

“ Justice et calcul moral dans quelques dialogues platoniciens ”

Isabelle Koch

▶ **To cite this version:**

Isabelle Koch. “ Justice et calcul moral dans quelques dialogues platoniciens ”. Sciences-Croisées, 2012, 10, pp.1-17. hal-02080369

HAL Id: hal-02080369
https://amu.hal.science/hal-02080369

Submitted on 2 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Justice et calcul moral dans quelques dialogues platoniciens

Au livre II de la *République*, par l'intermédiaire des personnages Glaucon et Adimante, Platon expose l'idée selon laquelle la capacité humaine à simuler des comportements justes est le démenti majeur que l'on peut opposer à toute théorie prétendant fonder la valeur de la justice en elle-même. Exposant le scepticisme moral auquel a conduit la théorie brutalement réaliste de la justice développée par Thrasymaque au livre I, Glaucon illustre par le biais d'une fiction célèbre ce démenti : soit un brave berger, qui n'a guère de pouvoir que sur ses brebis puisqu'il est à la solde d'un autre[1] ; donnons-lui l'occasion de satisfaire toutes ses envies dans la plus totale impunité, pour voir où son désir le conduira ; nous n'aurons guère à attendre pour « prendre l'homme juste sur le fait, en train d'aller dans la même direction que l'homme injuste, poussé par son envie d'avoir plus que les autres » (Platon, 1993, II : 359 c). Il n'y a donc aucune différence morale entre l'homme juste et l'homme injuste, il y a seulement des conditions différentes dans lesquelles ils se trouvent, définies par des situations de dépendance plus ou moins grande à l'égard de la force dissuasive exercée par les lois et les gouvernants.

Cette conclusion désenchantée est ensuite reprise par Adimante, et rendue nettement plus inquiétante dès lors qu'Adimante propose un analogue réel de la situation fabuleuse décrite par son frère : quel chemin, demande Adimante, choisira de suivre un jeune homme bien né, qui a le désir de vivre le plus heureux possible ? Il choisira bien sûr de cultiver une justice apparente, qui lui assurera partout l'avantage sur autrui sans l'inconvénient d'être châtié. Ce que la fable mettait en scène comme un cas invraisemblable, le discours d'Adimante en fait une réalité sociale parfaitement réalisable : l'apparence de justice, c'est ce qui correspond dans le jeu social à l'invisibilité fabuleuse procurée par l'anneau, et cette apparence, à la différence de l'anneau, n'a rien d'une trouvaille miraculeuse et rare, puisqu'il existe des maîtres capables d'apprendre à la maîtriser ; les « professeurs de persuasion » (*ibid.* : 365 d) sauront toujours enseigner, à ceux qui en ont les moyens, comment se faire passer pour justes là où ils adoptent des comportements parfaitement iniques,

[1] Voir la *République* : « On dit en effet qu'il était berger, aux gages de celui qui alors dirigeait la Lydie » (Platon, 1993, II : 359 d).

et ainsi cueillir tranquillement les fruits de l'injustice en se dérobant à l'imputation.

Que la justice puisse être contrefaite, selon une pratique du « trompe-l'œil » (Platon, 1993, II : 365 c) dont tout porte à croire qu'elle est plus avantageuse personnellement qu'une pratique réellement juste, tel est donc le grand défi auquel les deux frères somment Socrate de répondre dans la *République* – réponse qui occupe le reste du dialogue. Les conditions radicales dans lesquelles l'éloge socratique doit relever ce défi sont censées déjouer d'emblée les ambiguïtés de l'apparence, en plaçant l'homme juste dans une situation tellement désavantageuse socialement qu'on ne saurait le soupçonner d'être juste seulement en apparence (*ibid.* : 361 b-d). C'est pourquoi le thème du paraître juste n'est pas analysé en lui-même dans ce dialogue, même s'il réapparaît ici ou là. En revanche, il constitue une préoccupation importante d'un certain nombre de dialogues antérieurs, soucieux de distinguer justice apparente et justice véritable, que ce soit pour dénoncer les prétentions des sophistes à enseigner la vertu, ou pour critiquer les conceptions communes de la vertu. Qu'il s'agisse du courage, de la tempérance ou de la justice, cette distinction suppose qu'on remonte de l'extériorité des actes à leur motivation : en vue de quoi tel acte courageux, tel comportement juste a-t-il été choisi et mis en œuvre par l'agent ? A plusieurs reprises, Platon répond à cette question en analysant la décision pratique à l'aide d'un modèle calculatoire : le choix moral est assimilé à un calcul, un échange ou une transaction entre des valeurs inégales. Si ce motif n'est pas ouvertement repris dans la *République*, il me semble cependant qu'il y garde une pertinence remarquable pour dénouer certaines difficultés relatives à l'analyse de la justice véritable.

1. Calcul et vertu en trompe-l'œil : *Phédon, République, Protagoras*

Qu'entend-on par courage, modération, justice ? et plus généralement par vertu ? Il serait naïf de penser que, s'il faut du courage pour mourir sans peur, il suffit aussi d'aller au-devant de la mort pour être vraiment courageux. Le courage devant la mort, à lui seul (comme acte envisagé indépendamment de tout ressort psychologique et moral) ne suffit pas à définir une vertu véritable, parce que le spectacle de l'attitude courageuse face à la mort peut être une pure apparence, occasion d'une prétention fausse au titre de vertu. Le *Phédon* développe ainsi l'idée paradoxale que la vertu populaire, telle qu'elle est communément évaluée, est en fait pratiquée par absence de vertu, dans le seul but de satisfaire des désirs ou de fuir des déplaisirs, qui peuvent être liés aux sens ou à l'honneur. Par exemple, un guerrier sera courageux face à la mort pour éviter une affection plus désagréable encore à ses yeux, à savoir la honte de passer pour un lâche. Dans ce cas, à quoi tient son courage ? A une mise en balance entre deux maux (mourir ; être déshonoré), et à un choix qui le pousse à éviter celui qui lui paraît être le plus insupportable. Affrontant le péril mortel par crainte d'un mal qu'il évalue comme plus redoutable (le déshonneur) que le mal qu'il choisit d'encourir (la mort), il est courageux par lâcheté, et ne se différencie pas fondamentalement du lâche, si la lâcheté consiste à agir par peur. De même, le jouisseur raffiné dédaignera un plaisir immédiat, parce que cette abstention et cette modération ponctuelles lui permettent d'atteindre une jouissance ultérieure qu'il estime supérieure :

« — Si tu veux bien réfléchir au courage et à la modération, dit Socrate, du moins à ceux des autres hommes, ils te paraîtront bien déconcertants. — Comment cela, Socrate ? — Tu sais, dit-il, ce que les autres pensent de la mort : que, parmi les maux, c'est l'un des plus grands. — Et comment ! fit-il.

— C'est donc par peur de maux encore plus grands que les gens courageux affrontent la mort, quand ils l'affrontent ? — C'est bien cela. — C'est donc parce qu'ils ont peur, c'est par peur que tous sont courageux, tous, hormis les philosophes ; et pourtant, il est absurde assurément d'être courageux par peur et par lâcheté ? — Certes. — Et ceux d'entre eux qui ont une conduite bien réglée ? Est-ce qu'ils ne se trouvent pas dans le même état ? N'est-ce pas par une sorte de dérèglement qu'ils sont modérés ? Bien sûr, nous disons que c'est impossible. Pourtant, ils se trouvent dans un état qui ressemble au précédent, avec leur modération bien intentionnée : comme ils ont peur d'être privés de certains plaisirs qui leur font envie, ils s'abstiennent d'autres plaisirs, mais cela parce qu'ils sont dominés par des plaisirs ! Ils ont beau appeler dérèglement la soumission à l'égard des plaisirs, ce qui leur arrive pourtant, c'est qu'ils ne parviennent à dominer certains plaisirs que parce qu'ils sont dominés par des plaisirs. Cela ressemble à ce qu'on vient de dire : que c'est, d'une certaine manière, un dérèglement qui les rend modérés » (Platon, 1991 : 68 d-69 a).

