement qu'il ne pense pas que ceux-là seraient vertueux, même s'ils se trouvent dans sa cité idéale. D'autre part, s'il n'y avait pas de multitude ordinaire et vicieuse, de partie « moins bonne », voire « mauvaise », si tout le monde était tempérant, sur quoi la domination de la partie de la cité réputée « la meilleure » s'exercerait-elle encore ? La disposition de cette vertu ne serait plus la même dans la cité que dans l'âme et nous pourrions imaginer une cité où chaque individu serait maître de ses plaisirs et où la tempérance serait donnée par la tempérance de chacun, mais ce n'est pas ce que Platon suggère. Il parle expressément d'une partie

[355] DORION (2012), p. 36-37.

« mauvaise » de la cité. Cela soulève un problème de compréhension : comment se fait-il que des gens intempérants quant à leur âme puissent être tempérants en tant que citoyens ? Comment se fait-il qu'ils puissent posséder une vertu politique sans être vertueux dans leur sphère privée ? Et surtout comment ont-ils acquis la vertu politique de tempérance ?

Platon commence son analyse de la tempérance en disant qu'elle est un accord et une harmonie, celle-ci étant mise en évidencei[356] par le fait que tous les citoyens de la cité idéale « ont la même opinion », ἡ αὐτὴ δόξα (431d9) concernant « ceux qui doivent diriger », περὶ τοῦ οὕστινας δεῖ ἄρχειν (431e1)[357] et implicitement renoncent à toute ambition politique. En d'autres mots, les trois classes sont toutes d'accord (la classe des gouvernants et les deux classes des gouvernés, vertueux et vicieux) sur celui (ou ceux) qui seul peut décider de la meilleure action à mener (ou de ce qu'il faut faire) afin de ne pas se tromper dans leur recherche du bien de la cité.

La δόξα concernant celui qui seul devrait commander

On remarque en premier lieu dans le passage cité que Platon veut nous faire part d'une autre δόξα qui concourt à une meilleure maîtrise de l'action dans la cité idéale[358]. Contrairement à « cette capacité de maintenir chez les guerriers l'opinion conforme à la loi, concernant ce qu'il faut redouter et ce qu'il ne faut pas craindre », ἡ περὶ δεινῶν τε καὶ μή, ἅττα ἐστί, δόξης ἐννόμου σωτηρία ἐν τοῖς στρατιώταις ἐγγενομένη (433c7-8), qui était réservée aux guerriers parce qu'elle requérait l'apport de la vertu du courage pour être maintenue en permanence, la δόξα concernant la personne ou le « ressort » qui doit commander est commune à tous les citoyens de la cité idéale, quel que soit leur rang. De ce fait, Platon recourt au terme d'ὁμοδοξία (conformité d'opinion) pour désigner la vertu de tempérance (433c6). Bien qu'elle

[356] συμφωνία : Livre IV, en 430e3, en 432a8 et en 442c10 ; ἁρμονία : Livre IV, en 430e4, en 431e9, en 442a2 et en 443d7.
[357] Cette opinion est-elle imposée aux gouvernants comme une allusion aux philosophes qui sont forcés de gouverner ?
[358] IRWIN (1995) lie cette *doxa* à la représentation par Platon des parties de l'âme comme des agents : « The same conception of the parts as agents underlies Plato's remarks about how they can agree with each other. Temperance requires agreement between the parts of the soul about which part should rule. In the well-governed city, « the same belief is present in the rulers and the ruled about who ought (dei) to be the rulers » (431d9-e1) ; in the temperant soul, then, the appetitive part is expected to believe that the rational part ought to rule. » (p. 217)

semble réservée à la troisième classe à qui il appartient d'accepter l'autorité des classes supérieures, il n'en reste pas moins que les philosophes doivent eux aussi accepter la mission qui leur est confiée par la cité et gouverner[359]. L'existence de la vertu de tempérance indique clairement que Platon s'est efforcé de prévenir la possibilité d'*akrasia* dans sa cité idéale. Il impose à la troisième classe une sorte de connaissance, d'opinion vraie pour la guider dans ses actions. Cela démontre que selon lui, c'est sans aucune exception, du moins dans sa cité idéale, une certaine forme de connaissance qui doit diriger l'action. La tempérance est destinée à toute la cité mais on devine qu'elle est de nouveau utile à ceux qui ne possèdent pas le savoir, parce que les deux autres classes possèdent d'autres moyens pour instaurer la tempérance, la force de la sagesse même, dans le cas des gouvernants, et le courage, pour les guerriers, qui les protège aussi contre les plaisirs. Ces deux ressorts assurent l'instauration de la tempérance chez les deux premières classes. Les artisans ne sont pas maîtres de soi, ce n'est pas leur propre sagesse qui peut maîtriser leurs passions, parce qu'ils n'en possèdent pas, comme ils ne possèdent pas le courage non plus ; ce sont les gouvernants qui dominent sur les plaisirs et les passions de la troisième classe.

> […] et que là les désirs de la foule ordinaire sont dominés par les désirs et la sagesse qui résident dans la minorité de ceux qui sont plus respectables ?
>
> […] καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις; (431c9-d2)

Les magistrats maîtrisent par leur intelligence leurs propres plaisirs ; de ce fait, ils peuvent être dits maîtres de soi, ayant en soi un ensemble unifié sous la domination de la raison ; cet ensemble donc, plaisirs et courage subordonnés à la raison, domine sur les plaisirs de la foule, sur « les désirs de la foule ordinaire » (431c10-d1), de sorte que les gouvernants sont maîtres de leurs propres plaisirs et maîtres des plaisirs de la foule. Si les artisans n'ont pas la sagesse, c'est la sagesse des gouvernants qui les rend tempérants. Cela se fait par l'intermédiaire de la *doxa* sur qui doit gouverner, qui ne demande pas un niveau élevé de connaissances ; les artisans doivent savoir une seule chose : laisser aux gouvernants le savoir. Ils ne sont pas tempérants par autre

[359] Cf. 519c-521b. Mais cela reste à vérifier. Le philosophe qui refuse de gouverner est-il accusé d'intempérance ?

chose que par la raison dotée de cette forme de δόξα. C'est pourquoi, pour y arriver, ils sont obligés de la préserver et d'agir à travers elle pour que l'intelligence des gouvernants agisse sur eux et tempère leurs plaisirs superflus. Leurs actions deviennent aussi du ressort d'une *doxa*, au moins pour ce qui est de leur action publique. Si l'on peut dire qu'une action est commune à tous les citoyens, c'est bien celle qui se fait par la *doxa* sur qui doit gouverner.

N'ayant pas trouvé d'autres occurrences de cette δόξα dans les paragraphes qui suivent, nous ne pouvons pas en donner une analyse exhaustive. Tout compte fait, les citoyens doivent agir par la δόξα concernant ceux qui doivent gouverner justement pour que la sagesse des gouvernants maîtrise leurs propres plaisirs, pour instaurer l'*enkrateia* dans la cité idéale.

L'intempérance : le manque de δόξα concernant celui qui seul devrait commander

Essayons de comprendre comment l'intempérance pourrait advenir. Dans le cas des guerriers, le courage était responsable de l'oubli de l'opinion et sanctionné par l'exclusion des individus concernés des plus hautes magistratures. Dans quelles conditions l'État idéal pourrait-il devenir intempérant ou acratique ? Selon nos données de départ, cela doit se produire quand la partie la meilleure est vaincue par la mauvaise, ainsi que Platon l'explique en 431a, donc dans les conditions où la raison des gouvernants n'arrive plus à maîtriser les plaisirs de la foule. Pour comprendre comment la raison des magistrats peut se trouver plus faible et être vaincue par les plaisirs de la foule, nous devons faire appel aux passages de la *République* où Platon parle de la corruption du régime idéal par « une mauvaise compagnie » (431a) de la part des chefs, les frelons dont nous avons déjà parlé. Mais nous pouvons ajouter maintenant que dans la cité idéale, la faute peut incomber au manque de *doxa* « ceux qui doivent diriger » dont tous les citoyens bénéficient pour leur propre salut et celui de la cité. Cela peut donc arriver quand l'une des trois classes n'a plus la même opinion que le reste de la cité sur ceux qui doivent commander.

S'il y a des gens qui n'ont plus la même opinion – et l'on convient qu'il s'agit d'une bonne opinion puisqu'elle sera le fondement de la tempérance – alors son absence pourrait s'expliquer par les mêmes causes que celles exprimées en 413b1-

c4, où Platon soutient comme Socrate que c'est malgré eux que les êtres humains sont privés de l'opinion vraie (413a). Dans ce cas, leur comportement, qui ne reconnaît plus la *doxa* sur ceux qui doivent commander, ne serait pas de l'*akrasia*, mais pourrait être appelé de l'intempérance. Ce qui démontre à notre avis que c'est sur cette base que Platon distingue l'intempérance de l'*akrasia*. L'intempérant ignore de quelque manière que ce soit l'opinion vraie. Pour qu'il y ait *akrasia*, il faudrait que la classe qui agit contrairement à l'opinion sur ceux qui doivent commander ne l'ait pas perdue de vue en même temps qu'elle fait autre chose. Comme nous avons pris pour exemple un État idéal, Platon ne conçoit pas la possibilité d'agir contre des opinions vraies, en tout cas pas contre celles qui fondent son État, si ce n'est malgré soi, par un oubli ou par ignorance, etc. On pourrait dire cela de la classe qui agit contrairement à la *doxa* sur ceux qui doivent commander, mais que pourrait-on dire de l'État dans son ensemble ? Nous croyons que sa situation ne différerait pas selon que ce soit la partie la meilleure de la cité ou la partie la plus mauvaise qui ignore l'opinion en question, parce qu'une chose est claire : les plaisirs superflus seront à l'honneur et cela en dépit de la science des gouvernants.

On entrevoit qu'une action intempérante – par exemple de la part de la classe des artisans, qui n'est plus d'accord malgré soi (par un oubli, etc.) sur ceux qui doivent commander – se fait en même temps malgré la raison des gouvernants qui doivent maîtriser leurs plaisirs, comme c'était le cas pour Léontios, étant donné que la science des gouvernants, celle qui a le devoir de maîtriser les plaisirs de la foule, n'est quant à elle ni oubliée, ni dérobée, ni ensorcelée… Si les artisans omettent que la classe des magistrats doit gouverner sur leurs plaisirs, s'ils oublient ou ignorent l'opinion sur ceux qui doivent commander, alors leurs plaisirs superflus se manifesteront pleinement dans une cité où les gouvernants possèdent toujours et sans faute la science propre à les maîtriser. Dans le cas de la cité, son comportement peut être appelé de l'*akrasia*, vu qu'elle sera vaincue par les plaisirs de la foule pendant que la science des gouvernants est encore solide. Les plaisirs auront aussi le dessus sur la science dans le cas où la classe des gouvernants omet le fait qu'elle doit gouverner, cela à l'échelle d'une cité !

L'agent est intempérant malgré soi

Pour ce qui est du changement de sens de notre couple de contraires dû au grand réarrangement des notions concernant l'action humaine, nous avons l'impression que les choses se passent comme suit : nous avons pu croire que si l'on rencontre le phénomène de l'*akrasia* dans la *République*, alors Platon admet aussi qu'il y en a qui font le mal de plein gré. Cela si l'on fait foi à l'interprétation par Socrate de l'opinion commune venue dans le *Protagoras* réfuter l'affirmation socratique « nul ne fait le mal de plein gré ». Nous voyons maintenant que même si l'*akrasia* est possible, comme nous venons de le démontrer, la cité ou l'homme « vaincus par les plaisirs » n'agissent pas non plus de plein gré, mais toujours malgré soi. Cela s'explique par le fait que si la raison, ou la science, ou la partie bonne de l'âme ou de la cité, se font vaincre par les plaisirs, c'est parce que la partie où siègent les plaisirs ignore ou oublie l'opinion vraie qu'elle ne doit pas disputer l'autorité à la partie où siège la raison, qui se trouve de ce fait dans l'impuissance, *akrateia*, de maîtriser les plaisirs. Si la partie mauvaise n'avait pas oublié l'opinion vraie « que le principe rationnel doit commander », τὸ λογιστικὸν […] δεῖν ἄρχειν (442c11-d1), alors elle n'aurait en aucun cas agi de plein gré contre la raison parce qu'on n'oublie jamais une opinion vraie de plein gré.

Dans cet ordre d'idées, s'agissant de décider qui doit gouverner et qui doit se laisser conduire, les trois classes de la cité se ramènent à deux catégories de citoyens, ceux qui ont le privilège de gouverner et les gouvernés, « l'élément meilleur » et « l'élément moins bon », χείρονός τε καὶ ἀμείνονος (432a7-8), « la minorité de ceux qui sont plus respectables », ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις (431d2), et « la foule ordinaire », ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις (431c10-d1), « la meilleure partie », τὸ ἄμεινον (431b6) et « la moins bonne », τοῦ χείρονος (431b7). Par conséquent, on peut déduire de ces extraits que la σωφροσύνη consiste dans la domination du meilleur sur le pire et, ce qui nous intéresse le plus ici, dans la « maîtrise de certains plaisirs et désirs », ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια (430e6-7), ce

qui nous permet de classer les plaisirs et les passions dans la partie inférieure de la cité et, en l'espèce, de l'âme[360].

Ce qui revient à dire encore une fois que dans la *République*, le bien n'est pas le plaisir, comme on l'a vu dans le *Protagoras*. Avec une réserve, cependant : Platon distingue les bons plaisirs appartenant aux gouvernants, les désirs « simples et mesurés, ceux qui bien sûr sont dirigés par un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite », ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται (431c), des mauvais qu'on voit chez les gouvernés, chez les enfants, les femmes, les domestiques et chez les gens ordinaires (cf. 431c). Vus sous cet angle, les gouvernés doivent se garder d'usurper le pouvoir de décider ce qui doit être fait, que ce soit à l'intérieur de la cité ou à l'intérieur de l'âme, sous peine de désordres moraux.

Cette distinction correspond en grande partie à celle établie par Protagoras dans le dialogue éponyme quand il réplique à Socrate, en 351c : « Pourvu, dit-il, que l'on vive en prenant plaisir à de belles choses ». Socrate juge la distinction indigne d'intérêt et démontre que tout plaisir est quelque chose de bon si on le considère en lui-même, ce qui conduit à son intellectualisme. Platon y revient, de son côté, pour réhabiliter le plaisir considéré plutôt négativement dans l'ensemble de la *République*, et il revient de ce fait sur l'*akrasia* rapportée par l'opinion commune dans le *Protagoras*.

Mais une question nous hante : comment la soi-disant opinion commune peut-elle appréhender l'expression « maître de soi » et celle qui parle du conflit des choses uniques en leur genre qui peuvent influencer l'homme dans ses décisions, là où Platon prend le temps de plusieurs dialogues avant de l'exprimer ? L'opinion commune associe-t-elle déjà l'expression « maître de soi » aux situations décrites dans le *Protagoras* ? On pourra difficilement répondre. Dorion et d'autres ont démontré que dans le langage courant, ces notions d'*enkrateia* et d'*enkrates* ne désignaient aucunement la maîtrise sur ses propres plaisirs et peines mais simplement une maîtrise envers des choses extérieures. Tout compte fait, cette opinion commune ne

[360] Cf. aussi *République*, 589c8-d3 : « Les choses honorables se fondent sur le fait que la partie bestiale de notre nature est soumise à la partie humaine, ou mieux encore, à la partie divine, alors que les choses honteuses consistent à rendre la partie paisible esclave de la partie sauvage ? » (τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θείῳ τὰ θηριώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως, αἰσχρὰ δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἥμερον δουλούμενα;)

serait-elle pas une réfutation, platonicienne aussi, nécessaire à l'examen proprement dit de ses théories ? La réfutation qui empêche et renforce l'analyse de ses propres théories... Parce qu'il est impossible que la sagesse populaire soit plus avancée, ou bien...

CHAPITRE VII
SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN / AKÔN*

HEKÔN SIGNIFIE « CONFORMÉMENT À LA JUSTICE »

La question est maintenant : que se passe-t-il pour nos deux termes contraires, *hekôn* et *akôn*, quand les autres concepts qui leur sont liés, comme science, plaisir, etc., changent de contenu ? Nous devons établir si le changement sémantique des concepts concourant à la compréhension des deux termes et à la description de l'action, et l'introduction des vertus comme influant sur l'action devraient en changer la valeur.

Jean-Pierre Vernant, dans son article sur l'idée de volonté dans les tragédies[361], s'évertue à démontrer que, chez les Grecs, une action contrainte extérieurement peut devenir une action consentie, donc dans laquelle l'agent est *hekôn*, intérieurement, dans le sens que les héros tragiques assument et intériorisent, tel Agamemnon, la décision divine. Chez Platon, il faut expliquer la situation exceptionnelle – qui serait absurde pour Aristote – où une action produite par l'un des trois principes devient une action *akôn* si les deux autres principes, et surtout la raison, s'y opposent. On aimerait comprendre que c'est toujours le « désir » de la raison qui l'emporte pour qu'une action soit faite *hekôn*, parce qu'elle n'approuverait jamais certains désirs de l'*épithumia*, mais c'est une hypothèse à vérifier.

