

L'introduction de la philosophie dans la *République* de Platon (*République* 471 c 4-473 c 4)

Ce passage du livre V commence par une interruption remarquable de Socrate par Glaucon. En un sens, Glaucon « arrête » Socrate ; il conteste radicalement ce qu'il dit ou plus précisément pour ce qui est de ce passage ou de cette contestation, il conteste ce qu'il fait. Toutes les interventions de Glaucon et d'Adimante qui ont lieu dans le cours de la *République* témoignent de leur niveau d'éducation ou de l'évolution de leur éducation au cours de la conversation rapportée dans cet ouvrage. En un sens, toutes ces interventions, dont la dernière sera peut-être celle d'Adimante au livre VI en 487 *b*, sont des « imitations » de l'intervention ou de la contestation de Socrate par Thrasymaque au livre I. Thrasymaque « arrête » Socrate ; il l'accuse d'« injustice ». Adimante, au début du livre IV, accuse Socrate de ne pas rendre les gardiens heureux en leur imposant le communisme des biens ; au début du livre V, Adimante, à l'instigation de Polémarque, et avec l'appui non seulement de Glaucon mais encore de Thrasymaque en personne, « arrête » Socrate alors qu'il est en train de commencer la recherche de l'injustice pour lui demander de s'expliquer sur le communisme des femmes et des enfants, clandestinement introduit par Socrate au livre IV en 423 *e*.

On ne dira jamais assez que le début du livre V constitue un nouveau commencement, une reprise de tout le problème de la justice, reprise qui, à la différence du traitement du problème dans les livres II-IV, va s'effectuer en « dépassant » le domaine politique au sens étroit du terme. Ce dépassement introduit la plus haute éducation, et le thème le plus important de la *République* dans son ensemble, le rapport de la philosophie et du pouvoir politique. C'est la raison pour laquelle nous pouvons dire que la *République* est en un sens la véritable « Apologie de Socrate », c'est-à-dire l'ouvrage dans lequel est traité de manière véritablement satisfaisante pour la raison le rapport de la philosophie et de la politique, mieux, la défense de la philosophie devant le pouvoir politique, rapport ou défense qui est le thème explicite de l'*Apologie de Socrate*. Ce dernier « dialogue » (mais est-ce un dialogue?) ou cette conversation de Socrate avec la cité d'Athènes, conversation où Socrate prend toute la place, donne, à cause de sa situation, c'est-à-dire de son caractère populaire, de ce problème une présentation populaire, autrement dit une présentation qui laisse l'essentiel dans l'ombre. Cette dernière formulation signifie néanmoins que le lecteur attentif aux ombres pourrait retrouver l'essentiel dans cette présentation populaire.

Mais ce début du livre V, qui est un nouveau commencement, ne semble pas devoir aboutir à la philosophie. En dépit des parallélismes qu'il faut noter entre le prologue et ce début du livre V (dans les deux situations, les personnages votent pour que Socrate reste ou s'explique, sans que Socrate lui-

même vote), en dépit même des affirmations de Socrate qui semble très peu disposé à reprendre ainsi le problème à son principe, le recommencement s'effectue sans que la philosophie apparaisse d'emblée comme la chose essentielle. Ce qui ne signifie pas qu'elle ne l'est pas bien entendu. Cela montre simplement que Platon l'écrivain cache cette prééminence de la philosophie, de façon encore plus subtile que Socrate lui-même la cache, aussi bien en refusant de traiter un problème et en le traitant cependant, en traitant de choses différentes, qu'en s'engageant dans des directions qui amènent ces jeunes gens biens doués que sont Adimante et Glaucon à l'« arrêter » pour exiger de lui un traitement adéquat ou une explication plus satisfaisante. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer combien Adimante et Glaucon sont tour à tour, si l'on peut dire, soumis à Socrate, et, si l'on peut dire encore ses « maîtres » qui, à l'exemple de Thrasymaque, lui parlent avec la dernière autorité. Et cela est bien conforme à une véritable conversation d'un « sage » comme Socrate avec des jeunes gens. Ces derniers sont avides de savoir, et ils ne peuvent manquer de reconnaître la puissance de ce « maître » qu'est Socrate, mais en même temps, certaines de ses affirmations les scandalisent et c'est alors qu'ils l'accusent et résistent à son enseignement. Le véritable enseignement n'est pas passivité. Tout l'art de la conversation socratique, qu'il appelle la dialectique, consiste peut-être à parler de telle sorte que toute nouvelle avancée de la conversation, et de l'éducation des jeunes gens en question, soit due, bien sûr à Socrate lui-même, mais surtout à ce qu'il aura su susciter de curiosité et de questions chez ses interlocuteurs.