Le plus souvent, les hommes sont vertueux, non par vertu, mais par son contraire. Dans telle circonstance de l'existence qui leur propose une alternative entre deux peines ou deux plaisirs d'intensité inégale, renoncer à un plaisir plus petit pour obtenir un plaisir plus grand leur paraît être le moyen le plus sûr d'acquérir ce plaisir estimé supérieur ; ou bien accepter de subir un mal plus petit pour éviter un mal plus grand. Le comportement qui découle de ce calcul est appelé ici tempérance, là courage ; mais il est toujours le fruit de la soumission à une peur dominante ou à un plaisir dominant, ce qui autorise à le penser comme un acte de lâcheté ou de dérèglement. C'est pourquoi Socrate désigne ce type de vertu comme une vertu en « trompe-l'œil » - *skiagraphia* (Platon, 1991 : 69 b). La comparaison avec l'art pictural du trompe-l'œil que désigne le terme *skiagraphia* (littéralement, la « peinture d'ombres ») est importante pour préciser comme fonctionne ce calcul des plaisirs et pourquoi il produit une apparence de vertu là où l'on n'a pourtant affaire qu'à des actes motivés par une passion. Les analyses classiques d'Henri Joly rappellent que la *skiagraphia*, à l'époque de Platon, est une technique picturale nouvelle, d'abord utilisée pour fabriquer des décors de théâtre, puis appliquée à la peinture en général et notamment à l'art du portrait, dans le but de rendre la figure peinte quasi indiscernable de l'original – par le passage d'une figuration plane, qui ne rend pas le volume des corps, à un art pictural qui imite avec plus de vraisemblance la spatialité concrète, en reproduisant les ombres portées, de façon à « donner aux corps une expressivité et une voluminosité propres, à la lumière un début de présence sensible aux ombres portées, et pour finir, grâce à l'étagement des choses et au dessin d'architecture et de théâtre, la première illusion de la profondeur » (Joly, 1974 : 145). Parler de vertu en trompe-l'œil, c'est donc lui reconnaître un type de fausseté particulier : fausseté qui passe pour vérité, apparence qui se donne pour réalité, et surtout (trait auquel Platon se montre particulièrement sensible[2]) qui se donne pour telle aux yeux d'un public déterminé. Le trompe-l'œil ne produit sa tromperie que si je le regarde, et plus précisément si je suis dans un angle de vue déterminé par rapport à lui. Il s'agit donc d'une fausseté qui fait illusion à l'égard, non de n'importe qui, mais d'un public dont la position spatialement déterminée à l'égard du spectacle permet à l'illusion de se produire. Si on applique cette donnée de la métaphore à la question de la vertu, elle exprime à quelles conditions un calcul

[2] Cf. en particulier la critique bien connue du discours sophistique dans le *Sophiste* : comparant l'art qu'a ce discours de se donner pour vrai à la technique picturale qui, produisant des imitations d'objets, leur donne l'aspect d'objets réels, l'Étranger insiste sur le paramètre important que constitue la double détermination du public abusé – à la fois intellectuelle et spatiale : ce public, pour prendre l'imitation fabriquée par le peintre pour une réalité, doit être constitué « des plus ingénus des jeunes garçons, observant de loin ses dessins » (Platon, 1976 : 234 b).

fondé sur la peur de la peine ou l'attrait du plaisir peut produire un acte qui passe pour le contraire de ce qu'il est : tel échange sera vu comme du courage seulement par des gens déterminés, non plus par leur position spatiale bien sûr, mais par un certain nombre de croyances, qu'elles soient collectives ou individuelles. Tel homme est guerrier : il a le culte de l'héroïsme, ses modèles sont les grands héros de l'histoire de sa cité ; son intérêt personnel, dicté par cette norme morale et sociale à laquelle il adhère, est donc d'éviter de se couvrir de déshonneur à la bataille ; c'est pourquoi il agira en affrontant la mort de façon intrépide. Qu'est-ce que la vertu dans ce cas ? C'est seulement le nom que nous donnons à cet échange lorsque nous y gagnons au regard de notre échelle de valeurs : j'échange ma peur, humaine, de la mort, contre ma peur, sociale, de la honte, et, cet échange affichant un gain par rapport aux normes de valeur que je reconnais comme valables, celles de la morale héroïque, je nomme cet échange, parce que je le juge avantageux : vertu de courage. Si l'on peut parler de « vertu en trompe-l'œil », c'est parce que le point de vue auquel m'assignent mes croyances fonctionne comme un analogue de la position spatiale du public dans l'art du trompe-l'œil ; c'est pourquoi je peux sincèrement parler de courage ou de modération à propos d'actes commis par peur ou par dérèglement : en fonction de mes croyances, ou de celles que partage ma cité, ces actes m'apparaissent effectivement comme des actes de courage ou de modération.

On pourrait trouver ailleurs des exemples pour appliquer cette analyse à la justice. Dans le livre I de la *République*, le personnage de Céphale échange sa peur de l'Hadès contre une partie de sa richesse, qu'il consacre à payer ses dettes avant de mourir, et, y gagnant une conscience tranquille, il nomme cet échange : justice[3]. Lorsque Glaucon, au début du livre II de la *République*, rappelle à Socrate que la plupart des gens s'accordent à placer la justice dans la troisième classe de biens, ceux que l'on ne recherche que pour leurs conséquences bénéfiques, il signale que ces gens pratiquent la justice, non pour elle-même, en estimant qu'elle est un bien en elle-même, mais seulement comme un moyen pénible mais néanmoins utile pour obtenir certains avantages qui leur paraissent supérieurs à la peine qu'elle procure, ou pour éviter des désagréments estimés encore plus pénibles que ceux qu'elle contient en elle-même : « Eux la rangent dans l'espèce du bien pénible, celui auquel il faut s'appliquer à cause des compensations qu'il procure et de la bonne réputation que l'opinion y associe, mais qui par lui-même ferait fuir, parce qu'il est difficile à supporter » (Platon, 1993, II : 358 a).

Dans cette troisième classe de biens avaient été rangés, en guise d'exemples, les soins médicaux qui en eux-mêmes n'ont rien de plaisant, mais qu'on choisit de subir quand on est malade, afin de recouvrer la santé ; ou les exercices de gymnastique, dont tout le monde sait bien qu'ils sont source de courbatures fort désagréables, mais qui cependant procurent des avantages supérieurs, comme la santé ou la beauté physique (*ibid.* : 357 c). De même que les avantages procurés par les soins médicaux ou la gymnastique autorisent à qualifier ces derniers de « biens » (il est « bon » de faire de la course à pied), de même les avantages, au moins négatifs, d'un respect des lois qui évite la sanction s'exprimeront dans un registre moral (il est « juste » de ne pas voler le bien d'autrui, même si ce n'est que par crainte de la prison).

[3] Voir la *République* : « Quand quelqu'un se trouve près de ce qu'il croit devoir être la fin, pénètrent en lui la peur, et le souci de choses dont auparavant il ne s'inquiétait pas. Car les histoires qu'on raconte au sujet de ce qui se passe chez Hadès, à savoir que celui qui, en ce monde, a commis l'injustice, doit dans l'autre en rendre justice, ces histoires, dont il se riait jusqu'alors, voici maintenant qu'elles bouleversent son âme (…). Quand il s'agit d'éviter (…) d'avoir à partir dans l'autre monde dans la crainte, la possession des richesses y contribue pour une grande part. Il est vrai qu'elle a bien d'autres usages ; mais, avantage pour avantage, Socrate, c'est en tout cas avant tout sous ce rapport que je considèrerais la richesse comme la chose la plus profitable pour un homme de bon sens » (Platon, 1993, I : 330 d-331b).