La justice en tant qu'état de l'âme qui produit l'action morale

Dans le Livre IV, Platon établit l'existence des trois principes de l'action, selon la démonstration que nous avons suivie dans notre chapitre à ce sujet. Nous avons essayé de démontrer que Platon opère dans la *République* une autre distinction, entre ces principes de l'action, délimités au Livre IV, et les ressorts de l'action morale, qu'il commence à esquisser dans ce livre et développe ensuite. Nous l'avons soutenu par l'argument que nous reprenons ici : parmi les trois principes, le désir ne poursuit pas

[361] VERNANT (1972), p. 64.

le bien s'il n'est pas dirigé par la raison. Platon ne peut dès lors pas considérer le désir comme l'un des principes de l'action morale. La contradiction entre l'affirmation *l'on ne poursuit que le bien* et un principe qui chercherait toujours à satisfaire des désirs mauvais et irrationnels ne serait pas explicable dans le cadre du schéma platonicien bien systématisé de l'action morale. Nous avons affirmé en outre que l'âme, quand elle cherche à accomplir une action morale, même si elle possède ce principe, n'agit par aucun des principes, mais par l'âme entière, par suite d'un accord entre les trois principes. La philosophie platonicienne de l'action est ainsi par-dessus tout une philosophie morale ; Platon cherche à identifier le ressort par lequel l'âme poursuit le bien et agit de plein gré. Nous concluons que ce ressort est la justice et que l'âme poursuit le bien quand ses trois parties observent leurs fonctions naturelles, lorsque l'agent est juste, selon la définition de la justice proposée dans la *République*. La justice est l'accord parfait entre les trois principes qui prévoit que la raison gouverne, que la colère la seconde dans son gouvernement et que le désir leur obéisse afin de maîtriser ses pulsions irrationnelles. La justice est en effet définie comme l'harmonie des fonctions des trois parties de l'âme. Selon 433a5-6, « chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué », ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. De plus, selon 433a-b, il faut « s'occuper de ses tâches propres, pour peu que cela en vienne à se produire selon une modalité particulière » (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν). Selon cette loi, les trois parties de l'âme et les trois classes de la cité idéale ne doivent pas assumer d'autres fonctions que celles pour lesquelles elles ont été préparées naturellement, sous peine de dérégler le fonctionnement de l'âme ou de la cité tout entière. Si l'âme ou la cité se dérègle, alors elle ne poursuit plus le bien, mais des fins plutôt mauvaises.

Pour établir la signification de l'opposition *hekôn* / *akôn* dans la *République*, nous reprenons l'analyse de la fonction de la justice dans ce dialogue. Si la justice peut être interprétée de plusieurs points de vue, le nôtre est celui de la justice en tant qu'état de l'âme qui produit l'action morale. Relisons dans cet esprit les passages 433a et suiv. du Livre IV et certains passages du Livre X, même si les arguments en faveur de notre interprétation constituent la structure même de l'ensemble de la *République* et se trouvent répartis tout au long du dialogue. Selon nous, en effet, comme le

Protagoras suivait, à travers ses thèmes principaux, les normes d'une philosophie de l'action, et cherchait à démontrer l'unité des trois éventuels principes de l'action (semblables à ceux du Livre IV) derrière l'examen de l'unité de la vertu, dans la *République*, Platon entreprend la même analyse derrière l'examen de la vertu de la justice, en étudiant d'abord les trois principes de l'action avant de revenir aux quatre vertus cardinales, interprétées maintenant du point de vue d'une philosophie de l'action, en tant que dispositions de l'âme responsables de l'action morale.

La particularité de la *République* est donc de reconsidérer les vertus comme des combinaisons des trois principes de l'âme, responsables de l'action morale. Les quatre combinaisons des trois principes de l'âme constituent les ressorts de nos actions qui visent le bien, la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, parce que l'action doit avoir pour fin le bien et que seules les vertus conduisent au bien. Nous devons clarifier d'abord si les quatre combinaisons, indépendamment l'une de l'autre, mènent au bien, ou seulement l'état de justice, tel qu'organisé dans la *République*. Pour commencer, peut-on être courageux ou tempérant sans posséder la sagesse ? Si l'on répond que oui, notre réponse est en quelque sorte celle des interlocuteurs de Socrate dans le *Protagoras* lorsqu'ils avancent que l'on peut être courageux sans posséder la sagesse. Nous avons suffisamment démontré, à propos de ces vertus, que le courage et la tempérance ne peuvent pas exister sans une certaine *doxa* que la science leur fournit pour canaliser leurs actions dans le sens de la vertu et ne pas dévier vers le vice. En d'autres mots, dans la *République* comme dans le *Protagoras*, la science est indispensable pour que l'agent soit courageux ou tempérant : sans science, la colère ne peut pas acquérir le courage, la maîtrise des plaisirs non nécessaires obéirait à d'autres fins que la raison et ne serait pas de la tempérance – comme chez l'homme oligarchique, qui maîtrise certains plaisirs inutiles mais n'est pas pour autant tempérant. Dès lors, les guerriers de la cité idéale ou la classe des artisans, pour prendre l'exemple du « caractère réfléchi et serein, toujours égal à lui-même », τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ, selon 604e2-3, poursuivent le bien quand ils agissent par courage ou par tempérance, mais le fait que la science est présente aux fondements de ces deux vertus sous forme d'opinion droite démontre une certaine dépendance du courage et de la tempérance

envers la science, de sorte que l'agent ne peut jamais agir de plein gré si la science n'est pas acquise et renforcée dans ses pouvoirs.

Dès lors, quel est le rôle de la science dans la réalisation d'une action morale ? C'est par la science que l'on connaît le bien et ne fait que le bien, cela demeure incontestable. Suffit-il alors de posséder la science, de connaître ce qui est meilleur, sans être tempérant ou sans être courageux, pour accomplir une action de son plein gré ? Si l'on connaît ce qui est meilleur, le reste de l'âme peut-il ne pas être du même avis ? Le reste de l'âme peut-il réagir contre le bien ? Évidemment, le désir peut se lever contre le bien, nous l'avons observé à maintes reprises dans la *République*. La réponse serait alors semblable à celle que nous avons apportée en commentant l'anecdote de Léontios. Dans la *République*, on ne peut pas dire que toute science est une condition suffisante pour réaliser ce qui est meilleur ; et l'agent risque de se laisser vaincre par le désir. Si l'on connaît ce qui est meilleur et que le désir veut agir autrement, si donc l'agent n'est pas tempérant en plus d'être sage, ou s'il n'est pas courageux tel Léontios en plus de posséder la sagesse, alors son âme ne peut pas accomplir une action de plein gré, elle doit réinstaller l'ordre dans son gouvernement intérieur avant d'accomplir une action de plein gré. Dans ces cas, Platon parle de l'utilisation de la contrainte de la part de la raison pour soumettre le désir ou la colère à sa seule volonté. Dans une disposition de violence intérieure, même si la violence vient de la raison, l'agent ne peut pas agir de plein gré. Nous pouvons donc réaffirmer une certaine interdépendance entre les vertus : la science ne peut pas non plus poursuivre le bien si l'âme n'est pas en même temps courageuse et tempérante. Il faut, pour conclure, instaurer un état de justice (selon la définition platonicienne) à l'intérieur de l'âme humaine pour que l'agent agisse de plein gré[362].

[362] Selon KAHN (1987), il suffit de la raison pour que l'agent veuille faire le bien et de l'harmonie de l'âme pour que ce bien puisse être réalisé. « That is what it means to claim that the good is « what every soul pursues and for the sake of which it always acts » : the good is what we all want *in so far as we are rational*. Whenever our conduct is under rational control, we can say either that it is a judgment concerning what is advantageous that determines our action or that we are led by a rational desire for what is good. […] Now in terms of the psychology of Book 4, wanting the good just means wanting each part of the soul to perform its function in a harmonious way. In the anthropomorphic language with which Plato describes the interaction of these parts, reason's desire concerning the other parts of the soul will be expressed as commands to them to perform in harmony with one another and with its own judgment. » (p. 89)

L'exemple de l'homme sage

Nous analysons ici l'exemple de l'homme sage, discuté d'abord en III, 387d-e puis dans le dernier livre à partir de 603e. Il s'agit de l'individu tempérant, ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ (387d5), confronté à un événement, à un coup du sort comme celui de perdre son fils, qui motive la concupiscence, même si elle est déjà soumise à la raison, à agir, dans ce cas précis à déterminer cet homme à pleurer et à éprouver beaucoup de chagrin, etc. Nous prenons cet exemple pour démontrer que la sagesse n'est pas suffisante pour agir de plein gré si l'individu n'est pas tempérant en même temps, donc s'il n'est pas juste, c'est-à-dire si son âme n'est pas dans l'ordre donné par la justice platonicienne, et pour montrer la nature de l'action de la sagesse sur la troisième partie de l'âme, le désir. Il s'agira en l'espèce d'une action de contrainte visant à soumettre le désir à la raison par la force pour instaurer l'ordre de la justice.

En 387d-e du Livre III, Socrate soutient que cet homme pourra facilement supporter un tel coup du sort, puisque sa raison, forte dans son âme, tient les peines sous son pouvoir. Si une telle situation malheureuse lui arrive, l'individu « sage » et tempérant en même temps ne pleure pas, ne souffre pas et accepte sereinement la mort d'un fils comme si la mort ne valait pas la peine d'en souffrir. En d'autres mots, si son désir ne se manifeste pas selon sa nature propre, puisqu'il est maîtrisé par la raison, l'individu n'est pas vaincu par ses désirs et n'agit pas autrement que par sa raison. Ou, en tout cas, il accepte une telle situation plus facilement qu'un autre.

> Il ne se lamentera donc pas sur lui-même[363], comme s'il subissait une terrible épreuve.
>
> Οὐκ ἄρα ὑπέρ γ' ἐκείνου ὡς δεινόν τι πεπονθότος ὀδύροιτ' ἄν. (387d8-9)

C'est une évidence : Platon présente précocement dans ce passage un individu caractérisé par la justice intérieure, dont le désir, maîtrisé complètement par la raison, ne poursuit pas des plaisirs superflus, donc un individu qui est tempérant et qui permet ainsi à sa raison d'agir selon ses propres lois et d'empêcher de se lamenter.

Dans les passages 603e et suiv., par contre, Platon analyse plus minutieusement les rapports des trois parties de l'âme d'un individu lors d'un tel

[363] Le mot grec ἐκείνου veut dire en fait « l'autre » et non pas « lui-même », mais cela n'influence pas notre commentaire. Ces lignes voudraient tout simplement dire qu'un tel homme ne se laissera pas dominer par son chagrin en pleurant sur son fils, mais maîtrisera sa douleur.

événement ; il met en évidence les tentatives de la concupiscence de prendre le dessus à l'intérieur de l'âme et les manœuvres de la raison pour la tenir sous silence. Platon représente maintenant l'individu maître de soi-même qui ne reste pas indifférent à ses malheurs et qui entre quand même en conflit avec lui-même. Notre individu doit en d'autres mots faire face à des moments d'*akrasia*. S'il n'est plus maître de soi, l'individu, même pourvu de sagesse, ne peut pas agir selon celle-c et il lui arrive à certains moments d'éprouver de la souffrance par l'intermédiaire de sa concupiscence.

Dans ces conditions et dans deux contextes de vie différents, ou bien 1) il modère son chagrin, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην (603e8), il lutte contre son chagrin, il résiste à sa peine, πότερον μᾶλλον αὐτὸν οἴει τῇ λύπῃ μαχεῖσθαί τε καὶ ἀντιτείνειν (604a1-2), quand il est en présence de ses amis, ou bien 2) il ose multiplier les plaintes, οἶμαι πολλὰ μὲν τολμήσει φθέγξασθαι (604a6), quand il se retire dans la solitude. Tandis que la sagesse essaye de maintenir l'ordre dans l'âme, le désir tente d'instaurer ses propres lois. La différence d'attitude en présence des amis ou dans la solitude pourrait atténuer l'*akrasia* de l'homme sage dans le sens que s'il se laisse vaincre par ses peines uniquement dans la solitude, il peut y avoir un certain désir de sa part de donner libre cours à ses peines, il peut donc éprouver du chagrin avec la permission de la raison. Mais cet argument est faible ; tout compte fait, l'*akrasia* subsiste et, même dans la solitude, l'on peut dire que cet homme sage se laisse tout de même vaincre par ses peines en présence de la raison.

L'analyse de ce conflit intérieur se poursuit dans les passages qui suivent. Platon met en évidence les deux parties en conflit à l'intérieur de l'âme : « deux poussées inclinant en sens contraire se produisent simultanément dans l'être humain à l'égard du même objet », Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα (604b3-4), remarque évidemment conforme aux théorèmes posés dans le Livre IV. D'une part, l'élément le meilleur, τὸ μὲν βέλτιστον (604d5), la réflexion qui délibère, τῷ βουλεύεσθαι (604c5), se précipite à son secours. La raison, disposée à obéir à la coutume selon laquelle il vaut mieux rester sobre dans de telles circonstances, lui enjoint « de lutter » contre son chagrin, ἀντιτείνειν διακελευόμενον (604a10). L'attitude d'un vrai homme, ὡς τοῦτο μὲν ἀνδρὸς ὄν, selon 605e1, est en effet de « nous montrer capables de demeurer calmes et de l'endurer », ἂν δυνώμεθα ἡσυχίαν ἄγειν καὶ καρτερεῖν (605d8-9). D'autre part, l'épreuve de la souffrance elle-

même, τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος (604b1), le porte au chagrin ; l'élément irrationnel, indolent et enclin à la lâcheté, ἀλόγιστόν ... καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον (604d9-10), le pousse à se lamenter et à donner libre cours à ses peines.

Platon explique comment un tel individu doit se comporter envers ces pulsions et quel état il doit imposer à son âme. Il ne faut pas se laisser vaincre par ses peines, mais les maîtriser en devenant tempérant et de cette manière juste.

> Il faut au contraire constamment habituer son âme à se hâter de venir guérir et rétablir ce qui est tombé, et qui souffre, et à substituer aux lamentations l'art de la guérison.
>
> […] ἀλλ' ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅτι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαί τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ θρηνῳδίαν ἀφανίζοντα. (604c9-d2)

Pour ce faire, l'individu doit selon 606a3 contenir par la force, βίᾳ, cette partie de l'âme qui le porte à se lamenter sans limite, puisqu'« il est dans sa nature d'éprouver de tels désirs », φύσει ὂν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν (606a5-6). Il faut selon 607e, dans l'exemple de la passion amoureuse, s'arracher à la passion en se faisant violence, βίᾳ (607e5). Ainsi, nous devons expliquer l'acte de résister à la peine comme un acte réalisé par la force, comme un acte violent envers soi-même en fin de compte. Si l'homme, lors d'un événement malheureux, contient son chagrin, il le fait de manière forcée et par conséquent malgré soi. C'est pourquoi, à notre avis, un individu en conflit intérieur, quoi qu'il fasse, que ce soit le désir ou la raison qui agisse, ne peut pas accomplir une action de plein gré, avant d'avoir instauré l'état de justice et de paix à l'intérieur de son âme.

Si par contre la raison n'est pas encore forte dans l'âme, il faut d'abord l'éduquer de manière à ce qu'elle ne s'éloigne jamais de la vérité et du vrai chemin. Si « la meilleure partie de nous-mêmes », τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν (606a7) n'a pas été longuement éduquée « par la raison et l'habitude », λόγῳ οὐδὲ ἔθει (606a), alors elle ne possède pas entièrement la puissance de maîtriser la partie désirante (cf. 606a-b). Ainsi, les choses de l'amour, de la passion et de tout ce qui dans l'âme touche au désir, à la peine et au plaisir, voire au rire, doivent être précocement contenues par la raison. « Il faudrait les assécher », δέον αὐχμεῖν, selon 606d4-5. Il ne faut pas les installer de façon à nous diriger, mais les soumettre, selon 606d. Sinon, « le plaisir et la peine régneront dans ta cité à la place de la loi et de [...] la raison », ἡδονή σοι καὶ

λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ […] λόγου (607a6-8). Mais une fois que la raison reprend ses pouvoirs, il faut, selon 608a7, demeurer vigilant, εὐλαβητέον, si on est soucieux de la constitution politique de soi-même. Il ne faut pas dévier de son chemin (608b), sous l'influence des honneurs, des richesses, etc. Sinon, l'on instaurera dans son âme une constitution politique mauvaise, κακὴν πολιτείαν (605b7-8). Enfin, le précepte de tout ce cheminement est là : il ne faut pas « négliger la justice et toute autre forme de vertu », ἀμελῆσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς (608b7-8). Et cela dans le but de devenir « meilleurs et plus heureux », βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι (606d6).

La justice mène sans faute au bien

Il est clair que si ce combat a deux issues possibles, devenir bienfaisant ou méchant, alors il faut maintenir l'ordre dans l'âme pour devenir bienfaisant et cet ordre est la justice. En effet, c'est la vertu qui s'appelle justice qui garde cette disposition de l'âme. Comme c'est par cette disposition que nous devenons meilleurs, alors c'est par cette disposition que nous agissons *hekôn*. Le passage 433c4-5 préfigure déjà la justice comme celle qui « contribue le plus à rendre notre cité bonne », τὴν πόλιν ἡμῖν τούτων μάλιστα ἀγαθὴν ἀπεργάσεται ἐγγενόμενον. Que la justice mène sans faute au bien est une évidence dans la *République*, car « la cité se procure à elle-même le plus grand bien », ἢ τοῦτο μάλιστα ἀγαθὴν αὐτὴν ποιεῖ ἐνὸν (433d1-2), lorsque chaque citoyen se consacre à la tâche qu'il sait le mieux faire. Le rapport entre la justice et le bien est souligné lorsque Platon affirme qu'il sait « pertinemment que la justice existerait dans une cité qui serait bonne », εὖ εἰδότες ὅτι ἔν γε τῇ ἀγαθῇ ἂν εἴη (434e). En 612b, dans le dernier livre de la *République*, Platon réaffirme le rapport intrinsèque entre la justice et le bien quand il rappelle à Glaucon le point acquis précédemment :

> N'avons-nous pas trouvé que la justice constitue par elle-même le bien suprême de l'âme elle-même, que l'âme doit accomplir ce qui est juste […]
>
> ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ηὕρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια […] (612b2-4)

C'est la justice qui rend la cité bonne et l'injustice qui la rend méchante. Cette prémisse posée, nous pouvons facilement avancer que c'est en agissant avec justice

que l'agent fait ce qu'il veut et donc agit de plein gré. *Hekôn* signifie dans la *République* avec justice[364].