Quoi qu'il en soit, dans ce passage, Glaucon arrête Socrate. Il faudrait peut-être d'ailleurs également distinguer entre les moments où c'est Glaucon et ceux où c'est Adimante. Car Glaucon est l'interlocuteur de Socrate aux moments les plus importants, on pourrait dire à tous les moments de « dépassement » ; Glaucon est un garçon plein de sève et d'ardeur, il est plein de désir et c'est sur ce désir que s'appuie Socrate pour s'élever ou pour élever le niveau de la conversation, au départ semble-t-il fort éloignée de la philosophie, jusqu'à la philosophie et l'excellence humaine la plus excellente. Glaucon arrête Socrate parce que Socrate, au lieu de traiter comme il l'avait dit de la possibilité du communisme des femmes et des enfants, et, par extension de la possibilité de la cité juste élaborée dans les livres II-IV (puisque c'est au nom de cette possibilité que l'intervention du début du livre V s'effectue), et juste après avoir affirmé qu'il s'agissait maintenant de passer au problème de la possibilité, s'est esquivé en fait en traitant de la manière dont, grâce au communisme des femmes et des enfants, les gardiens de la cité feront la guerre. Rappelons, pour mémoire que dans le traitement de l'égalité des sexes et du communisme des femmes et des enfants, Socrate avait convenu de traiter successivement de deux points : le premier, la possibilité, la possibilité au sens de conformité avec la nature ; et le second, la désirabilité, autrement dit l'utilité, le « bien » de ces deux mesures. Lors de l'examen de l'égalité des sexes, après une introduction,

Socrate traite d'abord de la possibilité de cette égalité, puis de sa désirabilité ; mais, s'agissant du communisme des femmes et des enfants, il demande, contre toute logique et, dit-il, par paresse, à pouvoir traiter du second point avant le premier. L'accord de ses interlocuteurs obtenu, Socrate développe longuement, très longuement même, les mesures nécessaires et consécutives au communisme des femmes et des enfants des gardiens et souligne l'utilité, la désirabilité, le « bien » de ce communisme. En 466*d*, Socrate dit : « Il ne reste plus qu'à examiner s'il est possible d'établir dans la race humaine cette communauté qui existe dans les autres races, et comment cela est possible. » Et Glaucon : « Tu m'as prévenu ; j'allais t'en parler. » Autrement dit, Glaucon attendait déjà depuis quelque temps le traitement de cette possibilité qui conditionne bien évidemment l'utilité ou la désirabilité ; car à quoi sert de savoir si quelque chose est bon ou désirable si l'on ne sait pas si c'est possible? Or, au lieu de traiter de cette possibilité tant attendue, Socrate s'évade vers le problème de la guerre ; et Glaucon « suit » semble-t-il de bon cœur. Il faut dire que son caractère ardent lui fait trouver un intérêt immédiat dans la question de savoir comment cette cité, « leur » cité, va se comporter à la guerre. Et cette digression, car c'en est une, est fort longue : de 466 *e* 1 à 471 *c* 4 (237 lignes du texte grec) ; on comprend que Glaucon veuille arrêter Socrate. Mais peut-être faudrait-il comprendre aussi l'habileté de Socrate à pousser ainsi Glaucon à l'arrêter afin de passer à un niveau supérieur. Et l'habileté de l'écriture de Platon.

Dans ce passage, Socrate, à la fois pour justifier ses lenteurs et pour « répondre » à la question de la possibilité, va réfléchir sur toute la démarche de la conversation jusqu'à présent, et il va nous permettre de réfléchir à la relation de ce qui est conçu *tô logô* dans le discours ou dans le *logos*, ou encore dans la pensée, et de ce que l'on peut effectivement faire *tô ergô*, autrement dit en fait ou encore de ce que l'on peut accomplir dans l'expérience sensible, dans le monde « réel ». En langage moderne, il s'agit du rapport de la théorie et de la pratique. Et la thèse de ce passage, c'est qu'il n'est pas possible de réaliser « en fait » ce que nous pouvons concevoir « dans le discours » ou « en paroles », et que les êtres conçus dans le discours sont des paradigmes, des modèles, qui servent d'étalon pour estimer ce qui est en fait et pour rendre le fait plus « semblable », plus « ressemblant » au modèle, avec cette condition nécessaire que ce qui ressemble diffèrera toujours de ce à quoi il ressemble. Autrement dit, qu'il est impossible d'attendre de la pratique une conformité totale à la théorie. Cela est d'une importance cruciale pour l'« élévation » qui se passe dans ce livre charnière ; la sphère des faits et la sphère du *logos* sont deux niveaux différents de l'être ; et manifestement, le fait n'est pas susceptible de la perfection dont le *logos* est susceptible ; la politique « réelle » fait partie du fait, la philosophie, et y compris la philosophie politique, existe « en paroles, » dans l'élément du *logos* : elle n'existe pas en fait, pas plus que ce qu'elle découvre, mais elle est ce à partir de quoi seulement le fait peut être doté de sens. Pour bien comprendre ce