Les exemples donnés par Glaucon – les détestables potions médicinales et les sueurs du gymnase – sont ceux qui, dans le *Protagoras*, illustraient déjà le calcul hédoniste (Platon, 1997 a : 354 a-c) ; voilà qui nous ramène au *Phédon*, où Platon élabore un modèle du calcul des peines et des plaisirs tout à fait semblable à celui que l'on trouve dans le *Protagoras*. Il n'est pas inutile ici de comparer les deux formulations de ce calcul, pour mesurer ce qu'ajoute le *Phédon*. Dans le *Protagoras*, Socrate s'intéresse à ce que signifient les gens lorsqu'ils emploient les qualificatifs de bon et de mauvais, en les distinguant de l'agréable et du pénible. Ainsi, que veut-on dire quand on parle d'un plaisir « mauvais », auquel on regrette d'avoir succombé une fois qu'il nous a « vaincus »? Ou d'une peine « bonne », à laquelle on s'astreint malgré son caractère déplaisant ? L'analyse établit progressivement que cette évaluation, par la morale commune, des plaisirs et des peines, se rapporte à leurs conséquences. Je déclare mauvais un plaisir, et éventuellement je déplore d'y avoir succombé, lorsque ce plaisir, tout agréable qu'il ait été sur le moment, se révèle ensuite avoir des conséquences néfastes pour moi. Socrate établit ensuite en quoi ces conséquences sont néfastes, et font juger ces plaisirs mauvais sous ce rapport-là : elles sont néfastes parce qu'elles engendrent un désagrément, et que par elles le plaisir initialement éprouvé se solde par son contraire, une peine. La conclusion que Socrate tire de cette analyse, c'est que la logique de l'opinion commune, si elle s'énonce dans un vocabulaire moral qui prétend distinguer le bon de l'agréable et le mauvais du pénible, n'est cependant rien d'autre qu'une logique hédoniste : ce qu'on y fuit sous le nom de mal, c'est une peine ; ce qu'on y recherche sous le nom de bien, c'est un plaisir[4]. Les termes de bien et de mal, de bon et de mauvais renvoient seulement à une appréciation de l'équilibre ou du déséquilibre entre plaisirs et peines, plaisirs actuels et peines qui en découleront par exemple, en fonction de leur importance respective (j'appelle tel plaisir actuel un mal, non seulement si en découle une peine, mais si en découle une peine supérieure au plaisir initial) : « Vous pensez que la peine est un mal et que le plaisir est un bien, puisque vous dites de la joie elle-même qu'elle est un mal, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle comporte à elle seule, ou lorsqu'elle entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu'elle renferme » (*ibid.* : 354 c).

Selon le même calcul, on évaluera telle peine comme un bien lorsque l'endurer met à l'abri de peines plus grandes, ou permet d'obtenir un plaisir supérieur à elle (Platon, 1997 a : 354 d). Bref, derrière la prétendue morale (je suis « vaincu par le plaisir », autrement dit : je le regrette, c'est mal), Socrate dégage un calcul des plaisirs et des peines, une « métrétique » – calcul que souvent l'opinion commune a du mal à effectuer correctement, et dont elle exprime l'échec en prêtant, naïvement ou hypocritement, une force invincible au plaisir.

On a donc ici une analyse tout à fait semblable à celle du *Phédon* : elle consiste à montrer que ce qui fonde la morale commune, lorsqu'elle parle de bien et de mal, ou de courage, de modération et autres vertus, c'est un calcul dont les seuls paramètres sont des plaisirs et des peines. On parle de bien ou de vertu lorsque le calcul est réussi, lorsque l'échange se solde par un gain, mais en réalité ce calcul ou cet échange ne reposent que sur un trafic de plaisirs et de peines plus ou moins grands, plus ou moins nombreux. Ce qu'ajoute le *Phédon*, c'est que l'échange fait circuler les plaisirs, les peines, comme si

[4] Je n'entrerai pas ici dans le débat nourri qui porte sur le statut exact de l'hédonisme exposé par Socrate dans le *Protagoras*. Selon les commentateurs, soit il est sincère et reflète les convictions du Socrate historique (*cf.* par exemple Irwin, 1995 : 78-94), soit il est formel et s'explique entièrement par les besoins d'une argumentation *ad hominem* (*cf.* par exemple Zeyl, 1980 : 250-269, repr. dans Anton & Preus, 1980 : 5-25).

c'étaient des « pièces de monnaie », des *nomismata*. Cela permet d'aller un peu plus loin que le *Protagoras*, en introduisant la question de la valeur de ces divers plaisirs et peines – question que la perspective hédoniste de l'analyse produite par le *Protagoras* rendait non pertinente pour son propos : là où le plaisir est identifié au bien, la question de sa valeur est par principe réglée.
Filant la métaphore monétaire, à la suite des exemples de fausse modération et de faux courage, Socrate étend la pertinence de son analyse à toutes les vertus, justice comprise : « Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir de la vertu, un mode correct d'échange (*allagē*), celui qui consiste à échanger (*katallattesthai*) des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, de la peur contre de la peur – une plus grande quantité contre une plus petite, comme si c'étaient des pièces de monnaie (*nomismata*) » (Platon, 1991 : 69 a).

Il importe d'autant plus de fixer la signification de cette métaphore monétaire qu'elle sera ensuite, étrangement, appliquée *aussi* à la compréhension de la vertu véritable : si c'est un mode incorrect d'échange qui produit une pseudo-vertu, la vertu véritable s'obtient, non en rejetant tout modèle calculatoire, mais en procédant à un échange correct.

Ce qu'on troque, dans ce premier échange (*allagē*), qualifié d'incorrect (*ouk orthē*) puisqu'il échoue à procurer une vertu véritable, ce sont des plaisirs plus petits contre de plus grands, ou des plaisirs en plus petite quantité contre d'autres en plus grande quantité, ou des peines plus grandes ou plus nombreuses contre des peines moindres. On les échange, c'est-à-dire que l'on se dessaisit de l'un (je renonce à tel plaisir plus petit) pour acquérir l'autre (tel plaisir plus grand) ; ou l'on rejette telle peine supérieure (le déshonneur) et l'on accepte en échange telle peine moindre (la mort). Cet échange, accompli « en vue de la vertu », est ce par quoi les hommes croient acquérir une vertu – de même que le calcul qui maximise le plaisir, dans le *Protagoras*, permettrait au vulgaire d'acquérir un bien. Pourquoi pense-t-on acquérir une vertu par cet échange ? Parce que ces plaisirs, ces peines, ces peurs, sont, comme les pièces de monnaie, dotées d'une certaine valeur, elles ont un certain cours ; et ce cours, ainsi que le suggère la comparaison avec la *skiagraphia* dont l'illusion ne fonctionne que sous la condition d'un point de vue déterminé, est probablement fixé par l'adhésion de chacun à une échelle de valeurs. En cela la vertu commune ne relève que d'une estimation, variable selon le point de vue où l'on se place, c'est-à-dire selon les normes morales et sociales à partir desquelles se fait cette estimation. Par exemple, hors d'une civilisation où l'honneur guerrier importe par-dessus tout, préférer la mort au déshonneur ne sera plus estimé comme une preuve de courage, mais plutôt comme un signe d'endoctrinement fanatique ; à la limite on trouvera le système d'évaluation inverse, où le courage consiste à s'affranchir de l'opinion militariste pour refuser le combat (imaginons le cas du pacifiste qui place le courage dans la désertion, par exemple).

On trouvera des exemples plus spécifiquement platoniciens de cette question de l'estimation dans le livre VIII de la *République*. Il est en effet probable que, selon qu'on se trouve dans une cité timocratique, oligarchique ou démocratique, les valeurs qui règlent les échanges et définissent vertus et vices seront différentes : les *nomismata* qui circulent n'ayant pas la même valeur dans ces différentes cités, un même échange paraîtra ici produire une vertu, là un comportement méprisé. Cette idée trouve une attestation très vive dans le trait suivant : de façon très systématique dans ce livre VIII, c'est toujours une dévalorisation méprisante des normes éthico-sociales en vigueur dans la cité antérieure qui permet l'instauration d'un nouveau système de valeurs, et par suite qui fait apparaître une nouvelle forme de cité et d'individu. L'homme timocratique naissant méprise son père de préférer le savoir aux affaires

politiques et est incité à « devenir plus viril que ne l'est son père »[5] ; l'amour immodéré de l'argent est suscité en l'homme oligarchique naissant par le mépris qu'il éprouve envers le sort des hommes d'honneur qui se sont appauvris pour remplir leurs charges publiques[6] ; l'homme démocratique naissant, c'est-à-dire le pauvre dans la cité oligarchique, méprise le riche empâté et incapable de se défendre[7]. Bref, le mépris et la honte sont les principaux ressorts éthico-sociaux qui poussent l'âme à passer d'une configuration psychologique à une autre et à transformer son tempérament. A chaque fois, ces sentiments signalent une modification du cours des valeurs en circulation dans la cité, qui conduit à promouvoir de nouveaux types d'échange comme producteurs de vertus et de comportements dignes d'être élaborés en modèles. Le passage le plus significatif à cet égard est celui qui décrit l'avènement de l'homme démocratique, opéré par une transformation du rapport à l'argent légué par son « père », l'avare homme oligarchique. Lors de cette transformation, Socrate imagine une sorte de renversement des valeurs : les désirs dépensiers qui s'éveillent dans l'homme démocratique naissant, pour gagner la première place dans son âme, produisent des « discours vantards » qui manient l'éloge et le mépris de façon à redéfinir ce qui est vice et ce qui est vertu :