Ainsi, nous pouvons conclure que la science, si ce n'est la science des philosophes, n'arrive pas à elle seule à rendre la cité bonne, si la justice ne veille pas à ce qu'elle puisse le faire. Il est évident que la justice veille à ce que la science commande. La justice est la cause des autres vertus, donc un arrangement harmonieux des ressorts. Elle est la cause des autres vertus, puisqu'elle « procure à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir », ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι (433b9-10). Elle est cause de leur subsistance, puisqu'une fois acquises, « elle leur procure la force de se maintenir aussi longtemps qu'elle subsiste au sein de la cité », γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ (433b10-c1). Elle est la condition de leur préservation et sans elle, les autres vertus disparaîtront. Georges Leroux, dans sa traduction de la *République*, abonde dans le même sens quand il note par rapport au passage 433c :

> Être bon est-il cependant l'équivalent d'être vertueux ? Platon affirme ici que c'est à la justice qu'il appartient principalement de rendre la cité bonne, mais il ne l'affirmerait sans doute pas de chaque vertu particulière. La priorité de la justice, analysée du point de vue de l'ensemble de la moralité, peut donc se fonder sur le rapport au bien.[365]

Delcominette offre une belle description de l'âme juste, mais son interprétation est en quelque sorte intellectualiste, parce qu'il tient la raison pour l'unique ressort des actions morales selon Platon :

> En revanche, la situation est toute différente lorsque c'est le λογιστικόν qui domine. En effet, seul celui-ci possède en lui la connaissance de ce qui est avantageux pour chacun et pour la totalité commune que constituent ces trois parties (ἔχον…ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ αὐτῶν τριῶς ὄντων, IV, 442 c5-7). C'est pourquoi les autres parties peuvent se soumettre de leur plein gré à cette partie, puisque cela ne les oblige aucunement à renoncer à leur propre intérêt ni à leur propre plaisir (cf. IX, 586 e4-587 a3) ; de sorte que dans ces conditions, l'accord se fait sur qui doit gouverner, ce qui correspond à la définition de la modération (σωφροσύνη) (IV, 442 c9-d4). Une telle âme est également juste,

[364] Un tel résultat serait inaccessible dans le dispositif du *Protagoras*. La justice y est bien une vertu mais elle n'est pas en même temps un ordonnancement de l'âme selon une hiérarchie bien stricte entre trois parties. Cependant, une âme dans laquelle la science maîtrise les plaisirs et les peines demeure une âme juste, y compris selon la théorie de l'action proposée dans la *République*. C'est à travers une théorie de l'action bien argumentée que Platon est parvenu à décrire l'âme humaine parfaite.
[365] LEROUX (trad. *République* 2004), notes, IV, 433a-433e, n. 70, p. 608.

> chaque partie y accomplissant sa fonction propre et ne cherchant pas à empiéter sur les prérogatives des autres (442 d5-444 a3). Cela signifie qu'elle n'est plus tiraillée par des conflits internes, tous ses mouvements émanant en définitive d'un seul et même principe, à savoir le λογιστικόν. Certes, les autres parties demeurent en droit des principes de mouvements, puisque telle est leur nature intime ; c'est pourquoi elles doivent consentir à être dirigées par le λογιστικόν. Mais ce faisant, elles abandonnent de leur plein gré l'usage de leur capacité à se diriger soi-même et confient cette tâche au λογιστικόν, qui devient ainsi le seul principe de mouvement réellement agissant dans cette âme.[366]

Telle n'était pas notre interprétation.

Le mensonge de plein gré

La possibilité de la connaissance du bien en soi minutieusement décrite dans les livres VI et VII de la *République* n'excuse aucune déviation et aucun retour en arrière, l'ignorance est méprisable voire punissable dans la cité idéale, parce que ceux qui n'entament pas l'étude de la science du bien ne montent pas dans l'échelle sociale et n'ont pas le droit d'intervenir dans les grandes décisions de l'État. Celui qui se trompe après coup par une soi-disant « ignorance » est comparé à un « pourceau » se vautrant « dans la fange » (535e5). La situation est au rebours des circonstances historiques où, comme Anne Merker l'écrit :

> La punition n'est pas le mot clef de la justice institutionnelle. En fondant le paradoxe, en sapant par là une certaine punition entendue dans une acception étroite, Platon a fondé en même temps le *châtiment*.
>
> Ce qui est exclu, c'est la culpabilité dans le sens où nous l'entendons confusément aujourd'hui, résultat sédimenté et érodé d'une lente conceptualisation dans laquelle une certaine représentation du péché a dû jouer un rôle décisif [367].

Dans le passage 535e de la *République*, Platon exprime pourtant, à notre avis, son mépris profond envers ce verdict d'ignorance posé par la société historique et cherche dans son propre projet de société à faire naître chez le *coupable* une ceertaine conscience de sa culpabilité qui serait plus facile à comprendre dans le contexte des structures sociales et des méthodes éducatives de la cité idéale. Il critique ainsi en

[366] DELCOMMINETTE (2008), p. 18-19.
[367] MERKER (2011), p. 325-326.

535d-e les modalités pénales appliquées par la société de son temps, qui punit sévèrement les mensonges de plein gré, mais acquitte les mensonges à l'égard desquels l'agent n'y est pour rien, et cela le plus souvent par ignorance. L'on comprend que, selon Platon, les mensonges par ignorance, et l'ignorance au plus haut degré, devraient faire en premier l'objet d'une mise en accusation par la justice.

Concernant le mensonge volontaire évoqué dans ce texte, nous ne le considérons pas comme l'exemple d'un mal accompli *hekôn*, étant donné les maintes interprétations différentes qu'on peut donner du mensonge. Dans le *Politique*, par exemple, celui-ci peut revêtir un caractère positif proportionnel à son utilité dans les affaires politiques. Antérieurement dans la *République* même, Platon fait référence à la « noblesse » de certains mensonges, qui se présenteraient par ailleurs comme un « remède » du fait de leur nécessité et de leur utilité et qui ne pourraient de ce fait pas être considérés comme des maux. Mentir serait dans ce cas un bien et, de ce fait, une action accomplie *hekôn*. Alors, à quoi Platon fait-il référence en 535e quand il parle de gens qui haïssent le mensonge volontaire, du moment que seul le mensonge utile et nécessaire est accompli *hekôn* ? Cela nous semble de la part de Platon une affirmation adressée à ceux qui ne peuvent pas comprendre l'utilité de certains mensonges, ne partagent pas les mêmes vues politiques, enfin ne comprennent pas le bien en soi et refusent tout usage du mensonge, mais excusent les mensonges par ignorance, du moment qu'ils se trompent ; c'est l'interprétation qui nous paraît la plus opportune.

AKÔN SIGNIFIE « D'UNE MANIÈRE INJUSTE »

L'injustice en tant que désaccord des trois parties de l'âme

En somme, toute action mauvaise en soi ou dans ses conséquences est accomplie *akôn*[368]. Cela parce que, dans la *République* comme dans le *Protagoras*,

[368] MERKER (2019) souligne « le caractère fondamentalement involontaire de l'injustice » (p. 225). Elle retient deux causes de ce caractère *akôn* de l'injustice : « C'est ainsi par une double cause que l'on est involontairement méchant : par ignorance, l'ignorance étant fondamentalement celle du paradoxe de la *République*, qui reconnaît la coïncidence de l'utile et du bien moral ; mais aussi par manque de force, *akrateia*, ou par une combinaison des deux. » (p. 225)

nul ne fait le mal de son plein gré. Il faut rappeler que dans le *Protagoras*, il n'y avait qu'un seul ressort de l'action, la science ; les actions accomplies *akôn* provenaient de l'ignorance ; l'homme que la foule considérait comme « vaincu par les plaisirs » ne savait en fait tout simplement pas ce qu'il devait faire. Nous devons maintenant identifier, dans la *République*, par quel principe ou par quelle combinaison des principes de l'âme l'on fait une action mauvaise, pour déceler par quel contexte l'on agit *akôn*.

Ayant analysé la disposition de justice de l'âme en tant que ressort des actions morales dans la *République*, il nous est facile d'identifier le revers de cette disposition et ses implications. En 444a, à la fin du Livre IV, Platon analyse brièvement la situation opposée à l'ordre de la justice, qu'il appelle évidemment l'injustice, et marque ses conséquences négatives. L'injustice est donc le désordre, στάσις (444b1) de l'âme, à l'inverse de la définition platonicienne de la justice. Elle indique surtout le conflit intérieur entre les trois parties de l'âme et ses trois principes, στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων (444b1), qui implique, pour aller plus loin, le désaccord de l'âme dans la réalisation d'une action. L'injustice caractérise l'âme dont les parties dépassent leurs fonctions naturelles et « empiètent sur les fonctions des autres parties, en essayant de s'arroger les pleins pouvoirs à l'intérieur de l'âme », ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον (444b3-4). Il nous semble évident que Platon se réfère ici au désir, plus particulièrement, puisque le plus grand danger vient de l'usurpation des pouvoirs des autres parties par ce principe qui n'est pas fait pour commander. Platon le relève souvent : que les sages se mettent par exemple à réaliser des chaussures n'aurait pas le même impact négatif sur la cité que le fait que les cordonniers nourrissent le désir de diriger les affaires publiques. C'est cette στάσις qui mène sans hésitation au mal par les vices qu'elle met en place, l'ignorance, la lâcheté, l'intempérance et l'injustice même... Faire des mauvaises actions est la conséquence d'un désaccord des trois parties de l'âme et l'injustice est le nom de ce désaccord.

Selon nous, c'est en réservant à l'âme une mauvaise disposition que l'agent accomplit une action *akôn*. Maintenant nous pouvons nous demander comment l'état d'injustice de l'âme produit des actions *akôn*. Nous avons noté, à propos de l'homme sage qui subit un coup du sort, que son âme, dans une situation de conflit intérieur entre sa raison et la peine qu'il éprouve par la concupiscence, agit *akôn* lorsqu'il souffre

et se lamente, donc lorsqu'il se laisse vaincre par la peine en dépit de la raison, mais aussi quand il s'abstient de montrer sa souffrance en présence de ses amis. Le désaccord entre les parties de l'âme engendre la violence de l'une contre l'autre et le refus de la partie contrariée d'accepter l'action produite par l'autre.

L'exemple des gouvernements injustes

Nous revenons aux gouvernements corrompus abordés dans notre chapitre « Psychologie conflictuelle... » pour analyser les rapports entre les trois classes (et les trois parties de l'âme, évidemment), plus particulièrement le désaccord qu'elles manifestent face à l'action à accomplir, cela pour décrire les mécanismes de l'action *akôn*. Toutes les mauvaises formes de gouvernement ont le désir à la tête du gouvernement ; nous sommes en droit de considérer que leurs actions sont produites *akôn* quand le désir décide de l'action contre la raison et la colère. Même dans la timocratie, où c'est la colère qui exerce la fonction de motivation des actions, le désir a une importance considérable dans l'instauration de ce régime et dans l'incitation de la colère. La différence entre les diverses formes est progressive, le désir s'installe de manière de plus en plus autoritaire.

Mais, nous l'avons déjà noté, le désir laisse l'impression d'instaurer en quelque sorte un ordre spécifique, différent évidemment de celui qui est naturel, un ordre contre nature, où il gouverne apparemment avec le concours de la raison et de la colère qui lui obéissent, ce qui nous incitait à penser que ces régimes pourraient tout de même agir *hekôn*, par l'accord de la raison et de la colère envers les biens poursuivis par la concupiscence. Ce qui nous permettait d'avancer cette hypothèse se trouve en 575d, où Platon précise qu'il y a deux issues lors de l'assaut du tyran ou de la concupiscence : ou bien que la cité « cède de son plein gré », ἐὰν μὲν ἑκόντες ὑπείκωσιν, ou bien « qu'elle résiste », ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπῃ (575d3). La question que nous devons poser est donc de savoir si, dans ce régime organisé par le désir, la raison et la colère participent de plein gré aux agissements de la concupiscence ou si elles expriment leur refus de viser le bien particulier poursuivi par chaque régime

corrompu[369]. Pour répondre, nous pouvons d'emblée souligner que la transformation d'un régime en un autre se fait régulièrement, selon le schéma platonicien de ces changements, à la suite d'un conflit interne où ce qui est encore bon, dans l'homme ou dans la cité, où les bonnes mœurs s'opposent à ceux qui tentent de les anéantir. Et même si le désir l'emporte dans la bataille, des débris de raison demeurent tout de même puisqu'ils reviendront s'opposer lors des transformations futures. Ainsi, en 571c, à propos de la formation de l'homme tyrannique et de la tyrannie, il est spécifié que ceux-ci peuvent se former puisque la raison n'a pas réussi à éliminer les désirs mauvais. Cela fait état d'emblée d'une raison qui n'est pas totalement soumise, mais tente toujours de réorienter le sujet dans la bonne voie. Cela démontre aussi que le désir ne s'instaure jamais en maître tout-puissant à l'intérieur de l'âme ou de la cité ; et que la raison et la colère manifestent leur opposition effective à l'ordre que le désir tente de renforcer avec chaque transformation de gouvernement. Il est donc plus approprié d'affirmer que ces régimes, en dépit de leur apparente cohésion, sont anarchiques et agissent plutôt *akôn* ; la dimension *akôn* des actions des régimes corrompus semble donc venir du désaccord entre les classes naturelles que la réorganisation de la cité par le désir ne fait pas disparaître.

Le passage 575d traite de la tyrannie, la dernière puisque la plus achevée des formes de gouvernement corrompues, et il est bien possible que dans son cas, on puisse considérer que la raison « cède de plein gré » au désir, de peur de se faire châtier, comme Platon le précise, ce qui ne valait pas pour les formes intermédiaires. Est-ce dans ce cas l'anéantissement éventuel de la raison et un ordre totalement gouverné par la concupiscence qui font que la tyrannie ne connaît pas de transformation ? Ses actions qui cherchent son bien spécifique sont-elles dans ce cas produites *hekôn* ? Platon précise en 577c que lors de l'avènement d'un tyran, « le groupe le plus respectable » (577c), donc la raison, « est réduite à un esclavage

[369] IRWIN (1995) préfère la deuxième option : « We have seen that Plato does not believe that desires resulting from this technical reasoning belong to the rational part ; and so he does not believe that someone who acts on such desires is thereby controlled by the rational part. » (p. 282) Il ajoute que la conception platonicienne de la justice ne permet pas de penser qu'une âme corrompue poursuivrait son bien propre avec le concours de la raison, donc qu'elle pourrait être aussi une âme juste, car cela contredirait la définition de la justice qui consiste dans le fait que la raison doit poursuivre ce qui constitue le bien de l'âme entière. Acquiescer à poursuivre le bien spécifique à une seule partie signifierait rejeter les biens des deux autres parties de l'âme et de l'âme tout entière. « Measured by this standard, a choice to prefer the aims of a non-rational part seems to ignore the interests of the whole soul and the interests of the parts whose aims are not chosen. » (cf. p. 283)

déshonorant et misérable », τὸ ἐπιεικέστατον ἀτίμως τε καὶ ἀθλίως δοῦλον (577c10), ce qui indique en effet un état d'esclavage de la part de la raison envers le désir mais non son anéantissement. En 577e, Platon décrit cette âme comme « entraînée de force », ἑλκομένη βίᾳ (577e3) par le désir, ce qui veut dire clairement que la raison et la colère ne cèdent pas de plein gré à la concupiscence, mais sont plutôt forcées, ce qui laisse encore penser à une opposition future. De même en 569b, le tyran (ou le désir) ose violenter son père ou la partie raisonnable, τολμήσει τὸν πατέρα βιάζεσθαι (569b3), ce qui décrit clairement la situation de la raison dans une telle disposition de l'âme et les rapports entre le désir dominant et la raison esclave. En 548b du Livre VIII, décrivant les hommes timocratiques, Platon affirme qu'ils « ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion, mais de la force », οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι (548b7-8). Tout régime où la raison ne gouverne pas est un régime instauré par la force, nous l'avons vu dans les livres VIII et IX où Platon évoque le façonnement de la conduite par la contrainte. Il précise en plus qu'il faut prendre en compte la cité ou l'âme tyrannique tout entière, ὅλης […] ψυχῆς (577e2) pour établir si elle fait ce qu'elle souhaiterait faire, ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ (577e1-2), ce qui permet d'affirmer que la raison et la colère existent encore en elles-mêmes dans une cité et dans une âme tyrannique, et sont prises en compte pour vérifier si celles-ci agissent *hekôn* ou *akôn*. Ce caractère est alors plutôt esclave de lui-même que maître de lui-même, il se gouverne mal lui-même, ἀνὴρ ὃς ἂν κακῶς ἐν ἑαυτῷ πολιτευόμενος (579c4-5), il est même « impuissant à se dominer lui-même », ἑαυτοῦ ὢν ἀκράτωρ (579c7-8). Dans ces conditions, l'homme tyrannique ne fait pas ce qu'il veut, ceci dépendant uniquement de ce que sa raison veut. Or, celle-ci est gouvernée, dans une âme tyrannique, par la partie désirante :

> Or, précisément, une cité gouvernée tyranniquement est esclave et ne fait pas du tout ce qu'elle souhaite faire ?
>
> Οὐκοῦν ἥ γε αὖ δούλη καὶ τυραννουμένη πόλις ἥκιστα ποιεῖ ἃ βούλεται ; (577d10)

Platon considère donc que dans un tel caractère, la raison est toujours là et manifeste son désaccord, mais ne peut pas gouverner, étant comme réduite en esclavage ; elle ne peut pas conduire la cité ou l'individu vers le bien suprême. Et puisque la raison ne peut pas déterminer une action en conformité avec le bien par excellence, elle manifeste tout de même son opposition ; alors le caractère tyrannique

agit contre la raison, et donc malgré soi. Même si la raison n'est pas totalement extirpée de l'âme tyrannique, le manque d'instruction de cette dernière engendre l'ignorance. C'est dans ce sens que nous devons comprendre le passage 444a où Platon précise que nous devons appeler « ignorance l'opinion qui préside à cette activité », ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν (444a1-2).