monde-ci, il faut s'élever à l'« autre », celui de la pensée.

Le texte peut être divisé en trois parties principales. En un premier temps, Glaucon arrête Socrate, lequel lui répond en justifiant ses hésitations. En un deuxième temps, Socrate, reprenant l'initiative, fait cette distinction si importante entre les paradigmes et ce qui vient à exister en fait. Puis en un troisième, et contrairement à toute attente, Socrate, en dépit de ce qu'il vient de dire, ou comme pour rasséréner Glaucon éventuellement déçu de l'impossibilité de rendre effective la cité juste, affirme que la plus grande approximation de cette cité pourrait exister, à *une seule* condition.

Pour bien comprendre ce passage, ainsi que tout le problème de la possibilité, celle de l'égalité des sexes, du communisme des femmes et des enfants et en fin de compte celle de la cité juste elle-même, il faut se servir de la distinction effectuée seulement implicitement par Socrate entre la possibilité au sens de conformité à la nature de la chose en question, et la possibilité entendue comme le moyen permettant de rendre effective la chose en question. La possibilité au sens de conformité à la nature de la chose considérée, c'est une possibilité qui n'a de sens que dans la sphère du *logos* ; cette chose est possible au sens où elle est conforme à la nature des choses, par exemple l'égalité des sexes (456 d) ; peut-être pourrait-on dire que cette possibilité revient à la concevabilité ou encore à la non-contradiction de la chose considérée ; en ce sens, l'impossible ressemblerait à un cercle carré en mathématiques ou dans l'ordre biologique à une chimère, le bouc-cerf ou le griffon. La possibilité au sens de ce qui est le moyen grâce auquel on peut rendre effective quelque chose est tout à fait différente : elle suppose en un sens la possibilité au sens premier, car comment faire être quelque chose qui est impossible ? Il s'agit en un sens de la possibilité à laquelle le technicien a à faire : comment faire pour que tel processus se fasse mieux par exemple. Autrement dit, en passant de la possibilité de la cité juste au sens de conformité à la nature à la possibilité de faire être la cité juste, on escamote complètement le problème de la vérité ou de la vraisemblance, on passe en quelque sorte par dessus le fait affirmé immédiatement auparavant de la distance irréductible entre le paradigme et ce qui l'imité. Tout l'art de Platon consiste justement à entremêler l'affirmation de la vérité et l'action faisant comme si la vérité n'avait pas été affirmée, comme pour faire encore à ce propos examiner le problème du rapport de ce que l'on dit avec ce que l'on fait.

I. La première partie est clairement non thématique ; il ne s'agit pas de discuter de quelque chose, et il ne s'agit pas non plus de réfléchir à la manière de procéder dans la recherche. Nous avons affaire ici à quelque chose comme un pur fait du dialogue, on pourrait presque dire un pur fait de dialogue, comme une action de théâtre ; en un sens, c'est un « coup de théâtre. » En premier lieu, l'intervention de Glaucon, que l'on peut diviser en trois. D'abord Glaucon exprime son impatience devant la procédure suivie par Socrate : on