> Ces discours vantards (…) repoussent à l'extérieur [de l'âme] la pudeur, la nommant niaiserie, et faisant d'elle une exilée privée de ses droits ; appelant la tempérance manque de virilité et la couvrant de boue, ils l'expulsent ; et le sens de la mesure, et la modération dans la dépense, ils font croire que ce sont des façons de vivre grossières (…). Ce sont ensuite désormais la démesure, l'absence de direction, la prodigalité et l'impudence que ces discours font entrer, brillantes, couronnées, accompagnées d'un chœur nombreux ; ils les célèbrent et les flattent par des noms aimables ; ils appellent la démesure bonne éducation, l'absence de direction liberté, la prodigalité largeur d'esprit et l'impudence virilité (560 c-e).

Les anciennes valeurs, réévaluées à la baisse (comme le marque l'imposition de nouveaux noms infâmants), sont remplacées par de nouvelles, qui profitent de l'opération inverse : méprisées dans le régime antérieur, elles sont désormais célébrées sous des noms élogieux et occupent les places maîtresses dans l'âme de l'homme démocratique. On a là une exemplification de la métaphore monétaire du *Phédon* : une manière de redéfinir le cours des *nomismata* en circulation dans la cité est solidairement une manière de redéfinir les comportements qui y sont regardés comme louables et ceux qui y sont tenus pour blâmables.

2. Échange, monnaie et vertu véritable

Qu'en est-il alors de la vertu véritable ? Ce que Socrate rejette dans le *Phédon*, lorsqu'il en vient à la définir, ce n'est pas qu'il y ait calcul ou échange, puisqu'il conserve la métaphore de la monnaie pour analyser le

[5] Voir la *République*, sur l'humiliation ressentie par la famille de l'homme aristocratique, épouse et domestiques, qui produit la transition vers l'homme timocratique (Platon, 1993, VIII : 549 c-550 a).

[6] Voir la *République* : « Se sentant humilié par la pauvreté, il se tourne avidement vers l'accumulation de richesses » (Platon, 1993, VIII : 551 a ; 553 b-c).

[7] Voir la *République* : « Alors ce ne sont nullement les pauvres qui sont méprisés par les riches ; souvent au contraire, lorsqu'un homme pauvre, tanné par le soleil, est placé dans la bataille à côté d'un homme riche élevé à l'ombre, avec sur lui toute une chair en trop, et qu'il le voit essoufflé et embarrassé, (…) ne crois-tu pas que les pauvres, quand ils se retrouvent entre eux, se passent le mot : 'Ces hommes sont à notre merci ! Ils ne sont rien !' » (Platon, 1993, VIII : 556 d-e).

fonctionnement de l'acte vraiment vertueux. A l'échange incorrect, *allagē ouk orthē*, il oppose un autre type d'échange, qu'il considère manifestement comme correct, dont le principe n'est plus une pluralité de pièces de monnaie au cours variable, mais une monnaie désignée comme seule valable, à savoir la pensée :

> <Il y a fort> à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie qui vaille (*monon to nomisma orthon*) et contre laquelle tout cela doit être échangé (*katallattesthai*) : la pensée (*phronēsis*)! et que si c'est à ce prix-là, et à l'aide de cela, qu'on les achète et qu'on les vend, toutes ces choses aient des chances d'être, réellement, du courage, de la modération, de la justice, en un mot de la vertu vraie qu'accompagne de la pensée (69 a-b)[8].

Le maintien de la comparaison monétaire pour définir, non seulement la vertu de pure apparence, mais la vertu réelle, n'a pas manqué de mettre mal à l'aise bien des commentateurs. De fait, il est un peu déroutant d'entendre Socrate faire de la pensée une monnaie, même si c'est une monnaie unique et à taux constant, et de la vertu véritable l'effet d'une transaction marchande. Certains commentateurs ont trouvé tellement bizarre cette application de la métaphore de la monnaie à la pensée qu'ils ont mis en doute l'authenticité de ce passage. Ainsi John Burnet, en note à son édition du texte, le tient pour une interpolation (1911 : 42-43). D'autres en ont contesté la cohérence, en arguant que faire de la pensée une monnaie serait l'assimiler à quelque chose qui n'a pas de valeur intrinsèque, mais seulement une valeur d'échange. Dans une note à sa traduction Monique Dixsaut concède qu'« il est certain que la métaphore trouve ici sa limite, ce qui d'ailleurs est chez Platon presque la règle : une image ne peut pas traduire jusqu'au bout une structure intellectuelle »[9].
Cependant, en dépit de son caractère déconcertant, l'application de la figure de l'échange à la vertu véritable est cohérente avec plusieurs passages, dans d'autres dialogues, dont elle offre une sorte de modélisation. En outre, puisque la transaction implique l'idée de gain, soit davantage attendu par qui s'y engage, on peut espérer que ce modèle éclaire une autre difficulté de la réflexion platonicienne sur la justice, à savoir le choix que fait Platon, dans le livre II de la *République*, de donner à son argumentation en faveur de la justice un point de départ ambigu, en acceptant avec Glaucon de la penser comme un « bien de la seconde classe », qui est recherché à la fois pour lui-même et pour les avantages qu'il procure[10]. On sait que c'est là encore un choix qui peut paraître problématique à un lecteur moderne, tenté de juger incohérente la position qui consiste à vouloir mener en même temps une argumentation déontologique et une argumentation conséquentialiste pour établir la valeur de la justice et pour comprendre les raisons que peuvent avoir les agents de la pratiquer[11]. Dans la mesure où ici, dans notre texte du *Phédon*, Platon se propose de montrer que la pratique de la vertu, et notamment de la justice, repose sur une transaction dont on attend un gain, tout en opposant cette transaction à un échange incorrect qui correspond à la pratique de ceux qui spontanément placent la justice parmi les biens « de la troisième classe » (biens que l'on recherche à titre de moyen, non pour eux-mêmes mais pour les seuls

[8] Traduction modifiée. La traduction de Monique Dixsaut (c'est « en fonction » de la pensée que tout cela doit être échangé, *op. cit.*, p. 221) me paraît s'écarter du sens du verbe *katallattesthai* construit avec *ti anti tinos* ; tout comme le *ti pros ti* du début du texte, cette construction signifie « échanger quelque chose *contre* quelque chose ».
[9] Voir la note 102 de Monique Dixsaut (Platon, 1991 : 335-336).
[10] Voir la *République* : « Pour moi, je crois, dis-je, que c'est dans la plus belle, celle du bien que doit aimer à la fois pour lui-même et pour ce qu'il produit l'homme qui aspire à être bienheureux » (Platon, 1993, II : 357 d-358 a).
[11] Voir l'*Introduction à la République de Platon* (traduction française Béatrice Han) de Annas, la classification de la justice parmi les biens de la « deuxième classe » a suscité d'innombrables débats exégétiques que je me permets de laisser de côté ici (1994 : 79-80).

avantages qui en découlent), on peut espérer en tirer quelque chose pour mieux comprendre le type d'argumentation, à première vue bâtard, que la *République* choisit de mener en faveur de la justice.