Ces exemples font état du désaccord intérieur que subissent l'âme tyrannique et la cité tyrannique, et ce ne peut être que ce désaccord qui constitue la condition de leurs actions *akôn*. Ce désordre empêche l'âme d'agir selon le bien suprême que seule la raison connaît, ce qui fait qu'elle finit par agir mal. Si l'on approfondit la description qu'offre Platon de cette forme corrompue de gouvernement, l'on remarque que Platon s'évertue à démontrer – comme il le fait tout au long de la *République* et dans d'autres dialogues comme le *Gorgias* – que ce n'est qu'en apparence que la tyrannie et le tyran sont les plus heureux et que la vérité sur le bien ou le mal que contiennent ces caractères se trouve dans les conséquences malheureuses qu'ils subissent, puisqu'ils sont, en réalité, les plus malheureux des gens et des régimes.

L'injustice est le plus grand des maux

Que le désordre de l'âme ou de la cité qu'il appelle injustice conduit inévitablement au mal, c'est une des thèses principales de Platon. En effet, Platon s'évertue à prouver à ses contemporains, dès le *Gorgias*, que l'injustice est le plus grand des maux, ainsi qu'il le communique à Polos par exemple en 479d du *Gorgias* :

> Une des conséquences me paraît être que les pires des maux, ce sont l'injustice et le fait de vivre dans l'injustice, n'est-ce pas ?
>
> Ἆρ' οὖν συμβαίνει μέγιστον κακὸν ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν ; (479c8-d1)

Dans la *République* X, essayant d'amener succinctement des arguments pour prouver que l'âme est immortelle, Platon prend pour exemple l'injustice, qui même si elle constitue un mal pour l'âme, voire le mal par excellence de l'âme, ne peut pas causer sa dissolution et ne la détruit pas ; l'âme s'incarnera périodiquement, comme le montrera le mythe d'Er :

> 609b : Mais quoi ! repris-je, n'y a-t-il pas pour l'âme quelque chose qui la rend mauvaise ?

Bien sûr, dit-il, il y a tous les vices que nous avons passés en revue, l'injustice, et aussi l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance.

Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· ψυχῇ ἆρ' οὐκ ἔστιν ὃ ποιεῖ αὐτὴν αὐτὴν κακήν;

Καὶ μάλα, ἔφη· ἃ νυνδὴ διῇμεν πάντα, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία. (609b9-c1)

Puisque l'injustice engendre le mal, en dépit de l'opulence et du bonheur apparent qu'affichent les tyrans et qui séduit les contemporains de Platon, ce n'est pas ce que les êtres humains désirent, puisque l'être humain ne désire jamais le mal.

Dans la *République*, le désir est principe d'action et peut agir contre la raison, et nous sommes à même de conclure que le terme *akôn* ne signifie plus seulement « par ignorance », comme dans le *Protagoras*, mais « par désordre de l'âme », ce que Platon appelle *injustice*. Nous considérons entre autres que la spécificité des dialogues de maturité, des théories spécifiquement platoniciennes, est que les actions *akôn* partent tout de même le plus souvent du désir qui s'oppose à la raison et que le désordre de l'âme le plus courant est celui où le désir impose son bien propre à l'âme entière. Nous avons rencontré à travers notre analyse les situations où « malgré la raison » signifie, ainsi que l'écrit Anne Merker[370], l'une de ces trois choses : ou bien que la raison est « faible », manque de force, donc qu'il y a *akrasia*, c'est en l'espèce le cas de Léontios ; ou bien qu'il y a *agnoia*, donc manque de connaissance, comme dans le cas des guerriers de la cité idéale qui ont oublié l'opinion sur ce qui est à craindre ou à ne pas craindre ; ou bien qu'il y a manque d'apprentissage ou d'éducation, donc ἀμαθίᾳ, comme cela arrive dans les âmes injustes, et en ce sens Platon conseille souvent d'éduquer la partie raisonnable de l'âme pour pouvoir résister aux désirs les plus déraisonnables.

Ce qui est exceptionnel, c'est que les deux termes en discussion, *hekôn* et *akôn*, sont apparemment susceptibles de changer de sens en fonction du ressort de l'action, mais sans changer de forme ; la persistance d'une forme neutre pour exprimer « ce que l'agent veut » et « ce que l'agent ne veut pas » ne signale-t-elle pas un essai de

[370] MERKER (2011) : « Ce dé-faut qui fait fauter, la réflexion de Platon l'a révélé comme *manque* : manque de connaissance, *a-gnoia*, ou manque de force, *a-krasia*, toutes deux ramenées à un manque d'apprentissage ou d'éducation, *a-mathia*. » (p. 326)

conceptualisation, chez Platon au moins, de ces deux termes, peu importe le ressort d'où provient la motivation de l'agent ?

Hekôn *et* akôn *chez Aristote*

Cette nouvelle portée de notre couple de contraires exige de nouvelles interprétations. Nous nous référons d'abord aux critiques d'Aristote qui vont dans le même sens en ce qui concerne l'acception commune de l'expression « de plein gré » et irons droit au chapitre 7 du deuxième livre de son *Éth. Eud.*, 1223a, à l'alinéa 29, en faisant abstraction du reste de l'ensemble théorique, qui est nettement plus minutieux et ne concorde pas entièrement avec les développements socratiques du *Protagoras*. Ce qui nous intéresse, c'est l'option appartenant à l'opinion commune d'interpréter « de plein gré » comme « ce qui se fait *par désir* » ; Aristote écrit :

> On pourrait croire que tout ce qui se fait *par désir* se fait *de plein gré*. En effet, on croit que tout ce qu'on fait *malgré soi* est imposé de force, et que ce qui est imposé de force (c'est-à-dire tout ce qu'on fait ou subit sous la contrainte) est pénible.
>
> Δόξειε δ' ἂν πᾶν τὸ κατ' ἐπιθυμίαν ἑκούσιον εἶναι. Τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν, καὶ πᾶν ὃ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν ἢ πάσχουσιν. (*Éth. Eud.*, II, 7, 1223a, 29-31)[371]

Selon Aristote, le sentiment commun est plutôt de croire que ce que l'on fait ἑκούσιον vient spontanément du désir que l'on a de faire cette chose-là, κατ' ἐπιθυμίαν. Il mentionne ensuite le sentiment corollaire, c'est-à-dire que si parfois il nous arrive de ne pas agir spontanément, alors ce ne peut être autrement qu'« imposé de force », βίαιον, ou « sous la contrainte », ἀναγκαζόμενοι. Ce sens est aussi utilisé dans le *Protagoras*, par exemple pour parler de l'attitude des hommes méchants (opposés à l'homme de bien) :

> et ajouter de leur plein gré des motifs d'inimitié
>
> ἔχθρας ἑκουσίους πρὸς ταῖς ἀναγκαίαις προστίθεσθαι (346a7-b1)

[371] Aristote, *Éthique à Eudème*, Introduction, texte grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier, Paris, Flammarion, 2013.

et tout de suite après pour parler de l'attitude de Simonide même, dans le contexte des commentaires de ses poèmes, lorsque les nouveaux sens philosophiques de *hekôn* et *akôn* n'étaient pas encore posés :

> Souvent, j'imagine, Simonide lui-même a dû avoir conscience de louer et de célébrer un tyran ou un individu de ce type, non pas de son plein gré, mais en cédant à la contrainte.
>
> Πολλάκις δὲ οἶμαι καὶ Σιμωνίδης ἡγήσατο καὶ αὐτὸς ἢ τύραννον ἢ ἄλλον τινὰ τῶν τοιούτων ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμιάσαι οὐχ ἑκών, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος. (346b5-8)

Nous remarquons dans l'*Éth. Eud.*, II, 7, 1223a, 29-31, que nous venons de citer, les formes dérivées de *hekôn* et de *akôn*, respectivement ἑκούσιος et ἀκούσιος. *Hekôn* caractériserait une disposition de l'agent porté tout naturellement à faire une certaine chose et ne s'applique pas du tout, avec cette connotation, à l'action. Par ailleurs, les formes ἑκούσιος et ἀκούσιος sont utilisées lorsque « de plein gré » s'applique à l'action.

Après avoir cité le poète Événos et expliqué en quelques lignes le sentiment commun (par référence à une âme tripartite, conformément à la *République*), Aristote tient à souligner d'autres considérations qui sembleraient prouver le contraire : « mais voici qui ferait croire le contraire »[372]. Elles se distinguent évidemment des explications du Socrate du *Protagoras* puisqu'elles considèrent le phénomène de l'*akrasia* comme pertinent ; nous les résumerons tout de même puisqu'elles réfutent aussi l'idée que *hekôn* signifierait spontanément ou *par désir*. Pour singulariser la thèse socratique du *Protagoras*, nous l'encadrons en quelques traits par ces passages aristotéliciens tout en amorçant ainsi la transition vers l'analyse des deux termes contraires tels qu'employés dans la *République :*

> Tout ce qu'on fait de plein gré, on le fait parce qu'on le veut et ce qu'on veut, on le fait de plein gré et personne ne veut ce qu'il croit être mal ; de son côté, celui qui ne se maîtrise pas ne fait pas ce qu'il veut ; en effet le fait d'agir par désir à l'encontre de ce qu'on croit être le meilleur, c'est ne pas être maître de soi.
>
> Ἅπαν γὰρ ὃ ἑκών τις πράττει, βουλόμενος πράττει, καὶ ὃ βούλεται, ἑκών. Βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. Ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἃ βούλεται ποιεῖ· τὸ γὰρ παρ' ὃ οἴεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαι ἐστίν. (*Éth. Eud.*, II, 7, 1223b, 5-9)

[372] *Éth. Eud.,* II, 71223b, 5-6.

Aristote réfute donc à son tour dans ces lignes le sentiment commun que lorsqu'on agit *hekôn*, on agit « par désir » (que *hekôn* veut dire *par désir*). Sa réfutation se sert de la maxime socratique du *Protagoras* reformulée ainsi : Βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. Par la suite, celle-ci est vérifiée, comme dans le *Protagoras*, dans le cas de l'*akrasia*. La thèse de l'*akrasia* est par contre admise par Aristote et corroborée avec la célèbre maxime comme suit : si (1) dans l'*akrasia*, *par désir* l'on fait de mauvaises actions, ou du moins l'on agit « à l'encontre de ce qu'on croit être le meilleur », et puisque (2) personne ne veut ce qu'il croit être mal, alors (3) l'on ne peut pas soutenir que si l'on agit *par désir* l'on agit *hekôn*. Selon Aristote, *l'homme qui agit par désir*, ὁ ἀκρατευόμενος, et finit par faire de mauvaises actions, ne fait pas en réalité ce qu'il veut, οὐχ ἃ βούλεται ποιεῖ, et agit de ce fait plutôt *akôn*[373].

[373] Dans les mêmes passages de l'*Éth. Eud.*, Aristote finit par assimiler le phénomène de l'*akrasia* à une situation d'ignorance. Puisque « la connaissance est contraire à l'ignorance », alors agir à l'encontre de la raison, comme ὁ ἀκρατευόμενος, se définit comme agir par ignorance : on était ignorant lorsqu'on s'est laissé vaincre par le désir... L'expression « se laisser vaincre par le désir » va de pair avec l'ignorance chez Aristote. Selon d'autres passages d'Aristote, l'*Éth. Nic.*, III, 1, il existe deux moyens d'agir *akôn* : par contrainte ou par ignorance. Si lorsqu'on agit par désir, on ne semble pas contraint par quoi que ce soit, alors l'on agit par ignorance.

CHAPITRE VIII

GENRE DE PÉDAGOGIE APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LA *RÉPUBLIQUE*

Le rôle de l'éducation dans la cité idéale

Platon essaye d'instituer dans sa *République* le système d'éducation adéquat pour que la cité idéale puisse élever ses futurs citoyens de manière qu'ils deviennent justes intérieurement, jouissent de l'harmonie intérieure, psychique, et produisent des actions qui atteignent le Bien[374]. Pour que les citoyens soient justes, ils doivent jouir de l'ordre intérieur, examiné au chapitre précédent, de façon que leur raison, secondée par leur colère, maîtrise leurs plaisirs et peines[375]. Après avoir décrit les qualités requises pour être gardien de l'État, en 376c, Platon déclare :

> Mais de quelle manière seront élevés chez nous ces gardiens et comment seront-ils formés ?
>
> θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; (376c7-8)

Dès lors et dans les livres suivants, Platon esquisse son plan d'éducation. Il prévoit un enseignement par lequel les futurs citoyens des trois classes acquerront la sagesse, l'opinion indélébile sur ce qui est à craindre et à ne pas craindre ou l'opinion sur celui qui doit commander, afin de maîtriser leurs plaisirs et leurs peines, et s'occuperont chacun des affaires qui lui seront assignées en fonction de ses capacités.

L'éducation représente même « l'unique grande prescription, et que moi j'appellerais, plutôt que grande, la prescription suffisante », ἐὰν τὸ λεγόμενον ἓν μέγα φυλάττωσι, μᾶλλον δ' ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν (423e), que Platon établit en tant que loi dans son État. En effet, si les citoyens sont formés selon le modèle de l'âme idéale, s'ils sont dotés de la justice et de la paix intérieure, et si la cité est peuplée uniquement d'individus d'une telle nature, les autres lois nécessaires dans une cité ordinaire deviendront inutiles pour la cité idéale. Car il est évident que de tels individus ne seront

[374] KAHN (1987) souligne aussi l'importance de l'éducation pour accéder à l'harmonie intérieure. « In order for appetite and anger to listen to reason, they must be properly trained ; hence the need for the scheme of pre-philosophical education in Books 2-3. Reason too must be properly trained in order to give the right commands ; hence the need for philosophy, and for the theory of knowledge and higher education in Books 5-7. » (p. 90)

[375] Le *thumos* se range du côté de la raison, il ne pose pas de problème éducatif particulier.

pas capables de piller les temples, de trahir leurs amis ou leur patrie, etc., cf. 443a. Ils ne seront pas non plus capables d'adultère, de manque de respect envers leurs parents, de manque de piété envers les dieux, etc., selon les mêmes arguments que Platon apporte en faveur du caractère philosophe et juste en 443a.

> Et la raison de tout cela, n'est-ce pas que chacun des principes qui sont en lui exerce sa fonction propre, qu'il s'agisse de diriger ou d'être dirigé ?
>
> Οὐκοῦν τούτων πάντων αἴτιον ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι; (443b1-2)

Platon reformule vers la fin du Livre IV le principe posé au début selon lequel une âme est juste quand ses trois principes ne dépassent pas leurs fonctions primitives. C'est pourquoi l'éducation se trouve aux fondements de la cité idéale, puisqu'elle génère une nature psychique parfaite et un régime politique idéal[376].

La métaphore de la teinture

Dans la cité idéale, Platon confie l'éducation et « la manière d'élever les rejetons », τὴν παιδείαν, […] καὶ τροφήν, selon 423e4, aux gardiens de la « République », aux sages, à ceux qui ont contemplé le monde intelligible, étant donné l'importance de cette prescription. D'ailleurs, la première fois qu'un superviseur devient nécessaire au plus haut degré dans la cité de la *République*, c'est en 412a, après la description de l'éducation par la gymnastique et la musique :

> Il nous faudra donc en tout temps dans notre cité, Glaucon, quelqu'un de ce genre pour exercer un contrôle, si la constitution politique doit être sauvegardée ?
>
> Οὐκοῦν καὶ ἐν τῇ πόλει ἡμῖν, ὦ Γλαύκων, δεήσει τοῦ τοιούτου τινὸς ἀεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι; (412a9-10)

Le superviseur, ἐπιστάτη (412a10) devra mettre ensemble la gymnastique et la musique de manière à former un tout dans la plus belle harmonie et les appliquer à

[376] Cf. aussi les *Lois*, VI, 765d. L'éducation est « la plus importante parmi les tâches suprêmes de la cité », selon LEROUX (2004), Notes, III, n. 148, p. 588. Selon MERKER (2019), l'éducation est même le seul moyen qui permet à la raison de dominer dans l'âme. Puisqu'il est impossible d'amener le désir à la raison, de faire raisonner le désir, Merker souligne l'importance de l'éducation par l'habitude dans la formation des caractères humains parfaits : « C'est par une habituation, pour ne pas dire un conditionnement, que l'on façonnera ce qui en l'âme ne peut être soumis par l'enchaînement logique d'un raisonnement. » (p. 225)

l'âme dans la plus juste mesure (cf. 411e-412a). D'après Émile Chambry et Auguste Diès, ce superviseur est une sorte de ministre de l'Éducation comme celui que décrit le passage 765d des *Lois*, mentionné plus haut, mais nous pensons que le rôle que Platon lui attribue est proportionnel à sa tâche et beaucoup plus important que celui de ministre de l'Éducation : si l'éducation est la seule prescription nécessaire dans l'État, ce superviseur est alors le seul magistrat dont la cité a besoin. La tâche du magistrat qui aura la surveillance de l'éducation tout entière est d'élever, de former les futurs gardiens et les autres citoyens conformément aux quatre vertus cardinales, chacun selon la vertu dont il est capable naturellement.