dirait que tu fais tout pour n'avoir jamais à traiter de la possibilité du communisme des femmes et des enfants. C'est vrai en un sens, Socrate fait tout pour cela, mais il fait tout cela pour susciter justement cette réaction de Glaucon : jusques à quand Glaucon acceptera-t-il l'esquive? Jusqu'ici. Glaucon montre également par là combien ce qui lui importe, c'est la réalité des choses. Souvenons-nous de son insatisfaction devant la cité saine ; en un sens, c'est tout le contraire d'un contemplatif, il veut voir, jouir des choses, satisfaire ses désirs. Il ne lui est pas venu à l'esprit que ce qu'ils ont fait dans la conversation, ce dont ils ont parlé, pourrait ne pas avoir d'existence au seul sens où il connaît l'existence. C'est pourquoi il associe les deux sens du mot possibilité en disant que la question qu'il faut traiter est de savoir « si pareil gouvernement est possible et comment il est possible ». Il est vrai qu'il ne fait sur ce point que répéter les propres termes de Socrate en 466 d 6-8 page 222 en haut). Mais nous ne pouvons pas croire que Socrate ignore la distinction des deux possibilités. En un deuxième temps, Glaucon rappelle qu'il ne conteste pas la désirabilité et il surenchérit même sur Socrate à ce propos : « Je vois aussi les biens qu'ils goûteront chez eux et dont tu n'as pas fait mention. » Il s'agit encore de biens à goûter ; quelle que soit déjà la progression de l'éducation de Glaucon, son acceptation de bien des sacrifices pour la justice, son caractère ardent et sensuel le fait parler de biens à goûter. Enfin, pour conclure son intervention, Glaucon ordonne purement et simplement à Socrate de cesser de lui parler de tout cela et de passer, tout de suite à la question de la possibilité. Il fait preuve d'une autorité, d'une insolence, qui ne sont pas pour déplaire à cet « éveilleur » qu'est Socrate, contrairement aux apparences. En deuxième lieu, la réponse de Socrate : il crie, c'est-à-dire qu'il joue le jeu de celui qui est justement repris et qui se défend avec véhémence. A la première lecture, et même à la seconde, nous sommes d'accord avec Glaucon : au fait, au fait ! Mais plus nous ruminons ce texte et plus nous réfléchissons à l'écriture dialogique de Platon, plus nous voyons que l'impatience de Glaucon, et la nôtre, sont « fabriquées », « machinées » ; c'est tout l'art du vrai philosophe, qui sait transmettre la connaissance en éveillant le désir chez son interlocuteur. Puis Socrate affirme que l'exigence que Glaucon lui impose maintenant correspond à la troisième vague qui menace d'engloutir les chercheurs téméraires de la justice, et que cette troisième vague est la plus haute et la plus terrible des trois. Ce qui va être dit maintenant est plus important que les deux points examinés en premier dans cette reprise du problème commencée au début du livre V. Mais la question de la possibilité du communisme des femmes et des enfants ne faisait-elle pas partie de la deuxième vague, une vague par conséquent à laquelle Socrate n'a échappé qu'en refusant d'y faire face? Quel est donc le rapport entre la question de la possibilité du communisme des femmes et des enfants et la question des philosophes-rois? La liaison apparaît assez floue, c'est le moins que l'on puisse dire. La liaison, pourrait-on dire, est due à l'artifice socratique, elle n'est pas dans la nature des choses. Elle l'est d'autant moins que

au dire de Socrate lui-même, que les philosophes deviennent rois ou que les rois deviennent philosophes, serait l'*unique* condition minimale de la réalisation de la cité juste. Autrement dit, on pourrait fort bien se passer de l'égalité des sexes et du communisme des femmes et des enfants. En d'autres termes, Socrate ne répond à Glaucon en évoquant la troisième vague que pour échapper à la deuxième, et pour pouvoir effectivement faire l'examen du rapport entre le *logos* et le fait, et par là même pour « résoudre » définitivement le problème de la possibilité. Socrate continue sa réponse en affirmant que ses hésitations sont justifiées par l'importance et la nouveauté inouïe de la proposition qu'il va faire. On pourrait dire que Socrate attire par la nouveauté et l'extravagance de ses propositions politiques afin, une fois les jeunes gens pris dans les filets du désir de connaître, de les élever comme malgré eux, mais avec leur participation décisive sur le chemin de la plus haute éducation. Par là même, en soulignant la différence entre la séduction de la nouveauté politique et l'impossibilité de rendre effectivement réelle la justice telle que le *logos* la découvre, il apprend à prendre la mesure des choses politiques, il apprend la nécessaire modération dans la vie politique et la démesure ou l'immodération caractéristique du chercheur ou du philosophe, qui est aussi néanmoins l'homme le plus juste qui soit.