Disons d'abord que la comparaison marchande du *Phédon* est compréhensible dans la mesure où, dans le cas de la vraie vertu comme dans le cas de la fausse, la question décisive reste la même, à savoir : en vue de quoi, selon quel principe de choix un homme fait acte de courage, de modération ou de justice. Par conséquent, il s'agit toujours de définir ce que chaque agent reconnaît comme une valeur, et une valeur qu'il estime suffisamment importante pour chercher à l'obtenir, quitte pour cela à affronter des peines ou à renoncer à des plaisirs. C'est là un enjeu qui demeure inchangé, qu'on ait affaire à une vraie vertu ou non. Dans la situation dramatique du *Phédon*, qui met en scène le courage de Socrate face à la mort, on peut se demander en vue de quel avantage, à ses yeux supérieur, Socrate renonce sans hésiter à des plaisirs de la vie dont par ailleurs il fait souvent l'éloge, comme par exemple le plaisir de discuter avec ses amis. Il souligne d'ailleurs lui-même que, s'il a choisi de se plier à la sentence fatale de ses juges (choix que met en scène et qu'analyse Platon dans le *Criton*, je vais y revenir), c'est bien parce qu'il a une certaine « opinion sur le meilleur » (1991 : 99 a) : s'il en avait eu une autre (consistant par exemple à tenir la vie pour le bien le plus grand, ou la mort comme le mal suprême), il aurait fait des choix tout différents et serait à l'heure actuelle bien loin de la prison. Se plier au verdict des lois athéniennes est bien présenté ici comme un choix, qui a été préféré, en fonction d'une certaine norme de valeur, à d'autres choix possibles, et donc à d'autres échanges possibles (par exemple échanger le respect des lois contre la peur de mourir). Par conséquent, on comprend bien que la métaphore de l'échange monétaire puisse être tout aussi pertinente pour décrire la vraie vertu qu'il l'est pour dénoncer la fausse vertu. Mais il n'en reste pas moins que le texte du *Phédon* est, dans son détail, étrange.

Plusieurs points, et plusieurs difficultés y sont à noter. Premier point : il n'y a qu'une seule monnaie – *nomisma* - qui vaille, qui soit correcte - *orthon* ; cette monnaie, c'est la pensée – *phronēsis* (Platon, 1991 : 69 a). Il faut se rappeler comment la monnaie a été utilisée dans l'échange incorrect pour comprendre ce premier point : dans l'échange incorrect, je ne troque pas mon argent contre un bien, ou un supposé bien (tel plaisir), j'échange un plaisir contre un autre, c'est-à-dire une monnaie contre une autre (j'abandonne une monnaie qui à mes yeux est faible pour obtenir en échange une monnaie qui à mes yeux est forte). Le *nomisma* préféré et acquis est donc une valeur par rapport à laquelle les autres valeurs sont tenues pour nulles ou inférieures : dire que tel plaisir est un *nomisma*, c'est dire qu'il est affecté d'un coefficient de valeur en fonction duquel je vais le privilégier ou le négliger dans mes choix. De même, dire que la pensée est le seul *nomisma* valable, c'est donc dire que c'est la seule chose qui ait vraiment une valeur. C'est pour cela (deuxième point) que l'on va échanger contre elle toutes les autres valeurs, tous les petits *nomismata* qui étaient jusque-là les seuls termes de l'échange, et qui se trouvent face à elle dévalués : c'est « contre elle que toutes ces choses doivent être échangées ». On échange donc tout cela, plaisirs, peines, peurs que les calculs communs mettent en balance, contre une valeur désignée comme seule valable : la *phronēsis*. Le sens de cet échange n'est pas très clair : qu'est-ce que ça veut dire, échanger des peurs, des plaisirs ou des peines *contre* de la pensée ? Troisième point : lorsque toutes ces choses sont achetées et vendues à ce prix-là et au moyen de cette monnaie qu'est la pensée, alors elles ont des chances d'être vraiment du courage, de la modération, de la justice, bref « de la

vertu vraie accompagnée de pensée »[12]. Que signifie « acheter et vendre » ? Est-ce que ce sont les vertus que l'on achète et que l'on vend grâce à la pensée ? En note à sa traduction, Monique Dixsaut propose d'interpréter ces deux verbes au sens de : apprendre (acheter) et enseigner (vendre)[13]. Mais dans le *Phédon* il n'est pas question de l'enseignement de la vertu ; et dire que Platon compare l'enseignement de la vertu à une vente, quand on sait ce qu'il pense des vendeurs de vertu que sont les sophistes, c'est expliquer une bizarrerie par une autre peut-être encore plus choquante. Et si « acheter et vendre » continuent plutôt de filer la métaphore marchande, alors entre quoi et quoi se fait désormais l'échange ? Est-ce entre les valeurs du commun et la pensée, ou est-ce entre les vertus au moyen de la pensée ? Cette dernière solution n'a guère de sens : il ne s'agit pas d'acheter de la justice contre du courage par exemple. Face à ces diverses difficultés, un détour s'impose – par quelques autres passages plus clairs, qui traitent de la vertu, et notamment de la justice, également en termes d'échange.

3. Situations de choix dans le *Criton*, l'*Apologie de Socrate* ou le *Gorgias*

Dans le *Criton* (Platon, 1997 b), qui voit l'exécution de Socrate toute proche, Criton cherche à convaincre Socrate, maintenu en détention, de s'évader selon un plan qu'il a mis au point avec quelques amis. Tout est prêt, la somme nécessaire à la corruption des gardiens est réunie, un lieu d'exil est prévu en Thessalie chez des amis de Criton, l'argent pour financer le voyage et le séjour de Socrate en exil est disponible. Au-delà de ces dispositions pratiques, l'argumentation de Criton pour convaincre Socrate – de même que la critique qu'en fait Socrate – tourne autour de la question de la préférence à établir entre plusieurs comportements possibles, en fonction de critères que Socrate et Criton ne partagent pas : le changement de « monnaie », de valeur-étalon, aboutit à reconnaître comme redoutables et désirables des choses différentes, et conduit Socrate et Criton à des conclusions opposées sur le comportement à adopter (rester en prison ou s'enfuir). A l'offre pressante d'évasion que lui fait Criton, Socrate répond en effet en invoquant la nécessité d'examiner le motif du choix à faire, entre rester et mourir, ou s'enfuir et vivre, afin de déterminer correctement le bon comportement à avoir : « Je suis homme, vois-tu (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps) à ne donner son assentiment à aucune maxime qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne se soit révélée à moi être la meilleure » (*ibid.* : 46 b).

On a donc bien là, si on traite ce choix en lui appliquant les catégories élaborées dans le *Phédon*, un échange à réaliser ; les termes en sont le respect des lois et la vie. Si Socrate s'enfuit, il échangera le respect des lois contre la vie (il choisira de préférer sa vie et d'accorder une moindre valeur au respect des lois) ; s'il reste en prison, il échangera la vie contre le respect des lois (il préfèrera mourir, obéissant ainsi à la justice athénienne, plutôt que de transgresser cette justice en s'enfuyant). L'argumentation de Criton (*ibid.* : 44 b-46 a) travaille à le convaincre que le premier échange est le meilleur, parce que seul il serait principe d'un comportement vraiment courageux et juste. Rester en prison et se soumettre à la sentence des lois, ce serait renoncer à

[12] C'est une expression que l'on retrouve dans le *Théétète* (Platon, 1999 : 176 b), pour définir la justice et la piété véritable opposées là encore aux motivations qui président à la pratique commune de ces vertus, fondée sur le souci d'« avoir l'air d'être bon » et la « peur de paraître mauvais ».

[13] Voir la note 102 ajoutée par Monique Dixsaut (Platon, 1991 : 335).

assurer sa propre survie, se dérober à une responsabilité parentale en privant ses enfants du père dont ils ont encore besoin, et exposer ses amis à la désapprobation de l'opinion publique, qui les accuserait de lâcheté pour n'avoir pas sauvé l'homme le plus juste de la cité alors qu'ils auraient pu le faire évader. Criton met donc en balance un certain nombre de valeurs (selon un éventail plus large que les plaisirs et les peines du *Protagoras* et du *Phédon*) : d'un côté il y a la vie, les responsabilités familiales, les amitiés ; de l'autre, l'obéissance aux lois. Son argumentation cherche à faire de la première série le *nomisma* le plus fort, pour faire pencher la balance en sa faveur, et obtenir de Socrate qu'il s'évade, en parant cet échange des couleurs flatteuses du courage et de la justice, selon la logique du gain exposée plus haut.