La *République* décrit le processus de l'éducation par comparaison avec la peinture, l'écriture ou toute autre création artistique. Cela permet une image plus concrète des méthodes éducatives que Platon désire employer dans sa cité parfaite et surtout des objectifs qu'il a en vue. De même que les artistes peintres traitent leurs toiles à peindre (ou les scribes les tablettes de cire ou d'argile sur lesquelles ils écrivent), les gardiens de la cité idéale s'occuperont des âmes des futurs citoyens et de l'organisation de la cité. Ils commenceront par purifier l'âme de toute habitude, de tout enseignement, par la « nettoyer », καθαρὰν (501a3), comme on nettoie une tablette noire avant de commencer à dessiner ou à écrire, et ce n'est qu'ensuite qu'ils se mettront à peindre les âmes en se servant des plus belles couleurs, celles des quatre vertus cardinales[377]. Une fois les âmes purifiées, les gardiens pourront entamer leur éducation ; ils se serviront en ce sens du modèle idéal, c'est-à-dire qu'ils contempleront d'abord, ἀποβλέποιεν (501b1-2) le monde intelligible pour appréhender l'essence des vertus qu'ils tenteront ensuite d'inculquer aux futurs citoyens, τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν (501b3-4) par un enseignement rigoureux de plusieurs années :

> […] ils regarderont souvent des deux côtés, d'abord vers ce qui est juste par nature comme vers ce qui est beau et modéré, et vers tout ce qui est du même genre, et puis ensuite en direction de ce qu'ils voudraient incorporer chez les êtres humains.
>
> […] πυκνὰ ἂν ἑκατέρωσ' ἀποβλέποιεν, πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ πρὸς ἐκεῖν' αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν […] (501b1-4).

[377] De même, les *Lois*, V, 735b-736c.

Ainsi, Platon vise à travers son plan d'éducation à restructurer les âmes selon l'ordre de la justice et des autres vertus, à peupler sa cité d'âmes qui ne seront pas capables d'agir autrement que par la raison et par la sagesse que celle-ci acquiert, ou par l'opinion droite.

Les méthodes d'incorporation des Idées dans les âmes humaines sont aussi décrites par comparaison avec l'art de la peinture, nous l'avons vu en 430b à propos de la formation des âmes guerrières et courageuses. Il s'agit de préparer la cité et les âmes humaines à recevoir les enseignements prévus par les gardiens philosophes, de la même manière que les artistes peintres traitent les toiles avant de les peindre. Il faut commencer par les rendre nettes (καθαρὰν ποιήσειαν ἄν, 501a3) de sorte que les préceptes de l'éducation ne rencontrent pas d'éventuelles mauvaises habitudes difficiles à combattre, de la même manière que les couleurs à peindre ne rencontrent pas les impuretés et les imperfections de la toile. Une fois purifiées, les âmes et la cité seront prêtes à recevoir la première esquisse de « la forme du gouvernement » la meilleure. La méthode par laquelle les gardiens philosophes peignent les âmes humaines est aussi décrite minutieusement dans le même passage (501a-c). Les philosophes devront porter fréquemment le regard, ἀποβλέποιεν (501b1-2) tantôt sur « la Forme de la justice, de la beauté, de la tempérance et des vertus de ce genre », τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα (501b2-3), tantôt sur la copie humaine qu'ils sont en train de parfaire selon le modèle idéal pour obtenir l'exemplaire humain semblable à la « forme divine et représentation divine », θεοειδές τε καὶ θεοείκελον (501b7), selon la description de l'homme idéal d'après Homère. Plus précisément, le gardien « en mélangeant et broyant les diverses occupations », συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων (501b4-5), de la même manière que l'artiste peintre mélange ses huiles, obtient ce que les êtres humains doivent faire, leurs occupations, leurs actions. Le gardien, dans l'intention de produire l'homme idéal, la couleur humaine, τὸ ἀνδρείκελον (501b5), esquisse d'abord ses diverses actions, … τῶν ἐπιτηδευμάτων (501b5), car c'est par ses actions en fin de compte, par ce qu'il fait, que l'homme peut être qualifié d'un point de vue moral, vertueux ou vicieux, bon ou mauvais. Le travail est profondément minutieux, comme celui des artistes peintres, car « tantôt ils effaceront certains traits, tantôt ils les dessineront à nouveau », τὸ μὲν ἂν οἶμαι ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν (501b9),

en essayant d'incorporer dans la production des êtres humains les plus beaux traits d'âme et les plus belles actions. Ils produisent ainsi les êtres humains en fonction de leurs talents, de leurs tendances naturelles ou inclinations. Si les gardiens reproduisent la couleur humaine de la chair, ils produisent ainsi les hommes comme de vrais Démiurges. Platon envisage à travers son plan d'éducation un être humain proche de la perfection, en conformité avec la nature de l'action analysée jusqu'ici, « le plus possible agréable au dieu » (501c). En somme, en le peignant, les philosophes, les peintres des constitutions (501c) combineront et mélangeront les institutions (501b), effaceront et peindront à nouveau (501c), jusqu'à obtenir le tableau le plus divin du caractère humain, celui qui sera capable de préserver les lois et la pérennité de la cité idéale.

L'éducation vainc les mauvaises actions

La tâche suivante du magistrat chargé de l'éducation sera de veiller à ce que les âmes ainsi élevées ne se corrompent pas. Dans la cité idéale, Platon interdit le changement[378], la transformation des choses tenues pour parfaites qui auront déjà été ordonnées, et cela parce que, si un être parfait change et se transforme, c'est nécessairement « en pire et en plus laid », ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ (381b11). C'est pourquoi les gardiens doivent « veiller à ce que, envers et contre tout, il n'y ait pas d'innovation en gymnastique et en musique en dehors de la règle établie » (424b), par crainte qu'on ne corrompe l'éducation et par là les âmes justes de la cité idéale. C'est pourquoi Platon prévoit un plan d'éducation très rigoureux pour les âmes destinées à habiter la cité idéale : pendant leur éducation, elles ne lisent pas les poèmes d'Homère et d'Hésiode, comme les élèves des cités ordinaires, elles n'ont pas l'occasion de voir les autres rire ou se lamenter pour ne pas nourrir le désir d'imiter leurs sensations, le cas échéant... Platon tente donc, à travers l'éducation des rejetons des citoyens de la cité idéale, de produire des dispositions naturelles parfaites ou de perfectionner le caractère naturel si l'une des qualités manque. Le passage 424a-b laisse entendre qu'il tend vers la génération d'êtres humains semblables aux héros divins des temps jadis.

[378] *République*, livre III, 398b, livre VII, 530d et suiv.

Le but de l'éducation est évidemment lié au Bien suprême. Le but de la création d'âmes parfaites est précisé en 421a, lorsque Socrate s'exclame :

> Alors, si pendant que nous fabriquons des gardiens authentiques, qui soient le moins possible susceptibles de faire du mal à la cité, […]
>
> Εἰ μὲν οὖν ἡμεῖς μὲν φύλακας ὡς ἀληθῶς ποιοῦμεν ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως […] (421a8-b1)

Dans ce passage, Platon exprime le but de tous ses efforts, former des gens qui seront incapables en toutes circonstances de faire du mal. Et cette incapacité résulte de l'agencement parfait des parties de l'âme dans chaque individu, celui qui gouverne comme celui qui s'occupe de travaux manuels. En 424a5-6, le but de l'éducation est encore plus clair, car « la manière d'élever et d'éduquer les enfants, si elle demeure honnête, produit des natures bonnes », τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σῳζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ. Cela laisse entendre que Platon, à travers son plan d'éducation, veut créer des habitudes saines, bonnes, de sorte que les citoyens de la cité idéale ne prennent jamais connaissance de ce qui est mauvais et qu'en ne s'exerçant qu'au Bien, aux bonnes mœurs, aux belles actions, ils n'aient jamais de mauvaises occasions, jamais le choix de faire le mal. Le terme *ethos*, l'habitude, est utilisé plusieurs fois en relation avec le programme d'éducation. Par exemple, en 395d, Platon affirme qu'en imitant les Formes intelligible dès le plus jeune âge, les élèves développeront des habitudes comme « une seconde nature », φύσιν καθίστανται (395d2) et qui plus est, une nature très proche du modèle idéal.

Nous pouvons rapprocher de nos interprétations un passage du *Politique*, où l'homme politique décrit « rend les hommes meilleurs de pires qu'ils étaient » (297b). De même, le Démiurge du *Timée*, lorsqu'il produit l'espèce humaine en regardant d'abord le modèle intelligible, ce qui est identique, et en essayant de l'imiter dans sa création, a l'intention que « tout ce qu'il réalise en procédant ainsi soit nécessairement beau » (28a-b).

Platon est convaincu qu'une fois éduqués selon le modèle idéal, les habitants de la cité idéale ne consentiront à aucune forme de corruption, du moment que celle-ci implique nécessairement le changement en pire et parfois la destruction, et qu'ils ne

sentiront aucun désir qui puisse entraîner le mal. Il réitère ainsi, en 381c, sur le plan du devenir, la célèbre maxime socratique :

> Et s'il en est ainsi, penses-tu quant à toi, Adimante, qu'un être quel qu'il soit, dieu ou homme, puisse lui-même se rendre pire à dessein [*de son plein gré*, trad. pers.] ?
>
> καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ ἄν τίς σοι, ὦ ᾽Αδείμαντε, ἑκὼν αὐτὸν χείρω ποιεῖν ὀπῃοῦν ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων;[379] (381c3-5)

[379] Cela implique aussi que la corruption de l'État et de l'individu se fait (cela ne surprend pas) par l'action d'un agent *hekôn*.

CONCLUSION

De nos jours, la volonté, telle que définie par la plupart des dictionnaires philosophiques, représente la « faculté de déterminer librement ses actes en fonction de motifs rationnels »[380]. Les Grecs n'ont pas conçu l'idée de volonté comme cette faculté de l'agent de déterminer ses actes en dehors des motifs, même s'il existe des mots comme βούλομαι, etc., que nous pouvons occasionnellement traduire par « vouloir », « volonté » (comme nous le faisons ailleurs dans cette thèse). Ce n'est pas par sa volonté définitive que l'homme fait ce qu'il entend faire, dans l'esprit philosophique grec. La question poursuivie tout au long de cette étude a été alors de savoir par quelle faculté, propriété, fonction l'homme se détermine chez Socrate à agir, ce que nous avons appelé le « ressort », à défaut de pouvoir le nommer « volonté ».

Nous avons vu que le langage des Grecs possède par contre le terme *hekôn*, que la plupart des chercheurs transcrivent en s'aidant du mot « volonté ». Pourtant, si nous traduisons ce terme suivant l'usage commun par « volontairement », donc en nous rapportant à un terme qui n'existe indiscutablement pas en grec, alors notre compréhension comportera de fortes lacunes et nous n'aurons pas pris le bon chemin pour comprendre le problème du ressort de nos actions chez Socrate. L'analyse de son contenu ambigu nécessite des précautions ; et c'est l'objet de la présente étude. Nous avons fait usage de la traduction « de plein gré » qui, même si elle fait référence au consentement de l'agent, ne marque pas de contenu précis avant que celui-ci ne soit décelé.

Dans notre premier chapitre, nous avons présenté la maxime socratique « nul ne fait le mal de son plein gré » qui impose, pour une théorie de l'action selon l'esprit grec, une constante, à savoir que tout vouloir, tout désir ou toute tendance de l'homme vers une action quelconque a toujours en vue le bien, d'où l'inutilité de savoir ce que l'homme « voulait » avant d'agir et l'importance de savoir après coup si cette action s'est passée comme prévu, pour ainsi dire, si l'on a atteint le bien ou pas, dimension exprimée par les termes *hekôn* et *akôn*. Nous avons vu ainsi que les deux termes en

[380] Cf. http://www.larousse.fr

discussion se positionnent en dernier dans un schéma socratique de l'action, en tant que dispositions de l'homme après l'action.

Nous l'avons démontré à partir de passages des dialogues de maturité : selon nous, Platon reste fidèle à cette thèse dans la *République* ; avec évidemment les conséquences de sa fidélité envers Socrate sur la pertinence de certaines autres thèses avancées dans ce dialogue, principalement sur la thèse de *l'akrasia*. L'agent poursuit le bien à travers toutes ses actions, c'est aussi la pensée de Platon dans sa *République*. Ce qu'il rectifie, c'est la nature du bien à poursuivre. Si Socrate fait mine d'être hédoniste dans le *Protagoras* et soutient que nous avons toujours en vue un plaisir au terme de tout ce que nous entreprenons, Platon soutient dans la *République* que le plaisir n'est pas toujours bon et qu'il est plus noble de contempler la Forme du Bien qui se trouve quelque part là-haut, dans le monde intelligible, autant que cela nous est possible, et sinon des *doxai* du Bien en soi qui respectent le modèle idéal dans la mesure où celui-ci peut se sculpter dans la matière. La nature du bien à poursuivre influe sur la détermination du ressort duquel proviennent nos actes et sur la position de *hekôn* et *akôn* dans le schéma de l'action.

Le problème qui s'est posé ensuite a été de savoir par quel ressort on agit tout de même, selon Socrate, si ce n'est pas par une volonté quelconque. La question est d'importance pour Socrate, puisque de ce ressort dépend toute action réussie, tout sentiment heureux de l'homme qui a atteint le bien qu'il poursuivait sans s'être trompé au passage et sans rien regretter après coup. Nous avons appliqué au domaine moral la thèse profondément socratique selon laquelle si l'agent possède la science de faire quelque chose, il fera cette chose correctement et « bien », selon les règles de son art. Nous avons démontré ainsi que selon Socrate, c'est la science qui est le ressort de toute action bonne et heureuse. Selon Socrate, il convient de le préciser, puisque les dialogues platoniciens rapportent aussi une autre thèse, présentée comme celle de Hippias dans *Hippias Mineur*, selon laquelle même si nous possédons la science pour pouvoir faire correctement une chose, nous nous décidons parfois à faire cette chose incorrectement par l'entremise de cette science. Selon Hippias, l'agent agit et par son savoir qui lui procure le pouvoir d'agir, et par son vouloir, puisqu'il faut encore que l'agent veuille faire une action, soit-elle bonne ou mauvaise. Selon Hippias, ce que l'agent veut, c'est aussi ce qu'il fait de son plein gré, sauf s'il est contraint par une

nécessité quelconque de faire autre chose que ce qu'il aurait lui-même voulu faire. Même si nous avons démontré que cette thèse ne peut pas s'appliquer au domaine moral, nous nous en sommes servie pour placer le vouloir d'un côté et *hekôn* et *akôn* de l'autre, dans un schéma bien défini de l'action. Socrate souligne l'inconvénient du schéma de l'action esquissé par Hippias, qui consiste en ce que si l'agent ne possède pas le savoir de faire quelque chose, même s'il veut le faire, il ne le pourra pas. Socrate réfute ainsi dans *Hippias Mineur* la thèse du « vouloir » en tant que ressort de l'action et différencie donc déjà dans ce dialogue entre ce que l'agent veut et les termes *hekôn* et *akôn*, qui expriment la satisfaction de l'agent une fois son action réalisée. Si ce que l'on veut ne suffit pas pour agir si le savoir ne l'accompagne pas, alors le savoir devient selon Socrate le seul ressort originaire qui pousse à l'acte.

Quant à la *République*, nous avons démontré que Platon ne nie pas la maxime socratique, même dans les conditions de la tripartition de l'âme et de l'établissement d'un principe rationnel et de deux principes irrationnels de toute action humaine. L'agent veut ou tend vers trois types de biens spécifiques à chaque partie de son âme. Néanmoins, Platon pose une prémisse : la colère et la concupiscence risquent de pousser l'agent à faire des actions qui ne correspondent pas toujours au meilleur auquel il aurait le droit d'aspirer. Les honneurs et les plaisirs de toutes sortes ne représentent plus dans tous les cas des biens selon l'acception socratique du bien dans le *Protagoras*. Même si l'agent veut agir par trois principes, seule une action concertée d'un commun accord par les trois principes serait finalement une action réalisée *hekôn*. Cet accord est réalisé par la vertu de la justice qui devrait caractériser l'agent et qui désigne chez Platon l'ordonnancement de l'âme de manière à ce que les deux principes irrationnels obéissent au principe de la raison dans la coordination des actions pour le meilleur de l'agent lui-même. Par comparaison avec le *Protagoras*, la science demeure néanmoins le principe dominant, mais qui, comme on vient de le dire, a pour tâche de dominer d'autres vouloirs que l'agent possède de par la structure de son âme et de réaliser une disposition de justice à l'intérieur de l'âme. Dans ce schéma de l'action, *hekôn* se situe encore une fois à la fin de l'action accomplie, mais comme cette disposition est directement liée à l'ordonnancement de l'âme dans un ordre de justice, nous pouvons avancer qu'il peut cette fois-ci être déterminé d'emblée par ce que l'agent veut par l'entremise de sa justice intérieure uniquement. Nous

pouvons expliquer ainsi que, selon Platon, même si un tyran peut faire tout ce qu'il veut dans sa cité, par l'entremise de sa concupiscence, il ne fait tout de même pas ce qu'il veut. En effet, comme tout être humain, il aspire au meilleur pour soi-même ; et ce meilleur se réaliserait seulement par ce qu'il voudrait par l'entremise de la justice.