II. La deuxième partie du passage est celle dans laquelle la thèse est exposée. Socrate fait retour sur l'ensemble de leur recherche. Nous cherchons la justice, pourquoi? Est-ce pour que l'homme juste soit totalement identique à la justice? En rappelant ainsi le point de départ de la discussion — qu'est-ce qu'être juste pour un homme? —, Socrate permet de faire le lien entre la découverte théorique importante qu'il va énoncer et la simplicité de leur point de départ ; et cela nous permet de comprendre encore combien la philosophie est en un sens le seul moyen à la disposition des êtres humains pour donner un sens à ce qu'ils font dans ce monde-ci. Car, revenant à cette question de l'homme juste, Glaucon a suffisamment de bon sens pour reconnaître que bien entendu l'homme juste ne se confondra pas avec la justice, il « s'en rapprochera le plus possible » et il participera d'elle dans une plus grande mesure que ceux qui ne sont pas justes comme lui. Il y aura donc une différence entre la justice conçue et l'homme juste réel. Et cela implique clairement une diminution des exigences, une modestie, une modération : on désire la justice elle-même, et on ne peut l'appréhender « que » dans le *logos*. Il faut se contenter d'une ressemblance de la justice de l'homme juste et de la justice parfaite, qui est celle qui est conçue dans le *logos*. Le terme souligne la diminution des exigences, mais il ne faut pas s'aveugler : que l'homme juste soit juste, le plus juste qu'il est possible à un homme réel d'être juste, cela n'est pas une exigence modérée, car les hommes véritablement justes que nous pouvons rencontrer au cours de notre vie ne sont sans doute pas légion. Et de là, Socrate conclut que la justice recherchée dans le *logos*, dans la conversation, est un paradigme, un modèle

auquel il faut s'efforcer bien sûr de ressembler le plus possible, mais aussi un modèle qui en tant que tel ne sera jamais atteint, car autre est le modèle, autre ce qui participe du modèle ; autre ce qui est saisi dans le *logos*, autre ce que l'on rencontre effectivement dans la vie humaine, dans le fait. De même, c'est comme de modèles que nous cherchions la nature de l'injustice et de l'homme totalement injuste, afin de voir le bonheur ou le malheur lié à l'homme totalement injuste comme à l'homme totalement juste. Mais ce n'est pas l'existence de ces modèles qui nous importaient. Le bonheur même de l'homme juste ressemblera seulement au bonheur de l'homme totalement juste qui est un modèle et non une réalité.

Il faut bien voir le mélange de déception et d'encouragement liés à cette prise de conscience. Celui qui désire tout est nécessairement déçu et Glaucon, comme tout jeune homme bien doué, désire tout, le bonheur, complètement. Et pourtant, si ce désir de satisfaction totale doit être déçu, c'est pour mener la vie la plus digne d'être vécue pour un homme, c'est pour mener une vie dont la satisfaction la plus haute sera liée à la jouissance, non pas d'une possession totale, ni même d'une possession, mais à l'effort de la quête toujours renouvelée du sens et de la vérité. Au sens très fort, il s'agit là d'une étape décisive de l'éducation : comprendre l'impossibilité du tout, et la bonté elle, possible et véritable, du devenir de plus en plus conscient des choses les plus importantes, pour la conscience parfaite desquelles une vie entière est insuffisante. La vie de l'être humain digne de ce nom est la vie de recherche, l'homme parfait, l'homme le plus homme, c'est le chercheur. Et pourtant, il y en a peu. En outre, cette distinction nous apprend l'existence d'une réalité autre que celle à laquelle nous avons affaire, et à laquelle nous croyions que se résumait tout ce qui est. Nous apprenons maintenant que ce que l'on cherche, la justice par exemple, cela n'existe pas « ici », mais que cela est « dans le *logos* », et non moins réellement : plus réellement puisque ce qui est dans le fait « imite » seulement ce que nous découvrons dans sa perfection dans le *logos*. Il y a donc deux niveaux de réalité : le monde tel que nous l'appréhendons par nos sens, avec les opinions généralement acceptées qui y règnent et qui nous y asservissent; et un autre monde, étrange et séduisant à la fois, celui de la vérité, celui où en quelque sorte, toutes les choses sont pures, mais aussi saisissables seulement par l'intellect. Et nous découvrons ainsi le plaisir spécifique de la connaissance, tout opposé à la monotonie de la routine des opinions conformistes (c'est un pléonasme) de la caverne humaine.