Socrate oppose alors à son ami un autre choix, échange dont la norme sera, non pas l'amour de la vie, dans ses dimensions biologiques, familiales et sociales, mais le souci de vivre bien, c'est-à-dire justement. Or – c'est ce qui m'intéresse ici – la détermination du choix le meilleur, parmi ces deux choix possibles, passe par la question : que devons-nous redouter ? Qu'est-ce qui est véritablement redoutable ? Question qui est elle-même renvoyée à deux types d'évaluation des biens et des maux, l'évaluation pratiquée par l'opinion commune, et l'évaluation pratiquée par « celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité même » (*ibid.* : 48 a). Ce que l'opinion commune évalue comme le plus grand bien, c'est la vie, et donc pour elle le plus grand mal est la mort ; ce que l'expert en morale évalue comme le plus grand bien, c'est la vie bonne, et donc selon lui le plus grand mal est l'injustice. Or, le choix entre ces deux types d'évaluation (à quel jugement devons-nous nous fier pour savoir comment agir dans la circonstance présente ?) est présenté, non comme l'effet d'une analyse théorique détachée de tout affect, mais comme la mise en balance entre deux peurs : « Est-ce le jugement des gens que nous devons suivre et que nous devons redouter, ou bien est-ce le jugement d'un seul individu qui s'y connaît, s'il en est un, le seul qui doive nous faire honte et que nous devons redouter plus que tous les autres en bloc ? J'entends l'individu dont nous ne pourrons pas ne pas suivre les conseils sans corrompre et abîmer ce qui, tu le sais, s'améliore par la justice et se détériore par l'injustice » (*ibid. :* 47 c-d).

C'est donc parce qu'il redoute quelque chose (l'injustice) que Socrate, d'un autre côté, tient pour dénué de valeur ce qui est le *nomisma*, la monnaie forte de Criton ; c'est pour cela qu'il est conduit à faire un choix différent de celui que lui proposait Criton. L'échange socratique (échanger la possibilité de rester en vie contre la possibilité d'être juste) met en jeu des affects de crainte (crainte d'être injuste envers les lois) et de honte (honte de déroger aux conseils de l'expert en morale), et conduit à établir une préférence en faveur de l'attitude la plus juste. Il y a bien ici échange : Socrate renonce à vivre (alors qu'il pourrait très bien se sauver : le plan de Criton est parfaitement au point) pour ne pas renoncer à la justice. Échange décidé après une mise en balance de divers affects : devons-nous redouter ce que redoute l'opinion commune, la mort, ou bien devons-nous redouter ce que « celui qui s'y connaît » désigne comme le plus mauvais, à savoir l'injustice ? La différence entre ces deux craintes, c'est que l'une repose sur une simple opinion, l'autre, sur un savoir.

La même structure est repérable dans l'*Apologie de Socrate* :

« Qu'est-ce en effet que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point ? En définitive, cela revient à prétendre savoir ce que l'on ne sait point. Car personne ne sait ce qu'est la mort, ni même si elle ne se trouve pas être pour l'homme le plus grand des biens, et pourtant les gens la craignent comme s'ils savaient parfaitement qu'il s'agit du plus grand des malheurs. Comment ne pas discerner là de l'ignorance,

celle qui est répréhensible et qui consiste à s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas ? Pour ma part, citoyens, c'est probablement bien en cela et dans cette mesure que je me distingue de la plupart des gens ; et si après tout je me déclarais supérieur à quelqu'un en ce qui concerne le savoir, ce serait en ceci que, ne sachant pas assez à quoi m'en tenir sur l'Hadès, je ne m'imagine pas posséder ce savoir aussi. Ce que je sais en revanche, c'est que commettre l'injustice, c'est-à-dire désobéir à ce qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte. Il s'ensuit que, avant celle de maux dont je sais qu'il s'agit de maux, je ne ferai jamais passer la crainte envers des choses dont je ne sais s'il ne s'agit pas de biens, et je ne chercherai pas non plus à les éviter » (Platon, 1997 c : 29 a-b).

Ici aussi, l'analyse de son propre comportement par Socrate, en contre-point du comportement de la plupart de ses concitoyens, est attentive à dégager des motivations à la fois intellectuelles (ce que je sais être bon ou mauvais, ce dont j'ignore si c'est bon ou mauvais) et affectives : la honte, la crainte. Le choix par lequel Socrate refuserait l'acquittement si les juges l'assortissaient de conditions – renoncer au genre de vie qu'il a mené jusqu'alors, cesser de questionner les gens sur leurs opinions et de les réfuter – résulte de la mise en balance de deux craintes, dont l'une est fondée sur un savoir, l'autre, sur une ignorance ou une simple croyance : ne pas faire passer la crainte fondée sur la croyance avant la crainte fondée sur un savoir de ce qui est vraiment redoutable, vraiment mauvais, c'est bien là un échange dans lequel on cesse d'accorder une valeur forte à la crainte de la mort (et donc de la tenir pour susceptible de motiver nos comportements) au profit d'une autre crainte, celle de l'injustice, crainte qui nous motive à éviter à tout prix, y compris au prix de la vie, tout acte injuste. Et cet échange, comme dans le *Criton*, a désormais pour norme d'évaluation le savoir ou l'ignorance qui fondent chacune de ces craintes : la différence entre elles n'est pas seulement de degré, mais passe entre une crainte de ce que l'on sait être mauvais et donc à fuir, et une crainte ressentie sans raison, envers un événement dont on ne sait s'il est réellement un mal ou un bien.

On trouverait encore une autre version de cela dans le *Gorgias*, où la crainte qu'il convient d'éprouver comme une motivation de nos actes est celle qu'inspire l'injustice, tandis que la crainte de la mort est dévaluée de tout poids dès lors qu'elle est soumise à un savoir de la mort : « Personne n'a peur de la mort, si on la prend pour ce qu'elle est, ou alors il faut être incapable de faire le moindre raisonnement et ne pas être vraiment un homme – non, ce qui fait peur, c'est l'idée de n'avoir pas été juste » (Platon, 1987 : 522 e).

Là encore sont présents les motifs de la concurrence entre deux peurs et de la honte (honte de ne pas être « vraiment un homme »), assortis du critère du savoir (le « raisonnement ») pour disqualifier une peur et valider l'autre dans leur rôle de motivation à agir.

On peut espérer tirer de la lecture de ces textes une meilleure compréhension de l'échange correct qui produit la vertu dans le *Phédon*, dans la mesure où ce modèle de l'échange, en somme, formalise les situations et les décisions pratiques mises en scène dans l'*Apologie*, le *Criton* ou le *Gorgias*. En particulier, le rôle de critère que joue le savoir, dans ces trois dialogues, pour déterminer la valeur que doit privilégier le choix moral, peut éclairer la fonction de la *phronēsis* dans l'échange correct du *Phédon*.

4. Le calcul de l'homme juste

Échanger les peurs, les plaisirs, les peines, qui sont les ingrédients du calcul commun, contre la pensée, c'est refuser toute valeur à ces *nomisma*ta, dont le cours n'est fixé que par des opinions irréfléchies ; et c'est opérer cette dévaluation au profit d'un savoir. Savoir de quoi ? Les exemples mis en scène par le *Criton*, l'*Apologie* ou le *Gorgias* le disent : savoir de ce qui est vraiment redoutable et honteux, savoir de ce qui est vraiment un bien ou vraiment un mal pour nous, et qu'il faut donc craindre, rechercher ou fuir si l'on veut être « vraiment un homme ». Échanger les valeurs communes contre ce savoir, c'est donc reconnaître ce savoir comme *nomisma orthon*, comme seule monnaie valable, c'est-à-dire comme seul principe susceptible de déterminer correctement nos préférences, nos choix, et les actes qui en découlent, actes qui seront alors courage, modération, justice véritables. Dans le bon échange, la pensée exerce un discernement et opère une analyse entre les différentes possibilités offertes à notre décision, que le cours de l'existence nous présente mêlées et confuses, comme si elles étaient homogènes et ne différaient que de degré. Ce discernement, rationnel et non plus affectif, rétablit les vraies différences, c'est-à-dire opère une discrimination entre des valeurs (positives ou négatives) fondées sur un savoir, et d'autres nées de simples croyances ou désirs. Cette puissance de discrimination, de séparation entre ce qui est véritablement juste, courageux, modéré, et ce qui n'en a que l'apparence, c'est ce que le *Phédon* exprime en disant que le vrai est une « purification » (*catharsis*) à l'égard des vertus, et la pensée, l'instrument qui opère concrètement cette purification : « <Il est> à craindre que ce soit donc bien le vrai qui, en réalité, constitue une purification à l'égard de toutes les choses de cette sorte : la modération, la justice, le courage – et que la pensée, en elle-même, soit comme un moyen de cette purification » (Platon, 1991 : 69 b-c).