Les dialogues de Platon contiennent aussi le contre-argument à la position de la science comme seul ressort de l'âme dans le *Protagoras* ou comme ressort dominant parmi les trois ressorts de l'âme dans la *République*. C'est la thèse que l'on appelle couramment l'*akrasia*. Dans le *Protagoras*, la thèse de *l'akrasia* est d'abord formulée par l'opinion commune puis reformulée par Socrate en vue de sa réfutation. L'opinion commune voit les choses comme suit : même si nous connaissons ce qui est le meilleur et sommes capables de le faire, il nous arrive parfois de ne pas vouloir le faire et nous nous laissons vaincre par le plaisir, à l'origine le plus souvent d'une action mauvaise. Nous avons convenu que Socrate réfute sa propre reformulation du phénomène qui consiste en ce que lorsque nous nous laissons vaincre par le plaisir, nous voulons en fait faire de mauvaises actions, ce qui implique une décision issue de notre savoir. La différence porte selon nous sur les qualifications de *hekôn* et de *akôn*. Socrate n'admet pas que l'agent fasse le mal *hekôn*, pour soi-même ou pour son entourage. Selon l'opinion commune, l'agent est contraint par le plaisir de faire autre chose que ce qui serait le meilleur pour lui et agit de ce fait *akôn*. Lorsqu'il agit par l'entremise du plaisir, l'agent est inférieur à lui-même et n'est pas à même de décider de faire le mal. Socrate interprète l'*akrasia* comme le contraire de sa propre maxime et réfute, dans ses explications de ce prétendu phénomène, l'opinion que l'agent fait le mal *hekôn* dans le domaine moral. Pour réfuter la thèse que l'agent acratique décide de faire le mal par l'entremise de sa science, Socrate lie le plaisir à la science de sorte que lorsque l'agent décide de donner libre cours à un plaisir, ce n'est pas pour faire le mal, mais pour atteindre son propre bien, qui prend toujours la forme d'un plaisir selon la conception socratique du bien dans le *Protagoras*.

Platon ne réfute pas la thèse de *l'akrasia* dans sa *République*. Au contraire, il réitère l'opinion commune et en fournit indirectement une explication qui conceptualise les données avancées par l'opinion commune dans le *Protagoras*. Cette explication tient compte du fait que l'âme humaine contient selon Platon un principe actif des plaisirs. Ce principe, le désir, est ici une sorte de vouloir localisé dans une partie de

l'âme de l'agent et susceptible de produire de mauvaises actions contre l'avis de la raison. Comment l'agent peut-il encore poursuivre seulement le bien quand son âme l'entraîne parfois à satisfaire de mauvais penchants ? Même s'il arrive à l'agent de vouloir faire de mauvaises actions – et nous avons en quelque sorte suggéré la réponse en parlant du principe par lequel l'âme tripartite accomplit une action *hekôn* – il n'agit pas pour autant de son plein gré lorsqu'il agit par ce que la concupiscence veut. Nous avons constaté que l'agent acratique de la *République* n'agit pas non plus de son plein gré, mais *akôn* dans les conditions où il fait quelque chose que la raison ne veut pas. Il fait donc une action qui n'est pas produite par l'accord unanime de ses trois parties de l'âme. Dans ces conditions, nous pouvons affirmer encore une fois que ce que l'agent veut ne détermine pas nécessairement une action de plein gré, que son vouloir et les conséquences de ses actions sont pesés après coup. Il est vrai que *hekôn* et *akôn* sont des composantes de l'action qui ne font pas partie du vocabulaire actuel de *l'akrasia* ; de ce fait, nous ne devons pas identifier les explications antiques et modernes.

Nous avons ensuite examiné la structure de l'âme dans le *Protagoras* et dans la *République*. Nous avons d'abord mis en évidence les étapes qui ont conduit à établir un seul principe de l'action dans le *Protagoras*. Nous avons démontré que ce dialogue vise à éliminer les éventuels arguments en faveur d'une multiplicité de principes de l'action et à établir l'unité de l'âme et une seule motivation envers l'action. Au lieu de soutenir comme la plupart des exégètes que le dialogue contient des digressions autour du courage et du plaisir, nous pensons que Socrate introduit ces sujets expressément, puisqu'il tente ainsi d'éliminer deux concurrents de la science en les assimilant tous deux à elle. Car, effectivement, le courage est science dans le *Protagoras* et le plaisir est le bien et l'objet de la science. Les trois principes de l'action identifiés dans la *République* circulent déjà comme thèses disparates dans les préoccupations de Socrate, qui essaye en tout cas dans le *Protagoras* de les éliminer.

Nous avons essayé, en lien avec ce sujet, d'apporter notre point de vue sur la chronologie de *l'Alcibiade*. Ce dialogue décrit à un moment donné l'éducation du fils du roi de Perse en des termes qui suggèrent une séparation de l'âme en au moins deux parties et une maîtrise de l'âme par l'entremise des quatre vertus cardinales établies dans la *République*. Selon nous, ce ne serait pas une preuve de théories

platoniciennes avancées qui situeraient ce dialogue parmi les dialogues de vieillesse, mais l'exposé sommaire d'une opinion étrangère, comme celle de la plupart des gens sur *l'akrasia*, que Platon n'a pas encore adoptée et théorisée, mais dont le contenu l'intrigue au point de le rapporter, avant de l'adopter et de la structurer dans les moindres détails dans la *République*. Nous sommes d'accord sur ce point avec J.-F. Pradeau, qui situe ce dialogue à la période du *Gorgias*, parce que l'intellectualisme socratique semble laisser la place petit à petit, mais pas complètement, à une psychologie tridimensionnelle ou du moins en deux parties, la science et le plaisir. S'il s'agissait vraiment d'un dialogue de vieillesse, pourquoi Platon attribuerait-il sa théorie, bien pensée et bien structurée tout au long de ses dialogues, à la sagesse de l'empire perse ?

Dans la *République*, Platon pose la tripartition de l'âme et l'existence des trois principes de l'action que Socrate vient de réfuter. Mais ce n'est qu'une donnée intermédiaire, puisque les trois principes doivent se soumettre à une hiérarchie dans laquelle la science est toujours le principe dominant sans lequel il n'y a pas de certitude d'atteindre le Bien. Jusqu'à son ordonnancement idéal, l'âme décrite dans la *République* est en situation de *stasis*, de guerre interne, puisque chaque principe cherche à atteindre son bien spécifique. Contrairement au *Protagoras*, où si l'âme manque de science, seule l'ignorance régit les actes, le plus souvent défectueux et selon la qualification *akôn*, dans la *République*, la colère et la concupiscence sont à même de prendre le pouvoir dans l'âme, même si, nous venons de le dire, l'âme qui atteint un bien médiocre l'atteint *akôn*. La description des gouvernements corrompus nous a permis de suivre les mécanismes d'action des trois principes de l'âme et d'identifier l'âme la meilleure. Dans la *République* aussi, il s'agit de celle dans laquelle la science gouverne l'âme entière et dirige tout acte humain dans une situation de justice intérieure dans laquelle les deux autres principes lui obéissent.

Puisque la science est le ressort de toute action qui atteint le bien, nous avons consacré deux chapitres à cette notion au contenu différent du *Protagoras* à la *République*. Contrairement à ceux qui pensent que Socrate est hédoniste dans le *Protagoras*, nous pensons que Socrate, en discussion avec Protagoras, met à l'épreuve la thèse de celui-ci qui soutient que la science est la sensation, et que comme le plaisir est une sensation pour Protagoras, la science n'est autre que le plaisir. La

thèse que Socrate oppose dans un premier temps à celle de l'opinion commune est celle de Protagoras lui-même. Sauf que, nous l'avons fait remarquer, la thèse de la science comme sensation n'est pas capable de rendre compte du bien et du mal, puisque chaque chose est comme on la sent, sans que l'on puisse estimer ses conséquences bonnes ou mauvaises, et c'est sur ce point que Socrate concentre la fin du dialogue : comment mesurer cet aspect de nos sensations ? Si nous sentons que le repas est délicieux et bon, nous ne pouvons par contre pas sentir le côté mauvais qu'il comporte pour notre santé. La réponse à ce problème d'ordre moral, que la théorie de la science de Protagoras est incapable de résoudre, est la théorie de la science mesure des plaisirs et des peines. Nous avons qualifié cette science de faible, par comparaison avec la dialectique dans la *République*, puisqu'elle poursuit un bien sensible et que sa technicité ne semble pas infaillible. Dans ses explications de la thèse de l'*akrasia*, que nous avons analysées en détail, Socrate fait voir, avant toute autre démonstration, que l'opinion commune partage la thèse de Protagoras de la science comme sensation et que le plaisir est justement le bien qu'elle poursuit. Le mal qu'elle accuse à travers l'*akrasia* est une conséquence malheureuse d'une bonne sensation présente que les gens soi-disant acratiques n'ont pas été capables de sentir. Ils n'ont pas voulu faire le mal en agissant par l'entremise du plaisir, puisque selon toute vraisemblance, ils ont agi par l'entremise de la science en tant que plaisir, et s'ils ont rencontré des malheurs, c'est parce qu'ils n'ont pas mis les conséquences de leurs actes dans la balance ; ou bien ils étaient tout simplement dans l'ignorance.

Dans la *République*, la dialectique de Platon est directement mise en relation avec le bien en soi. L'exigence la plus forte de ce dialogue est donc de trouver la science par laquelle dès que nous agissons, nous avons la certitude que nous agissons *hekôn* et que nous atteindrons le Bien. Nous avons qualifié cette science de « forte » par comparaison à celle du *Protagoras*, puisqu'elle présente une garantie incontestable d'atteindre le bien. Ayant contemplé au préalable le monde intelligible et le Bien en soi, l'agent est capable d'appliquer ce modèle dans tous ses actes et d'accomplir à chaque fois sans surprise une action *hekôn*. Comme on vient de le dire, dans la *République*, Platon essaye de définir la science par laquelle, dès que l'on agit, on a la certitude d'atteindre le bien et d'agir *hekôn*. Puisqu'il s'agit du plus haut niveau d'éducation, il ne semble pas accessible à tout citoyen. De ce fait, Platon prend soin

dans sa cité idéale d'offrir aux deux autres catégories de citoyens des *doxai* à l'image du Bien intelligible qu'ils doivent observer sans hésitation s'ils ne veulent pas se tromper par la suite. Nous avons ainsi identifié la *doxa* destinée aux guerriers concernant ce qu'il faut craindre et ce qu'il ne faut pas craindre ; et la doxa destinée aux hommes de métier qui concerne celui qui seul doit gouverner – autrement dit, ceux-ci ne doivent pas oublier qu'ils ne doivent jamais s'opposer à la science. L'ordonnancement de l'âme idéale est donc décrit dans nos chapitres sur les vertus ; le mode de fonctionnement de la colère et de la concupiscence dans une âme ordonnée est défini par les règles à observer avant d'agir pour éviter tout mal *akôn*.

Nous avons ainsi fini par déceler les contenus des termes *hekôn* et *akôn* dans le *Protagoras* et dans la *République* et nous avons noté les différences énormes entre ces deux dialogues. Tandis que chez Socrate, nous avons l'opposition « sciemment / par ignorance », chez Platon, les mêmes termes nous ramènent à « avec justice / injustement ». Pourtant, les fondements de ces connotations si éloignées à première vue sont les mêmes. Chez Socrate, la science qui poursuit les meilleurs plaisirs est indiscutablement le seul ressort des actions humaines. Mais, cette science étant « faible », l'agent qui agit par son entremise risque parfois de se tromper dans la mesure des conséquences des plaisirs et des peines. De ce fait, son action peut s'accomplir *hekôn* ou *akôn* en fonction du bon ou du mauvais calcul effectué. Chez Platon, si la justice intérieure est la seule qui permet d'atteindre le bien, cette justice se base sur la surpuissance de la science, comme Socrate l'imaginait ; mais la science opère à présent comme ressort dominant parmi les trois ressorts de l'âme. L'intellectualisme socratique semble tout de même trouver un prolongement dans la pensée de Platon, qui ne peut pas renoncer définitivement à la thèse d'une science toute-puissante dans l'âme. Qui plus est, sa conception de la science est encore plus haute et plus « forte », comme nous l'avons nommée, puisque son objet est le monde intelligible dans sa totalité, et non la sensation humaine qui n'est jamais la même. La science « forte » maîtrise aussi la partie de l'âme réservée aux plaisirs, mais cela parce que le plaisir ne semble pas se montrer toujours agréable et qu'une mise en ordre des plaisirs semblait nécessaire à Platon – sans ignorer évidemment les bons plaisirs nécessaires. La science « forte » atteint toujours le bien, qu'elle ramène du monde intelligible pour le modeler dans la matière ; l'agent agit *hekôn* dès qu'il agit par son

entremise et *akôn* dès qu'il poursuit les hautes magistratures et les honneurs ou se laisse vaincre par les plaisirs.

Posséder le ressort par lequel l'agent ne se trompe jamais dans sa poursuite du bien présuppose une éducation adéquate, aspect souligné autant par Socrate dans le *Protagoras* que par Platon dans sa *République*. Pour agir *hekôn*, il est évident qu'il faut s'instruire ; pour atteindre le bien tant désiré par chaque être humain, l'homme doit commencer dès son plus jeune âge par la grande aventure de sa vie, son éducation. Si sa tendance vers le bien est naturelle, selon Socrate comme selon Platon, ses capacités ne le sont pas et l'homme désire en fait un objectif qui demande un refaçonnement de sa personnalité. Pour pouvoir viser le bien, l'homme doit d'abord purifier son âme puis y introduire le ressort de ses actions réussies, sinon il agit à l'aveugle, comme un prisonnier dans une caverne sombre. Que la science[381], en tant qu'œuvre humaine selon notre compréhension contemporaine, soit le ressort des actions humaines, que l'homme ne puisse pas agir *hekôn* naturellement avant d'avoir acquis une certaine science, doit avoir occupé longuement la pensée platonicienne jusqu'à ce que cette science devienne une réalité métaphysique avec laquelle l'agent naît et que l'agent doit orienter vers la lumière pour mieux voir ses bons conseils.

L'individu agit donc *hekôn* lorsque certains facteurs le permettent. Le sens de *hekôn* et de *akôn* dépend principalement de la prémisse que nous avons signalée au tout début et qui régit la pensée platonicienne, « nul ne fait le mal de son plein gré ». Leur sens est donc d'abord fonction de la réalisation du bien et de la production d'actions belles et bonnes selon l'idéal grec. Ensuite, nous ne pouvons pas comprendre ces deux termes sans étudier l'évolution de la structure de l'âme, et implicitement des ressorts de l'action, dans la philosophie platonicienne. Le sens de *hekôn* et de *akôn* varie aussi en fonction de ces critères entre le *Protagoras* et la *République*.

[381] DIXSAUT (2013) rappelle le caractère étonnant de la thèse socratique de la science comme ressort de l'action : « Cette déclaration de Socrate n'a rien de grandiose, c'est une banalité et presque une lapalissade : pour bien agir, il faut savoir ce qu'il est bon de faire. Mais ce n'en est pas tout à fait une, d'abord parce que, comme le soutient Aristote, la valeur d'une action ne dépend pas forcément d'un savoir, elle peut résulter d'un instinct ou d'une habitude ; […]. » (p. 67)

Dans le *Banquet*, Socrate demandera à Diotime :

> Mais si telle est la nature d'Éros, quelle est son utilité pour les êtres humains ?
>
> τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις; (204c8)

L'amour est en effet désir, répond Diotime, mais il est le désir par l'intermédiaire duquel nous pouvons aspirer à la plénitude et espérer contempler le bien en lui-même. Contrairement à saint Paul et à la tradition médiévale pour lesquels le désir est pulsion de la matière, chez Platon, l'amour est un démon, Δαίμων μέγας (202d13) qui cherche aveuglément une perfection qui ne lui est pas propre. De par sa nature, il se trouve à mi-chemin entre le bien et le mal (204b), entre le beau et le laid (204b), le divin et le mortel (202d), le savoir et l'ignorance (203e) et il tend naturellement vers ce qui est réellement beau, délicat ou parfait, καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν (204c4-5). Son acheminement vers la possession éternelle du bien (207a) part des beautés d'ici-bas (211b), de l'amour le plus commun à tous les hommes, et il s'élève progressivement vers le beau en lui-même en passant par l'amour des jeunes gens, par celui des occupations, des connaissances, pour terminer avec la science du beau en lui-même, ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα (211c7-8).

Comme le savoir constitue la chose la plus belle (204b), l'amour se montre ainsi comme le désir qui tend vers le savoir (204b). L'amour qui siège dans la partie concupiscible de l'âme désire s'approprier la science et ses attributs en vue de se confondre avec le bien en lui-même. Il désire que le savoir devienne sien (204d) et par cela acquérir le bonheur (204e).