Dans une seconde partie de cette deuxième partie, Socrate, après avoir déçu Glaucon, va lui montrer qu'en un sens il est absurde d'être déçu par l'impossibilité de réaliser purement et simplement la cité juste (nous sommes loin du communisme des femmes et des enfants). Tout comme une belle peinture qui n'a pas de modèle dans la réalité sensible mérite néanmoins d'être faite, sans parler d'être appréciée, la belle cité que nous avons édifiée dans le discours a été bien faite et cela seul justifie la recherche. Tout comme le peintre

donne une idée de la beauté parfaite qu'il vise toujours, nous donnons, avec notre peinture de la cité juste, une idée de la justice qui, tout en ne pouvant pas être réalisée telle quelle, sert de norme pour estimer la justice ou l'injustice de ce qui est en fait. L'utilité, le bien de ces êtres non sensibles est très grand parce qu'ils permettent de régler le sensible, de l'organiser, de lui donner sens, et enfin et surtout, de le comprendre. La science ne pousse pas toute seule, la vérité ne se cueille pas comme une fleur, elle se cherche, et la recherche de la vérité conduit à la découverte du monde de la vérité, ou du monde des essences, ou du monde intelligible, qui seul permet de comprendre le monde sensible. Du courage donc pour cette recherche difficile, mais belle et agréable en elle-même.

III. La troisième partie de ce passage semble à la fois tenir compte de l'impossibilité de réaliser la cité juste telle qu'elle a été projetée dans le *logos* et passer outre. C'est là où nous voyons combien Platon écrivant joue constamment sur plusieurs niveaux à la fois, c'est-à-dire en un sens peut s'adresser à plusieurs types de lecteurs à la fois. Au lecteur inattentif et peu soigneux plus soucieux d'imagination que de raisonnement, il lui communique des opinions saines, sans trop le heurter ; au lecteur attentif et doué pour la réflexion, il adresse ses ellipses, ses problèmes non résolus ou mal posés afin qu'il se les explicite à lui-même, qu'il les pose convenablement. Nul doute que l'affirmation centrale de ce passage ne soit, pour un esprit soumis à tous les prestiges de l'imagination, fort décevante. L'imagination en effet a pour élément le « tout ou rien », et elle est de ce point de vue incapable de saisir la complexité de ce qui est, qui n'est jamais le tout mais qui n'est jamais non plus pur rien. L'imagination est fondamentalement inactive, non dynamique, parce qu'une image est par définition limitée et arrêtée, figée, morte ; alors que la pensée en recherche est fondamentalement orientée et active et que, active, elle n'est ni dans la totalité visée ni dans le néant pur et simple.

Le sens de cette troisième partie est immédiatement donné par Socrate : il s'agit de « faire plaisir » à Glaucon puisque aussi bien Socrate vient de lui imposer une certaine « frustration ». « Si tu veux que je m'efforce de montrer, pour te faire plaisir, comment principalement et dans quelle mesure elle serait au plus haut point possible... » Socrate revient donc, sans y revenir, sur son affirmation de l'impossibilité de réaliser la cité telle qu'elle a été décrite dans le *logos*. Les mots même employés par Platon semblent souligner la possibilité de ce qui, immédiatement auparavant, avait été tacitement présenté comme impossible. Dans une conversation, ce comportement de Socrate apparaît comme tout à fait convenable. Car l'amitié qui lie naturellement ceux qui discutent entre eux fait que si l'un est attristé ou déçu par ce que dit l'autre, celui-ci cherchera à diminuer ou à compenser sa frustration en revenant sur ce qu'il vient de dire, en faisant « comme si » on pouvait ne pas tenir compte de ce que l'on vient de reconnaître. Mais, bien entendu, on ne peut pas ne pas en

tenir compte. Mais cette procédure contribue à rendre les passages dans lesquels se trouvent les affirmations les plus importantes moins nets pour le lecteur attentif et par conséquent, ce « flou » doit le pousser à tenter de le dissiper pour lui-même.

En outre, il est fort important de souligner encore combien cette troisième partie, annulant sans annuler la distance entre le *logos* et les faits en affirmant la possibilité de réaliser quelque chose qui se rapproche beaucoup de ce que le *logos* a décrit, précise encore, pour des yeux attentifs, le double sens de la possibilité sur lequel nous avons déjà eu l'occasion d'insister. Car le moyen que Socrate va maintenant introduire afin de faire être une cité toute proche de celle que le *logos* a décrite n'est qu'un moyen, et, nous le verrons, quel moyen ! Un moyen qui semble tellement incroyable que ce moyen qui semblait devoir rassurer Glaucon et lui redonner du courage après sa déception ne peut manquer à nouveau, à lui seul de susciter à nouveau l'interrogation sur la possibilité. Le problème de la possibilité est peut-être le problème central de tout cet ouvrage de Platon. L'enseignement central est peut-être que la perfection du politique est objet de pensée, mais non réalité effective. Le moyen de rendre effective une cité toute proche de celle décrite auparavant dans le *logos* est un moyen, n'est qu'un moyen. Il ne s'agit pas, ou plus, de la possibilité au sens de conformité à la nature de la chose : autrement dit, on ne saura jamais si cette cité, cette belle cité, la cité parfaitement juste, est possible, *i.e.* est conforme à la nature. Manifestement, elle n'est pas conforme à ce qui est « naturel ». Cette question reste donc, en un sens, pendante, ouverte. En un autre sens, on peut dire que cette question est résolue par la thèse centrale de ce passage : ce qui est dans le fait n'est pas susceptible de la perfection de ce qui est dans le *logos*, donc la cité juste, la cité parfaitement juste, la belle cité de la *République*, caractérisée par le communisme, l'égalité des sexes et le communisme des femmes et des enfants chez les gardiens, est impossible. Mais, si l'on peut dire, Socrate ne peut pas dire cela tout à fait clairement, la conversation perdrait de sa puissance, qui consiste justement à rester dans l'éventualité de la possibilité de l'impossible. Pour ses interlocuteurs, pour la tension de la conversation, pour le suspens de ses lecteurs, la question de la possibilité de la cité édifiée dans cet ouvrage doit rester ouverte jusqu'à la fin, plus encore, la cité doit rester possible. C'est cela qui explique les tours et les retours de Socrate, dont ce passage nous offre un si remarquable exemple.