La *phronēsis* permet de « purifier », c'est-à-dire de rendre à leur nature propre, distinguée de leurs faux-semblants, les différentes vertus. Car seule la pensée, quand je l'applique aux divers objets de désir et de crainte qui se proposent à moi, peut déterminer ce qui pour moi, si je suis « vraiment un homme », est à rechercher et à fuir, à acheter et à vendre, en fonction d'un savoir stable, constant dans la vie entière, et non en fonction de croyances irréfléchies et fluctuantes d'un groupe social à un autre, d'un individu à un autre, voire d'un individu à lui-même selon les circonstances de sa vie.

C'est pour cela que le critère qui distingue vraie et fausse vertu, ici, se ramène finalement, non pas à la présence ou à l'absence des plaisirs, des peines, des affects dans nos choix (« que s'y joignent ou non plaisirs, peines, et toutes affections de même genre »), mais seulement à l'absence ou à la présence de la *phronēsis* : accompagnées de pensée, ces vertus sont véritables ; coupées de toute pensée, elles ne sont que trompe-l'œil. La vertu est impossible sans l'exercice de la pensée, c'est-à-dire indépendamment d'une recherche et d'un raisonnement sur l'essence des objets sur lesquels porte notre agir. Mais cette présence de la pensée n'émancipe pas l'homme vertueux de la logique de la préférence, et des affects qui l'accompagnent – crainte et honte de ce qu'il convient de fuir, désir de ce qu'il convient de rechercher.

On peut cependant se poser la question suivante : jusqu'à quel point doit-on considérer que cette métrétique de la vertu, que l'on voit à l'œuvre dans le triptyque *Apologie de Socrate* / *Criton* / *Phédon*, est (ou non) tributaire de la spécificité dramatique de ces trois dialogues ? Dans ces textes, la réflexion sur la justice et le courage se nourrit de la situation mise en scène : voilà Socrate condamné par une sentence qui paraît bien contestable, pressé par ses amis de se soustraire à un jugement « humain, trop humain », et devant prendre une décision quant à son comportement. On comprend que, dans un tel contexte,

l'idée de calcul, de mise en balance, d'échange entre des craintes diverses, trouve assez naturellement sa place. Mais c'est là un contexte très particulier, lié à une situation exceptionnelle. Or Platon ne procède nullement, dans ses analyses morales, à la manière des Stoïciens : il ne réfléchit pas sur la vie comme si elle devait s'interrompre à chaque instant. Au contraire, dans le *Criton*, Socrate signale à Criton – que le prologue nous a décrit comme fortement bouleversé – que, s'il doit pouvoir discuter de justice avec Socrate sans perdre son bon sens, c'est bien parce que sa vie est à l'abri de dangers imminents : « Il est évident, en effet, pour autant qu'un être humain soit en mesure de le prévoir, qu'il est hors de question que tu meures demain ; aussi l'imminence de ce malheur ne saurait-elle te faire perdre ton bon sens » (Platon, 1997 b : 46 a).

L'imminence de la mort, qui correspond à la situation dramatique de Socrate dans ces dialogues, n'apparaît donc pas à Platon comme une condition favorable ou importante pour élaborer une théorie et une norme des choix que nous avons à faire dans cette vie. Contrairement aux Stoïciens qui construisent une morale quotidienne en prenant pour référence constante des situations extrêmes, réelles ou imaginées (quand tu embrasses ton enfant chaque jour, recommande Epictète, n'hésite pas à murmurer entre tes dents : peut-être demain sera-t-il mort ![14]), on ne trouve rien de tel chez Platon. C'est pourquoi il est légitime de se demander si cette métrétique de la vertu a une portée au-delà de la circonstance dramatique sur laquelle travaillent les dialogues qu'on a lus jusqu'à présent. Or il me semble que l'on trouve dans la *République*, dans un contexte pourtant plus serein, celui de l'élaboration d'un programme pédagogique affranchi des urgences de la vie réelle, des analyses qui sont des effets ou des transpositions de cette métrétique de la vertu et de la conception de l'agir juste qu'elle véhicule.

Regardons quelques points clef de l'éducation que Platon préconise pour les Gardiens, éducation chargée de produire des hommes excellents, dans lesquels on pourra voir ce qu'est la justice et en quoi elle est préférable à l'injustice. Ce programme pédagogique insiste beaucoup sur la crainte, qu'il ne cherche nullement à éliminer, mais qu'il veut orienter vers des objets convenables. Une bonne partie de la révision des œuvres poétiques, au début du livre III, s'attache ainsi à expurger ces œuvres de tous les récits effrayants sur l'Hadès, car s'il y a bien une crainte dont il faut défaire les futurs Gardiens, c'est la crainte populaire de la mort (Platon, 1993, III : 386 a–388 e). Mais ce travail de suppression d'une certaine crainte est complété par une réorientation de la crainte vers d'autres objets, à savoir tout ce que la raison prescrit de redouter. Dans la cité la classe auxiliaire doit assimiler une certaine opinion sur le redoutable, que prescrit la classe gouvernante et dont l'éducation doit imprégner, comme le ferait une teinture grand teint, l'âme des guerriers (*ibid.*, IV : 429 b-430 b) ; et dans l'individu le cœur doit également assimiler comme redoutable ce que la raison évalue comme tel, afin d'être poussé à guerroyer contre cela (*ibid.* : 442 c). Par suite, puisque la justice consiste dans l'état où chaque partie de l'âme s'occupe de ses propres affaires sans empiéter sur celles des autres, il est clair qu'il ne peut y avoir de vertu de justice si les prescriptions de la raison ne sont pas relayées, face aux revendications des désirs qui cherchent constamment à s'assouvir, par cette faculté intermédiaire qu'est le cœur. Intermédiaire, le cœur n'est pas un désir (*ibid.* : 440 e), mais il n'a rien non plus de rationnel : il est un principe d'action purement émotionnel ; il « bout », il « s'irrite », ou il est « radouci » (*ibid.* : 440 c-d) – mais il ne raisonne pas sur le redoutable, il ressent le redoutable comme tel, il l'éprouve émotionnellement comme à fuir ou à combattre – bref, il en a peur. Il n'y a donc pas de justice dans l'individu si le cœur en lui n'éprouve pas de

[14] Voir les *Entretiens* d'Epictète (1993, III : 24, 88).

craintes dont l'objet est déterminé par la raison, craintes qui le pousseront à « guerroyer » contre « ce qui a été prescrit par la raison comme étant à craindre, ou comme ne l'étant pas » (*ibid.* : 442 c) – et cela, ajoute Socrate, en toute occasion, y compris (mais plus seulement) dans une situation extrême, « aussi bien au milieu des souffrances que des plaisirs, et dans la crainte » (*ibid.* : 429 c-d). Cette orientation du cœur vers ce que la raison détermine comme redoutable ou non s'opère donc toujours bien contre (et en dépit de) une autre détermination possible du redoutable, celle qu'opère naturellement la partie désirante, qui fuit la souffrance et la mort, et à laquelle souscrit l'opinion commune. De la situation critique du *Criton*, de l'*Apologie* ou du *Phédon* à celle, sans lieu ni temps, de la *République*, la question ne varie pas, pour qui se demande comment mener la meilleure vie humaine possible : quel est le bon échange ?