> En résumé, tout ce qui est désir de ce qui est bon, tout ce qui est désir du bonheur, voilà en quoi consiste pour tout le monde « le très puissant Éros, l'Éros perfide ».
>
> Τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ "μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως" παντί· (205d1-3)

L'amour chez Platon ne se limite pas aux pulsions de la concupiscence, il est capable de transgresser les obstacles de la matière pour s'unir à l'essence de ce qui est bon. Avoir à soi ce qui est bon représente l'objet éternel de l'amour, car « les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon », ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ (205e7-206a1), réaffirme Socrate dans le *Banquet*. Ces considérations sur l'amour que l'on trouve dans le *Banquet* nous permettent d'imaginer

comme fin ultime prévue par la philosophie platonicienne une osmose assez parfaite de l'âme humaine entre sa partie désirante et sa partie raisonnable. C'est uniquement dans cette structure de l'âme dont les parties présentent une grande harmonie entre elles que l'individu agira de plein gré et rencontrera le bien en lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE PLATON

Protagoras :

Traduction de référence : Platon. Protagoras, trad. inédite, introd. et notes par Frédérique Ildefonse, Paris, GF Flammarion, 2015 (1ère éd. 1997).

Plato. Protagoras, translated with notes by Christopher Charles Whiston Taylor, Oxford, Clarendon Press, revised edition 2002 (1ère éd. 1976, 2ème éd. 1991), Clarendon Plato Series, General Editor M. J. Woods.

Platon, Œuvres complètes, Tome III, 1ère partie, *Protagoras*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 11ème éd. 2002 (1ère édition : 1923).

Plato. Protagoras, edited by Nicholas Denyer, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2008, collection Cambridge Greek and Latin Classics.

La République :

Traduction de référence : Platon. La République, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2ème édition corrigée 2004 (1ère édition : 2002).

Platon, Œuvres complètes, Tomes VI et VII, *La République*, texte établi et traduit par Emile Chambry, avec *Introduction* d'Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1943 et 1946.

Autres dialogues de Platon :

Platon, Œuvres complètes, Tome I, *Introduction. Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2ème édition, 14ème tirage 2002 (1ère édition : 1920).

Platon, Hippias majeur. Hippias mineur, trad., introd. et notes par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, Paris, Flammarion, 2005.

Platon, Alcibiade, traduction inédite par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.

Platon, Apologie de Socrate, présentation par Arnaud Macé, traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2017.

Platon, Œuvres complètes, Tome II, *Hippias Majeur. Charmide. Lachès. Lysis*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1921.

Platon, Œuvres complètes, Tome III, 2ème partie, *Gorgias – Ménon*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Platon, Gorgias, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1987 (édition mise à jour en 1993).

Platon, Ménon, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993 (1ère édition 1991).

Platon, Protagoras – Euthydème – Gorgias – Ménexène – Ménon – Cratyle, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier Frères, 1967.

Platon, Euthydème, trad. nouvelle, introd. et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1989.

Platon, Le Banquet, traduction, introduction et notes par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1998 (6ème édition, corrigée et mise à jour, 2016).

Plato, Symposium, edited by Sir Kenneth Dover, Cambridge University Press, 2000 (1ère édition : 1980).

Platon, Œuvres complètes, Tome VIII, *Théétète*, texte établi et trad. par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 10ème tirage 2010.

Platon, Théétète, traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, Paris, Flammarion, édition corrigée et mise à jour en 2016.

Platon, Œuvres complètes, Tome X, *Timée – Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 6ème tirage 1985.

Platon, Timée, Critias, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, avec un Supplément bibliographique 1995-2000, Paris, GF Flammarion, 1992 (5ème édition, corrigée et mise à jour, 2001).

Platon, Œuvres complètes, Tome IX, *Le Politique*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

Platon, Le Politique, présentation, traduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2003 (Édition mise à jour en 2005).

Platon, Les Lois, Livres I à VI, nouvelle traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.

Platon, Les Lois, Livres VII à XII, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006.

ŒUVRES ANCIENNES ET MÉDIÉVALES

Aristote, Éthique à Eudème, introduction, texte grec, traduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier, Paris, GF Flammarion, 2013.

Aristote, Éthique à Nicomaque, introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Chrétien de Troyes, Lancelot ou le chevalier de la charrette, traduction, introduction et notes par Jean-Claude Aubailly, Paris, GF Flammarion, 1991.

Chrétien de Troyes, Le Chevalier de la Charrette (Lancelot), texte établi, traduit, annoté et présenté avec variantes par Alfred Foulet et Karl D. Uitti, avant-propos de Daniel Poirion, Paris, Bordas, 1989.

Chrétien de Troyes, Lancelot ou le chevalier de la charrette, trad. par K. D. Uitti, Paris, Bordas, 1989, [en ligne], URL : http://biblioteka.kijowski.pl/chretien%20de%20troyes/lancelot-wsp.pdf

Dante Alighieri, La Divine Comédie. L'Enfer, texte original ; traduction, introduction et notes de Jacqueline Risset, Paris, GF Flammarion, 1992.

Gorgias de Platon, suivi de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, traduits par Stéphane Marchand et Pierre Ponchon, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Gorgias. Helenae Encomium, edidit Francesco Donadi, Berlin / Boston, De Gruyter, 2016.

Homère, *L'Iliade*, traduction nouvelle accompagnée de notes, explications et de commentaires, et précédée d'une introduction par Eugène Bareste, illustrée par A. Titeux et A. De Lemud, Paris, Lavigne Libraire-Éditeur, 1843.

Homère, L'Odyssée, traduction nouvelle accompagnée de notes, explications et de commentaires, par Eugène Bareste, illustrée par Théod. Devilly et A. Titeux, Paris, Lavigne Libraire-Éditeur, 1842.

Homère, L'Odyssée, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Le Nouveau Testament, trad. par Louis Segond, Paris, 1937 ; [en ligne], ThéoTeX, URL : https://theotex.org/ntgf/romains/romains_7_gf.html

ÉTUDES MODERNES

ANNAS Julia, *An Introduction to Plato's « Republic »*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1981 ; traduit de l'anglais par Béatrice Han, *Introduction à la* République *de Platon*, Paris, P.U.F., 1994.

ARENDT Hannah, *The Life of the Mind, Volume One : Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, Inc., 1978 (1ère édition 1971) ; traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, *La vie de l'esprit*, vol. 2 : « Le vouloir », Paris, Quadrige/P.U.F., 2005 (édition précédente : 1981).

BABUT Daniel, « Simonide moraliste », *Revue des études grecques*, 88, fascicule 419-423, p. 20-62, 1975.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 (éditions précédentes : 1894, 1950, 1963).

BALAUDÉ Jean-François, « Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias* Mineur ? », in *Lezioni Socratiche*, a cura di Gabriele Giannantoni et Michel Narcy, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 259-277.

BARBU Zevedei, *Problems of historical psychology*, London, Routledge and Kegan, 1960.

BOBONICH Christopher, « *Akrasia* and Agency in Plato's *Laws* and *Republic* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 76, n° 1, p. 3-36, 1994.

BOBONICH Christopher et DESTRÉE Pierre, Akrasia *in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden – Boston, Brill, 2007.

BODIN Louis, *Lire le* Protagoras*. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, édité par Paul Demont, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

BRÈS Yvon, *La Psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968.

BRISSON Luc, « Les listes de vertus dans le *Protagoras* et dans la *République* », in *Problèmes de la morale antique*, Sept études réunies par P. Demont, Université d'Amiens, Faculté des Lettres, 1993, p. 75-92.

BRISSON Luc, *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, International Plato Studies 2, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998 (éditions précédentes : 1994 & Paris, Klincksieck, 1974).

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 2004 (édition précédente : 1998).

BRISSON Luc et FRONTEROTTA Francesco, *Lire Platon*, Paris, PUF, 2006.

BOWRA, Cecil Maurice, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press, 2ème édition 1961 (édition précédente : 1936).

BRUNSCHVICG Léon, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Livre Premier : « Humanisme et mythologie », Paris, P.U.F., 2ème édition, 1953 (1ère édition : Paris, Librairie Felix Alcan, 1927).

CALVO MARTÍNEZ Tomás, « Le plaisir dans les dialogues de Platon : pour une lecture synchronique », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par René Lefebvre et Alonso Tordesillas, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 31-42.

CARONE Gabriela Roxana, « *Akrasia* in the *Republic* : does Plato change his Mind ? », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, editor : David Sedley, Oxford University Press, volume XX, summer 2001, p. 107-148.

CARONE Gabriela Roxana, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, 2005.

CHANTEUR Janine, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Éditions Sirey, 1980.

COOPER John, « La théorie platonicienne de la motivation humaine », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181, n° 4, p. 517-543, 1991.

COOPER John Madison et HUTCHINSON D. S., *Plato. Complete Works*, Indianapolis et Cambridge, Hackett, 1997.

CROSS R. C. et WOOZLEY A. D., *Plato's Republic : A Philosophical Commentary*, London and New York, 1964.

DELCOMMINETTE Sylvain, [en ligne], « Facultés et parties de l'âme chez Platon », *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society*, 8, p. 1-39, mis en ligne : juin 2008, URL : http://hdl.handle.net/10316.2/42210

DIVENOSA Marisa, « *Hekôn* dans le *Protagoras* », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par René Lefebvre et Alonso Tordesillas, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 55-62.

DIXSAUT Monique, *Platon et la question de la pensée*, Études Platoniciennes, I, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

DIXSAUT Monique, « Le plus juste est le plus heureux », in *Études sur la* République *de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique,* sous la direction de Monique Dixsaut, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 327-352.

DIXSAUT Monique, « Encore une fois le bien », in *Études sur la* République *de Platon. 2. De la science, du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 225-255.

DIXSAUT Monique, « De l'*Idea* du bien à sa lumière », in *Lectures de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian, Paris, Ellipses, 2013, p. 67-86.

DONLAN Walter, « Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432. », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100, p. 71-95, 1969.

DORION Louis-André, « *Akrasia* et *enkrateia* dans les *Mémorables* de Xénophon », *Dialogue*, 42, n° 4, p. 645-672, 2003.

DORION Louis-André, « Plato and *Enkrateia* », in Akrasia *in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, edited by Christopher Bobonich and Pierre Destrée, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 119-138.

DORION Louis-André, « Les Auxiliaires changent-ils d'opinion ? À propos de *République*, III, 412d-414a et IV, 429a-430b », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par René Lefebvre et Alonso Tordesillas, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 63-75.

DORION Louis-André, « Enkrateia and the partition of the soul in the Gorgias », in *Plato and the Divided Self*, ed. by Rachel Barney et Tad Brennan, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2012.

DUPRÉEL Eugène, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, Les Éditions Robert Sand, 1922.

ELLUL Jacques, *Le Vouloir et le Faire, Une critique théologique de la morale*, introduction de Denis Müller et Frédéric Rognon, Genève, Labor et Fides, 2013 (1ère édition : *Le Vouloir et le Faire, Recherches éthiques pour les chrétiens*, 1964).

FARAGO France, *La Volonté*, Paris, Armand Colin/VUEF, 2002.

FERRARI G. R. F., « The Three-Part Soul », in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G. R. F. Ferrari (University of California, Berkeley), Cambridge University Press, 2007 (reprinted 2008, 2009, 2010), p. 165-201.

FREDE Dorothea, « The Impossibility of Perfection : Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the *Protagoras* », *The Review of Metaphysics*, 39, n° 4, p. 729–753, 1986.

FREDE Michael, « Being and becoming in Plato », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume, Oxford, Clarendon Press, p. 37-52, 1988.

GAVRAY Marc-Antoine, [en ligne], « Le courage, du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus », *Dissensus*, 2, septembre 2009, URL : http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=457 .

GENTILI B., « Studi su Simonide. II : Simonide e Platone », *Maia*, 16, p. 278-306 (p. 278, n° 1), 1964.

GERNET Louis, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris, E. Leroux, 1917 (Paris, Albin Michel, 2001).

GILL Christopher, « Le dialogue platonicien », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc Brisson et Francesco Fronterotta, Paris, PUF, 3e éd. mise à jour, 2019, p. 65-90.

GÓMEZ-LOBO Alfonso, *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1994 ; trad. de l'anglais (américain) par Nicole Ooms, *Les fondements de l'éthique socratique*, Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

GOSLING Justin Cyril Bertrand and TAYLOR Christopher Charles Whiston, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982 (2ème édition : 1984).

GULLEY Norman, *The Philosophy of Socrates*, London - Melbourne - Toronto, Macmillan ; New York, St Martin's Press, 1968.

GULLEY Norman, « Socrates' Thesis at Protagoras 358B-C », *Phoenix*, published by Classical Association of Canada, 25, n° 2, summer 1971, p. 118-123, 1971.

GULLEY Norman, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Methuen & Co Ltd, New York, Barnes & Noble Books, 1973 (first published : 1962).

HACKFORTH R., « Hedonism in Plato's *Protagoras* », *The Classical Quarterly*, published by Cambridge University Press on behalf of Classical Association, 22, n° 1, janvier 1928, p. 39-42, 1928.

IBBETSON David, « Wrongs and responsibility in Pre-Roman law, *The Journal of Legal History*, 25:2, p. 99-127, 2004.

IRWIN Terence H., *Plato's Moral Theory : the Early nd Middle dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

IRWIN Terence H., *Plato's Ethics,* New-York – Oxford, Oxford University Press, 1995.

JEANMART Gaëlle, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée. Lecture du* Protagoras*, du* Gorgias *et du* Philèbe *de Platon*, Leiden – Boston, Brill, 2018.

KAHN Charles H., « Plato's Theory of Desire », *The Review of Metaphysics*, published by Philosophy Education Society Inc., 41, n° 1, p. 77-103, 1987.

KAHN Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (2ème édition : 1998).

KAHN Charles H., « Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la *République* ? », in *Études sur la* République *de Platon. 2. De la science, du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 95-103.

KENNY Anthony, *The Anatomy of the Soul. Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Bristol – Oxford, Basil Blackwell, 1973.

KLOSKO George, « On the Analysis of *Protagoras* 351B-360E », *Phoenix*, published by Classical Association of Canada, 34, n° 4, p. 307-322, 1980.

LEFEBVRE René, *Platon, philosophe du plaisir*, Paris, L'Harmattan, 2007.

LEFEBVRE René et TORDESILLAS Alonso, *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

LEFEBVRE René, « De l'intellectualisme du *Protagoras* au pluralisme des *Lois* », in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, textes réunis et publiés par René Lefebvre et Alonso Tordesillas, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 43-53.

LESKY Albin, *Göttliche und menschliche Motivation in homerischen Epos*, Heidelberg, C. Winter, 1961.

LESKY Albin, « Decision and Responsability in the Tragedy of Aeschylus », *The Journal of Hellenic Studies*, published by The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 86, p. 78-85, 1966.

MACÉ Arnaud, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, International Plato Studies 24, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.

MACÉ Arnaud, « La surpuissance morale des âmes savantes à l'aune de la procédure athénienne d'examen public des compétences techniques », *Études platoniciennes*, 4, p. 69-102, 2007.

MACÉ Arnaud, « L'origine du questionnement : À propos de la lecture de Platon et Aristote par Michel Meyer », *Revue Internationale de Philosophie*, 65, n° 257 (3), p. 17-46, 2011.

MERKER Anne, « Le désir », *Études platoniciennes*, 4, p. 205-235, 2007.

MERKER Anne, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, ouvrage publié avec le concours du Centre national du Livre, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

MERKER Anne, *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote : Hairesis-Prohairesis*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

MERKER Anne, « Nul n'est méchant de son plein gré », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc Brisson et Francesco Fronterotta, Paris, PUF, 3e éd. mise à jour, 2019, p. 217-227.

MÉRON Evelyne, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

MONTEILS-LAENG Laetitia, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

MONTEILS-LAENG Laetitia, [en ligne], « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14, p. 31-43, 2008, mis en ligne : le 30 mai 2009, URL : http://journals.openedition.org/traces/369

MOREAU Joseph, *Le sens du platonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

MORRIS Michael, « *Akrasia* in the *Protagoras* and the *Republic* », *Phronesis*, 51, n° 3, p. 195-229, 2006.

MOST Glenn W., « Simonides' Ode to Scopas in contexts », in *Modern critical theory and classical literature*, ed. by Irene J. F. De Jong et J. P. Sullivan, Leiden – New York, E. J. Brill, 1994, p. 127-152.

NAILS Debra, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, Boston et London, Kluwer Academic Publishers, 1995.

NATORP Paul, *Plato's Theory of Ideas : An Introduction to Idealism*, ed. with an introd. by Vasilis Politis ; transl. by Vasilis Politis and John Connolly ; postscript by André Laks, Sankt Augustin, Academia Verl., 2004.

OGIEN Ruwen, *La faiblesse de la volonté*, Paris, P.U.F., 1993.

PARRY Hugh, « An Interpretation of Simonides 4 (Diehl) », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, p. 297-320 (p. 297, n. 2), 1965.

PENNER Terrence M., « Plato and Davidson : Parts of the Soul and Weakness of Will », in *Canadian Philosophers. Celebrating Twenty Years of the Canadian Journal of Philosophy*, edited by David Copp, Calgary, Alberta, Canada, The University of Calgary Press, 1990, p. 35-74.

PENNER Terry, « Socrates on the Strength of Knowledge : *Protagoras* 351B-357E », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, n° 2, Berlin – New York, Walter de Gruyter, p. 117-149, 1997.

PIÉRART Marcel, « Airesis et klerosis chez Platon et Aristote », in *Aristote et Athènes = Aristoteles and Athens : [actes de la table ronde « Centenaire de l'Athēnaiōn Politeia »] Fribourg (Suisse) 23-25 mai 1991*, études rassemblées par Marcel Piérart, Paris, Diffusion De Boccard, 1993, p. 119-138.

PITTELOUD Luca, *La séparation dans la métaphysique de Platon. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les Formes et les particuliers dans les dialogues*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2017.

RENAUD François, « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade majeur* et le commentaire d'Olympiodore », *Laval Théologique et Philosophique*, 65, n° 2, *La philosophie de la religion de Paul Tillich*, juin 2009, p. 363-378, 2009.