Socrate, traitant d'un moyen « oublié » donc, et aussi bien n'oublie pas, la question de la possibilité au sens le plus important ; il ne va traiter que de la possibilité au sens pratique : quelle mesure va permettre de réaliser cette cité ?

Rappelons-nous encore que Glaucon avait interrompu Socrate pour lui demander de traiter la question de la possibilité du communisme des femmes et des enfants ; et le communisme des femmes et des enfants constituait la deuxième vague, à la fois de ridicule et de difficulté théorique, risquant d'engloutir Socrate aussi bien dans le ridicule que dans l'absurdité théorique. Le

rire est aussi le rire de l'absurdité théorique : l'absurdité théorique est risible. Prendre la perfection théorique, ou pire, ce qu'on s'imagine être la perfection, pour quelque chose d'effectivement réalisable, c'est bouffon, c'est drôle... tant qu'il s'agit d'un livre. Dans la *République* de Platon, ou dans l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane, le communisme le plus radical est mis en scène ; dans l'un et l'autre ouvrage, et cela explicitement, la chose est drôle, exposée au ridicule. Aristophane joue du ridicule, il joue du rire pour enseigner le juste (c'est ce qu'il affirme dans la parabase des *Nuées*). Platon fait dire à son Socrate que ses propositions sont ridicules en même temps que possibles, et il fait comprendre à son lecteur attentif les dangers de la croyance à la toute puissance du discours dans le domaine politique. La croyance à la toute puissance du discours est propre aux sophistes, qui, s'imaginant que la politique n'est que le lieu de l'arbitraire, ne voient pas combien il y a quelque chose dans l'homme qui résiste au discours, quelque chose qui n'est pas nécessairement élevé, mais qui peut donner lieu à une certaine élévation relative, les liens du sang, l'amour de la patrie, l'esprit public. On ne peut pas « tout » faire en politique, et si on le croit, on a de fortes chances d'être quelqu'un de fort dangereux. Et voilà l'autre versant du risible, la « théorie » prise pour seule règle aboutit à la terreur, elle est dépourvue de la modération liée à la conscience de la limite des choses humaines. Qui fait le plus rire, Aristophane ou Platon? En tous cas, ni Robespierre, ni Staline, ni Hitler ne font rire.

Ce passage devait donc clore le traitement de la deuxième vague et en fait il introduit le traitement de la troisième. Tout se passe comme si la troisième vague n'apparaissait que comme le substitut du traitement adéquat de la possibilité du communisme des femmes et des enfants. Les trois vagues ne sont donc pas identiques ; et elles ne sont pas même distinctes : elles se réduisent toutes à la troisième ; elles sont au service de l'introduction du thème le plus élevé de l'ouvrage, la philosophie. Tout le désordre savamment ordonné de ce livre V avait pour but l'élévation du niveau de la conversation et l'introduction de la philosophie qui était jusqu'à présent notablement absente. Dans ce que dit Socrate, bien des mots nous le confirment. Surtout, il affirme qu'il pourrait y avoir plusieurs moyens de réaliser l'approximation de la cité juste, et ces moyens nous font inévitablement penser aux deux vagues antérieures. Mais immédiatement, Socrate affirme que le moyen est unique et qu'il constitue proprement la troisième vague de gaieté liée au ridicule et de difficultés théoriques. Autrement dit, tout se passe comme si ce seul moyen suffirait à réaliser la cité juste, et qu'il serait superflu d'instituer l'égalité des sexes et le communisme des femmes et des enfants, qui avaient bien pourtant été présentés comme des conditions de la réalisation de la cité juste. Ce seul moyen suffit. Mais, comme nous le savons, ce moyen n'est qu'un moyen, il n'établit pas d'une manière logiquement rigoureuse la conformité à la nature de la cité juste ; plus encore, nous savons que la cité juste n'est qu'un modèle, un paradigme, et que par conséquent elle ne sera jamais en fait. Par conséquent, à