La *République*, au livre X, s'achève sur un texte qui manifeste la persistance d'une métrétique de la vertu au-delà des dialogues centrés sur la mort de Socrate. Il s'agit d'un passage du mythe d'Er qui définit la connaissance qui caractérise l'homme juste et lui procure la vie la meilleure. Texte assez étonnant, car étonnamment proche du passage où le *Protagoras* définissait l'art métrétique sans lequel l'hédoniste, l'homme qui calcule plaisirs et peines pour maximiser son plaisir, ne pourra réussir sa vie, tant privée que publique[15] :

> « C'est bien là, apparemment, mon ami Glaucon, qu'est tout le risque pour l'homme, et c'est pour cela que chacun de nous doit surtout appliquer ses soins, en négligeant les autres connaissances, à rechercher et à apprendre cette connaissance-là, pour voir si elle le rendra à même de reconnaître et de découvrir la vie qui fera de lui un homme capable et avisé, qui sait distinguer entre une vie honnête et malhonnête, pour choisir toujours, en toute occasion, la vie meilleure parmi les vies possibles. Celui qui calcule (*analogizomenon*) comment tous les éléments qu'on a dits à l'instant[16], dans la mesure où ils se combinent ou se distinguent les uns des autres (*kai xuntithemena allēlois kai diairoumena*), contribuent à l'excellence d'une vie, sait aussi le bien ou le mal que peut faire la beauté, quand elle est mélangée à la pauvreté, ou à la richesse, et quand elle est accompagnée de telle ou telle disposition de l'âme ; et l'effet qu'ont les naissances hautes ou basses, la situation d'individu privé ou l'exercice d'une charge de direction, la force physique ou l'absence de force, la facilité ou la difficulté à apprendre, et en général toutes les caractéristiques de ce genre […]. Il lui est ainsi possible, en rassemblant les calculs fondés sur toutes ces données (*ex hapantōn autōn sullogisamenon*), de faire son choix ; c'est en prenant en considération la nature de l'âme qu'il définira la vie pire ou la vie meilleure, nommant pire celle qui la mènera à devenir plus injuste, meilleure celle qui la mènera à devenir plus juste. […] Et c'est donc en conservant cette opinion avec la rigueur de l'acier qu'il faut aller chez Hadès, pour éviter, là aussi, de se laisser étourdir par la richesse et par ce genre de maux » (Platon, 1993, X : 618 b-e).

Le calcul de l'homme juste n'est pas celui de l'hédoniste, car il n'est pas normé par la même valeur – sa « monnaie forte » est radicalement différente :

[15] Voir le passage du *Protagoras* : « Comme un homme qui sait peser, rassemble donc ce qui est agréable et rassemble ce qui est pénible, mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, et dis-moi quel côté l'emporte. 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 » (Platon, 1997 a : 356 a-b).

[16] Selon la *République* (Platon, 1993, X : 618 a-b), il s'agit du pouvoir, de la richesse, de la réputation, de la beauté et de la santé, ainsi que de leurs contraires et des intermédiaires.

ici la justice, là le plaisir. Mais il est bien un calcul, et la justice ne peut être pratiquée que par un tel calcul, qui revêt alors la dignité de la « connaissance la plus importante », tout comme la course au plaisir doit accepter de peser et de calculer si elle veut conduire à la satisfaction. Dans la morale populaire, on échange un petit plaisir contre un plus grand, on pèse ensemble plaisirs et peines pour choisir la combinaison qui procure le maximum de plaisir au total – et chacun fait ce calcul, procède à cet échange, parce qu'il estime qu'il y gagne. Il en va de même pour l'homme juste : il échange les affects liés au désir sensible contre la pensée de ce qui est véritablement bon, mauvais ou redoutable ; il pèse ensemble toutes les données de l'existence pour choisir la combinaison qui lui permettra de mener la vie la plus juste possible – et il fait cet échange, il opère ce calcul, parce que lui aussi estime qu'il y gagne. Car ce qu'implique la métrétique, et sans quoi elle n'aurait guère de sens, c'est que le résultat du calcul (ce qu'on décide de privilégier) soit pensé comme un gain.

L'identité formelle, ici et là, de la méthode adoptée par celui qui est soucieux de réussir sa vie, qu'il soit hédoniste conséquent ou philosophe sincère, explique peut-être un passage curieux du livre IX de *La République*. Ce passage est important, puisque c'est lui, en somme, qui répond au défi initial lancé par Glaucon et Adimante. Au moment où l'enquête se boucle, il faut en effet tirer les conclusions du portrait de l'homme juste pour répondre à ce défi[17]. La réponse est que l'on ne dira pas que seul l'homme juste ou le philosophe est heureux tandis que les autres, échouant à atteindre la vertu véritable, seraient malheureux. On dira que le philosophe est plus heureux que les autres, on dira même très exactement de combien – « il vit 729 fois plus agréablement que <le tyran>, et le tyran plus misérablement de ce même intervalle » (Platon, 1993, IX : 587 e). La numération de ce rapport dit à la fois que la supériorité de la vie juste en matière de bonheur n'est pas contestable, puisqu'on en peut établir le chiffre, et qu'elle n'est pas affaire de goût, puisque sa mathématisation la dote d'une objectivité ; mais aussi qu'elle se pense à l'intérieur d'une commensurabilité entre les divers degrés de bonheur. De cette commensurabilité inattendue, la permanence du modèle métrétique est peut-être une clef.

Conclusion

Pour conclure, signalons un dernier avantage que donne au lecteur de la *République* le fil rouge du calcul moral. Sa persistance éclaire un point important : je pense qu'elle permet de mieux comprendre pourquoi Platon, dans la *République*, choisit de défendre la justice par une argumentation qui se propose d'établir que la justice est à rechercher comme un bien à la fois parce qu'elle est « désirable en elle-même » et parce qu'elle a des conséquences bénéfiques pour qui en fait un principe de choix et d'action. La justice n'est pas un bien de la troisième classe, puisque dans l'échange correct elle n'est pas un simple moyen dépourvu de valeur propre et dont la seule fonction serait de nous assurer un avantage social distinct d'elle ; la vie bonne n'est rien d'autre que la vie juste. Mais elle relève bien d'un calcul, qui doit bénéficier à l'agent, et cela par principe exclut toute approche purement déontologique, où le calcul n'aurait aucune légitimité.

Voilà qui peut se dire plus simplement, sans recourir à des catégories modernes – déontologisme, conséquentialisme – qu'on aurait du mal à traduire dans le grec de Platon. Le savoir du bien est en son fond un savoir du meilleur, et le philosophe aussi a ses préférences et ses craintes. Manière de faire du vrai et du bien un point de vue, éminent sans doute, mais aussi singulier – ou, pour

[17] Voir la *République* : « Ainsi, l'un et l'autre étant allés jusqu'à l'extrême, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, qu'on les juge pour savoir lequel d'entre eux est le plus heureux » (Platon, 1993, II : 361 d).

le dire en termes platoniciens, étrangement platoniciens, une opinion de philosophe[18].

Bibliographie

Annas, J. (1994). *Introduction à la République de Platon.* Paris : PUF.

Burnet, J. (1911). *Plato'Phaedo.* Oxford : Clarendon Press.

Epictète. (1993). *Entretiens*. Paris : Gallimard.

Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics.* Oxford : Clarendon Press.

Joly, H. (1974). *Le renversement platonicien*. *Logos, épistémé, polis.* Paris : Vrin.

Platon. (1999). *Théétète*. Paris : GF.

Platon. (1997 a). *Protagoras*. Paris : GF.

Platon. (1997 b). *Criton*. Paris : GF.

Platon. (1997 c). *Apologie de Socrate*. Paris : GF.

Platon. (1993). *République*. Paris : Gallimard.

Platon. (1991). *Phédon*. Paris : GF.

Platon. (1987). *Gorgias.* Paris : GF.

Platon. (1976). *Sophiste*. Paris : GF.

Zeyl, D. J. (1980). Socrates and Hedonism : *Protagoras* 351 b-358 d. *Phronesis*, 25, 250-269. In J. P. Anton & A. Preus (éds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 3 : Plato (pp.5-25). Albany : State University of New York Press.

[18] D'après une formule du *Phédon*, qui parle de la *doxa* que viennent à « échanger entre eux » les « philosophes authentiques » (Platon, 1991 : 66 b).