RENAUT Olivier, *Platon. La médiation des émotions. L'éducation du* thymos *dans les dialogues*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

RICKERT Gailann, *Hekôn and Akōn in Early Greek Thought*, Atlanta, Scholars Press, 1989.

RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004.

RIVIER André, « Remarques sur le « nécessaire » et la « nécessité » chez Eschyle », *Revue des études grecques*, 81, p. 5-39, 1968.

ROBIN Léon, *Platon*, Paris, F. Alcan, 1935.

ROBINSON Richard, « L'acrasie, selon Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 145, p. 261-280, 1955.

ROBINSON Richard, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

ROBINSON Richard, « Plato's Separation of Reason from Desire », *Phronesis*, 16, n° 1, p. 38-48, 1971.

RODIER Georges, *Études de philosophie grecque*, publié par René Hubert, avec une préface de M. Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1926 (3ème édition : 1969).

ROWE Christopher, « All our Desires are for the Good : Reflections on Some Key Platonic Dialogues », in *Plato Ethicus. Philosophy is life. Proceedings of the International colloquium, Piacenza (Italy), 2003*, Maurizio Migliori, Linda M. Napolitano Valditara (Editors) et Davide Del Forno (Co-editor), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, p. 265-272.

ROWE Christopher, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la *République* », in *Études sur la* République *de Platon. 2. De la science, du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 209-223.

RUZÉ Françoise, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque. De Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.

SANTAS Gerasimos, « Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness », in *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays,* edited by Gregory Vlastos, Garden City New York, Doubleday, 1971, p. 264-298.

SANTAS Gerasimos, « The Form of the Good in Plato's *Republic* », in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton et Anthony Preus, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 232-263.

SCHAERER René, *La question platonicienne. Études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Paris, Librairie J. Vrin ; Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1969.

SCHLEIERMACHER Friedrich Ernst Daniel, *Introduction aux dialogues de Platon : (1804-1828) ; Leçons d'histoire de la philosophie : (1819-1823)*, Suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon, trad. et introd. par Marie-Dominique Richard, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

SHAW J. Clerk, *Plato's Anti-Hedonism and the* Protagoras, Cambridge, Cambridge University Press, 2018 (première édition : 2015).

SHIELDS Christopher, « Plato's divided soul », in *Plato's Republic. A critical guide*, edited by Mark L. McPherran, Cambridge University Press, 2010, p. 147-170.

SLINGS Simon Roelof, *Critical Notes on Plato's* Politeia, edited by Gerard Boter et Jan van Ophuijsen, Leiden – Boston, Brill, 2005.

SNELL Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, Claassen u. Goverts, 1946 (dernière édition : 1986) ; trad. de l'allemand par Marianne Charrière et Pascale Escaig, *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, Ed. de l'Éclat, 1994.

SOLIGNAC Aimé, « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », in *Ainsi parlaient les Anciens*, in honorem Jean-Paul Dumont, Mélanges réunis par Lucien Jerphagnon

et publiés par Jacqueline Lagrée et Daniel Delattre, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 101-112.

SZANISZLÓ Inocent-Mária, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt*, État de recherche des œuvres principales, Vienne – Berlin, LIT Verlag, 2007.

TORDO ROMBAUT Karine, « Pensée du plaisir et plaisir de penser chez Platon », in *Le plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*, textes réunis par René Lefebvre et Laurence Villard, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 71-86.

VERNANT Jean-Pierre, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1972 (dernière édition : 2002), p. 43-74.

VLASTOS Gregory, « Socrates on Acrasia », *Phoenix*, published by Classical Association of Canada, 23, n° 1, Studies Presented to G. M. A. Grube on the Occasion of His Seventieth Birthday (Spring, 1969), p. 71-88, 1969.

VLASTOS Gregory, *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays,* edited by Gregory Vlastos, Garden City New York, Doubleday, 1971.

VLASTOS Gregory, *Socratic Studies*, edited by Myles Burnyeat, Cambridge University Press, 1994, 152 p.

VLASTOS Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morale*, trad. de l'anglais par Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

WALSH James J., « The Socratic Denial of Akrasia », in *The Philosophy of Socrates, A Collection of Critical Essays,* edited by Gregory Vlastos, Garden City New York, Doubleday, 1971, p. 235-263.

WEIL R., « La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon », *L'information littéraire*, 16, p. 75-84, 1964.

WHITE Nicholas P., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1976.

WHITE Nicholas P., « The Classification of Goods in Plato's *Republic* », *Journal of Philosophy*, 22, p. 393-421, 1984.

WOODBURY Leonard, « Simonides on Ἀρετή », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 84, p. 135-163, 1953.

ZUCKERT Catherine H., *Plato's Philosophers : The Coherence of the Dialogues*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 13

HEKÔN ET *AKÔN* DANS LE CONTEXTE CONCEPTUEL GREC 15

À la recherche d'une volonté qui précède l'acte 15

Questions terminologiques 20

Dante, Divina Commedia, *suivi de Gorgias,* L'Éloge d'Hélène 25

Questions méthodologiques 30

APERÇU DES CHAPITRES 33

Hekôn *et* akôn *dans le* Protagoras 33

Hekôn *et* akôn *dans la* République 38

PREMIÈRE PARTIE 45

POSITIONNEMENT DANS LE DIALOGUE PROTAGORAS 45

CHAPITRE PREMIER 47

L'AGENT POURSUIT LE BIEN (TEL QU'IL LE COMPREND) 47

LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEIN GRÉ » DANS LE *PROTAGORAS* 48

L'inexistence de l'homme de bien selon Simonide 48

La cause de la méchanceté selon Socrate : l'abandon de la science 51

L'agent fait le mal de son plein gré, selon Simonide 53

L'inexistence de l'homme méchant selon Socrate 54

LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEIN GRÉ »DANS LES DIALOGUES DE TRANSITION 59

*L'*Apologie de Socrate. *Socrate a corrompu la jeunesse malgré lui* 59

Gorgias. *Le tyran est injuste malgré soi* 59

Ménon. *Personne ne veut le mal (78b)* 61

Euthydème. *Tous les hommes veulent être heureux (278e)* 62

CHAPITRE II 65

LE RAPPORT AVEC LE BIEN POURSUIVI EST UN RAPPORT COGNITIF 65

LA SCIENCE EST UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR L'HOMME 65

*L'analogie avec les compétences professionnelles dans l'*Euthydème 65

*L'εὐπραγία, l'εὐπραξία et l'εὐτυχία dans l'*Euthydème 67
Homme de métier et homme vertueux dans le Protagoras 68
L'HYPOTHÈSE DE HIPPIAS : LA SCIENCE N'EST PAS UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR FAIRE LE BIEN 70
Ulysse peut mentir par l'effet de sa science 70
Ulysse veut mentir et ment de son plein gré : les ressorts de l'action selon Hippias 72
Hekôn *et* akôn *selon l'hypothèse de Hippias* 77
Les quatre schémas de l'action selon l'hypothèse de Hippias 78
LE « VOULOIR » SELON SOCRATE DANS *HIPPIAS MINEUR* 81
Ulysse veut mentir et Achille veut dire vrai : un seul schéma de l'action 81
L'hypothèse de Hippias et l'action morale 84
CHAPITRE III 89
L'*AKRASIA* OU LE PHÉNOMÈNE DE « SE LAISSER VAINCRE PAR LES PLAISIRS » 89
MISE EN SCÈNE DU PHÉNOMÈNE DE L'*AKRASIA* 91
Contexte 91
*L'*akrasia *de Lancelot* 93
STRUCTURE DE L'ACTE ACRATIQUE DANS LE *PROTAGORAS* 95
La connaissance 96
Le pouvoir (cf. 358c : δυνάτης) 97
Le fait de « vouloir » 98
L'action 99
Le plaisir 100
*L'*akrasia *selon l'Apôtre Paul* 101
*L'*akrasia, *l'exception à la maxime socratique selon l'opinion commune* 103
*L'*akrasia, *le « vouloir » de faire le mal selon Socrate* 107
CONFRONTATION À LA PROBLÉMATIQUE D'ENSEMBLE : *HEKÔN* ET *AKÔN* SELON L'OPINION COMMUNE 109
*L'*akrasia *ne se réduit pas à vouloir faire le mal* 110
Le fait de se laisser vaincre : contrainte ? 110
CHAPITRE IV 115
PSYCHOLOGIE NON CONFLICTUELLE DANS LE *PROTAGORAS* 115
L'ARGUMENT EN FAVEUR DE L'UNITÉ DE L'ÂME DANS LE *PROTAGORAS* 115

L'ἀρχή dans le Protagoras 116
Le contre-argument tiré de la République 117
LA POURSUITE DU SEUL RESSORT DE NOS ACTES 121
La problématique principale du Protagoras 121
Classification des vertus 122
L'agent poursuit le bien 126
1er examen : le courage comme ressort de nos actes 128
2e examen : le plaisir comme ressort de nos actes 130
L'ignorance comme composante de nos actes : des plaisirs non maîtrisés ? .. 130
LA STRUCTURE DE L'ÂME DANS L'*ALCIBIADE* 133
*ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (*Alcibiade*, 130c5-6)* 133
*La partie divine et les parties indéfinies de l'âme dans l'*Alcibiade 136
CHAPITRE V 141
LA NOTION FAIBLE DE SCIENCE 141
LA SCIENCE SELON PROTAGORAS 143
*La science est la sensation (*Théétète*, 151e)* 143
Le mal ignoré de la théorie de la science du Protagoras 145
La science est l'apparence 148
LA SCIENCE SELON SOCRATE DANS LE *PROTAGORAS* 152
La science mesure des plaisirs et des peines 152
La notion faible de science 153
CHAPITRE VI 157
L'ARGUMENTATION DE SOCRATE CONTRE LA POSITION DE *HOI POLLOI* . 157
LES PRÉMISSES DE LA RÉFUTATION DE L'*AKRASIA* 158
L'agréable n'est pas toujours bon 158
*L'agent veut faire le mal à travers l'*akrasia*, selon Socrate* 160
RÉFUTATION DE L'*AKRASIA* 163
L'agréable n'est pas mauvais 164
Le plaisir est le bien 166
Confrontation entre la thèse « le plaisir est le bien » et la thèse « le plaisir est un ressort de l'action » 168
Déficience dans la mesure des plaisirs et des peines 170
La notion de « choix » 171

La science mesure des plaisirs et des peines comme seul ressort des actions 173
*L'ignorance comme explication de l'*akrasia 176
CHAPITRE VII 179
SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN* / *AKÔN* 179
« SPONTANÉMENT » ET « PAR CONTRAINTE » 179
Hekôn *et* akôn *chez Homère* 179
βουλεύω *ou la délibération chez Homère* 181
« PAR SCIENCE » ET « DANS L'IGNORANCE » 184
La science est le seul ressort des actions humaines 184
L'agent poursuit le meilleur plaisir à travers sa science, selon Socrate 186
CHAPITRE VIII 191
GENRE D'ÉDUCATION APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LE *PROTAGORAS* 191
L'éducation sophistique 191
L'éducation par la mesure des plaisirs et des peines 193

DEUXIÈME PARTIE 197
POSITIONNEMENT DANS LA RÉPUBLIQUE 197
CHAPITRE PREMIER 199
L'AGENT POURSUIT LE BIEN 199
LA MAXIME « NUL NE FAIT LE MAL DE SON PLEN GRÉ » DANS LES DIALOGUES DE MATURITÉ 199
Gorgias. *Nul ne veut commettre des injustices* 199
La République. *Si l'agent fait du mal, c'est par la contrainte du plaisir* 205
Timée. *Si l'agent fait du mal, la cause est de nature corporelle* 211
Les Lois. *L'homme injuste, nécessairement, est tel malgré soi* 213
LA NOUVELLE NATURE DU BIEN 215
Le plaisir est un bien, mais le bien n'est plus le plaisir 215
L'idée du Bien dans la République 219
CHAPITRE II 225
LE RAPPORT TRIDIMENSIONNEL AVEC LE BIEN POURSUIVI 225
LES TROIS RESSORTS DE L'ACTION 225

Les trois principes de l'action : la raison (τὸ λογιστικόν), la colère (τὸ θυμοειδές) et la concupiscence (τὸ ἐπιθυμητικόν) 225
Limites de la tripartition de l'âme en ce qui concerne l'action 230
LE CONCEPT D'ἐπιθυμία DANS LA *RÉPUBLIQUE* 232
Le plaisir comporte des aspects négatifs 232
Contradiction entre l'axiome « l'agent poursuit le bien » et le principe de la concupiscence 235
LE PRINCIPE DE L'ACTION *HEKÔN :* LA JUSTICE 239
Le juste n'est plus capable de commettre l'injustice 239
L'agent poursuit le bien par l'âme entière 242
Hiérarchie des trois principes de l'âme 245
Différence entre hekôn *et les verbes qui expriment le vouloir* 246
CHAPITRE III 251
LE PHÉNOMÈNE DE L'*AKRASIA* DANS LA *RÉPUBLIQUE* 251
L'*AKRASIA* DE LÉONTIOS 251
Introduction et contexte 251
Récit de l'anecdote de Léontios 253
*Analyse des concepts qui régissent l'*akrasia *de Léontios* 255
CONFRONTATION À LA PROBLÉMATIQUE D'ENSEMBLE : *HEKÔN* ET *AKÔN* SELON PLATON 257
La concupiscence en tant que ressort distinctif de l'action 259
Distinction entre les ἡδοναί du Protagoras *et l'ἐπιθυμία* 260
Les ἡδοναί dans la République 264
La concupiscence peut produire des actions mauvaises 266
Léontios a-t-il le « choix » de faire du mal ? 269
Léontios agit malgré soi lorsqu'il se laisse vaincre par son désir 273
*Les causes de l'*akrasia *de Léontios* 276
L'*AKRASIA* DES GUERRIERS DE LA CITÉ IDÉALE 278
L'oubli de l'opinion vraie par les guerriers 278
*L'*akrasia *des guerriers par manque de courage* 283
CHAPITRE IV 287
PSYCHOLOGIE CONFLICTUELLE DANS LA *RÉPUBLIQUE* 287
DÉSORDRE DANS L'ÂME 287

Dualité de l'être humain et dualité de son âme 287
La poursuite de biens contraires 289
La stasis *de l'âme* 290
LES FORMES CORROMPUES DE GOUVERNEMENT DE LA CITÉ ET DE L'ÂME 293
La timarchie. La poursuite des honneurs 293
L'oligarchie. La poursuite de la richesse 295
La démocratie. La liberté de tout faire 298
La tyrannie. Sous l'emprise d'Éros 304
Vice ou akrasia*. Le point de vue du* Timée 308
Hekôn *et* akôn *dans la* stasis *de l'âme* 311
LA POSITION DE GLAUCON : « L'ON PRATIQUE LA JUSTICE MALGRÉ SOI » 312
L'examen des passages 359b-366d de la République 313
Exemple fonctionnel correspondant à la description de Glaucon 315
Analyse du dispositif de Glaucon 318
Hekôn *et* akôn *selon le dispositif de Glaucon* 320
CHAPITRE V 325
LA NOTION FORTE DE SCIENCE 325
LA SCIENCE FORTE EST UNE RESSOURCE SUFFISANTE POUR L'HOMME 326
L'analogie de la Ligne 326
La science forte suffit à produire le bien hekôn 328
MODE D'ACTION : PLAN ÉPISTÉMOLOGIQUE 330
La sagesse dans l'État 330
La sagesse dans l'individu 333
Caractéristiques de la science forte 335
*La science forte vis-à-vis de l'*akrasia 338
La science forte en tant que ressort de l'action politique 341
CHAPITRE VI 345
LE COURAGE ET LA TEMPÉRANCE 345
LE COURAGE : MODE D'ACTION 345
Le courage n'est pas science 345

La δόξα ὀρθή des guerriers ou « le jugement droit et conforme à la loi, concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas » (430b) 347
Le courage et les désirs superflus 349
La δόξα ὀρθή et le code des lois 351
La δόξα ὀρθή, le ressort par lequel le guerrier produit le bien 352
Courage et δόξα 355
LA TEMPÉRANCE : MODE D'ACTION 357
La sôphrosunê – une ἐγκράτεια sur les plaisirs 358
*L'intempérance et l'*akrasia : *différences* 360
*Analyse du phénomène de l'*enkrateia 362
La δόξα concernant celui qui seul devrait commander 364
L'intempérance : le manque de δόξα concernant celui qui seul devrait commander 366
L'agent est intempérant malgré soi 368
CHAPITRE VII 371
SIGNIFICATION DE L'OPPOSITION *HEKÔN* / *AKÔN* 371
HEKÔN SIGNIFIE « CONFORMÉMENT À LA JUSTICE » 371
La justice en tant qu'état de l'âme qui produit l'action morale 371
L'exemple de l'homme sage 375
La justice mène sans faute au bien 378
Le mensonge de plein gré 380
AKÔN SIGNIFIE « D'UNE MANIÈRE INJUSTE » 381
L'injustice en tant que désaccord des trois parties de l'âme 381
L'exemple des gouvernements injustes 383
L'injustice est le plus grand des maux 386
Hekôn *et* akôn *chez Aristote* 388
CHAPITRE VIII 391
GENRE DE PÉDAGOGIE APPROPRIÉE À L'ÂME TELLE QU'ELLE SE DÉFINIT DANS LA *RÉPUBLIQUE* 391
Le rôle de l'éducation dans la cité idéale 391
La métaphore de la teinture 392
L'éducation vainc les mauvaises actions 395
CONCLUSION 399

BIBLIOGRAPHIE 411