ce moment de la conversation, le niveau à la fois s'abaisse et s'élève. Il s'abaisse pour s'élever peut-on dire. En effet, le niveau des exigences s'abaisse : impossible de réaliser la cité juste ; Socrate esquive la question de la possibilité du communisme des femmes et des enfants, et en fait la question de la possibilité même de la cité juste telle qu'elle a été décrite dans le discours. Mais le niveau des thèmes du débat s'élève : nous étions au niveau d'une conversation sur la politique, ou sur la vertu de justice. Nous passons maintenant à la philosophie. Ce passage, introduisant la différence du *logos* et du fait, de la pensée et de la réalité effective, et leur impossible totale correspondance, apprend l'existence d'une autre dimension, la dimension du *logos*. Même si en effet auparavant les interlocuteurs de Socrate « savaient » que l'élément des paroles est distinct de l'élément des « choses », n'étant pas familiers de la philosophie, ils ne voyaient pas les contradictions entre les opinions et les choses. Maintenant, Glaucon voit que ce qui est édifié dans le discours n'est pas identique à ce qui est dans le fait, il apprend par là même à reconnaître la relative indépendance du *logos*, et même déjà sa supériorité. Autrement dit, à ce moment, le monde se dédouble : d'un côté, le *logos* avec les modèles, les paradigmes parfaits ; de l'autre les faits qui ressemblent aux modèles, *i.e.* qui s'en éloignent plus ou moins. La perfection n'est pas de ce monde, mais elle est dans le *logos*.

Autre paradoxe ou renversement : la philosophie est ce qu'il y a de plus élevé, et elle est introduite comme un simple moyen pour réaliser quelque chose d'approchant de la perfection du paradigme. Ce qui apparaissait comme les choses les plus importantes pour réaliser la cité juste, l'égalité des sexes et le communisme des femmes et des enfants, des mesures « politiques » au sens strict, apparaît maintenant comme superflu par rapport à la troisième vague. Mais plus encore, la cité juste édifiée dans les livres II-IV elle-même, édifiée en l'absence explicite de la philosophie puisque la philosophie n'y joue explicitement aucun rôle politique, va maintenant apparaître comme entièrement dépendante de la philosophie de telle sorte que la véritable solution du problème politique, ou même de la politique « logique » décrite dans la *République*, dépend du fait que les philosophes en deviennent les gouvernants. Nous croyions alors, à la fin du livre IV, en avoir terminé avec la justice ; nous nous rendons compte maintenant qu'il n'en était rien. Il y a quelque chose de plus élevé que la politique, et la politique en dépend.

La philosophie est donc introduite comme un moyen, comme le moyen par excellence de réaliser la cité juste. Par là même, la philosophie apparaît comme dépendante de la fin qu'elle sert, la politique. S'il en était vraiment ainsi, nous regarderions encore en arrière, vers la justice du livre IV, et la *République* ne serait pas ce qu'elle est pour nous : la véritable Apologie de Socrate, la véritable défense de la philosophie devant le pouvoir politique, qui montre, à la fois la dépendance nécessaire du politique par rapport à la philosophie et la supériorité paradoxale mais effective de la philosophie par rapport au politique. Et le paradoxe, et l'art suprême de l'écrivain Platon nous fait ainsi passer

l'inférieur pour le supérieur et nous inciter ainsi à nouveau à peser encore les poids respectifs de la politique et de la philosophie. Car nous savons que la philosophie, ainsi introduite comme un simple moyen pour cette fin qu'est la cité juste, va très vite apparaître comme une fin autrement supérieure à la politique, puisque aussi bien la vie politique devra être toute entière orientée, dans la cité juste, vers l'éducation philosophique, vers la promotion de la philosophie comme accomplissement de l'excellence humaine. Et cette troisième vague ne sera pas non plus la moins ridicule. La partie centrale de la *République*, dont ce passage est le centre, montre le caractère élevé et supérieur de la philosophie, son caractère « comique » et « au-delà du comique ».