

Université de Montréal

La disculpation platonicienne
Étude sur la signification et l'évolution du concept de faute involontaire
dans l'œuvre de Platon

par
Ugo Gilbert Tremblay

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie
option recherche

Août 2014

© Ugo Gilbert Tremblay, 2014

RÉSUMÉ

La présente étude se propose de dégager les significations successives qu'emprunte le fameux paradoxe socratique du mal involontaire dans l'œuvre de Platon. Pour ce faire, notre propos se déclinera en trois principaux développements : 1) le premier consistera à clarifier le sens que recouvraient les catégories du volontaire et de l'involontaire dans l'Antiquité, de manière à éviter toute confusion anachronique avec les acceptions modernes de ces mêmes notions ; 2) le second tâchera de mettre au jour le postulat anthropologique qui fonde chez Platon l'idée qu'aucun homme ne saurait agir méchamment de son plein gré ; 3) le troisième exposera à tour de rôle les trois grands dispositifs de disculpation qu'élabore Platon dans son œuvre : les dispositifs de l'âme ignorante, de l'âme renversée et de l'âme malade. Nous montrerons ainsi comment Platon, à rebours de la théodicée chrétienne classique, cherche à blanchir l'homme de toute implication morale véritable dans la genèse causale de ses « mauvaises » actions.

MOTS CLÉS

Platon, Socrate, Mal moral, Concept de volonté dans l'Antiquité, Libre arbitre, Responsabilité, Théodicée, *Akrasia* (faiblesse de la volonté), Psychologie morale, Paradoxes socratiques, Intellectualisme, Saint Augustin.

ABSTRACT

This study intends to describe the successive meanings borrowed by the famous Socratic paradox of involuntary evil in the work of Plato. For that purpose, our ideas we will developed under three main themes: 1) the first will be to clarify the meaning covered by the voluntary and involuntary categories in ancient times, in order to avoid any anachronistic confusion with the modern meanings of these same concepts; 2) the second will seek to bring to light the anthropological postulate underlying Plato's idea that no one could do wrong on his own purpose; 3) the third will in turn expose the three major exculpation devices developed by Plato in his work: the ignorant soul devices, of the inverted soul and of the diseased soul. We will thus show how Plato, contrary to the classic Christian theodicy, seeks to absolve human being from any real moral involvement in the causal genesis of his "bad" actions.

KEYWORDS

Plato, Socrates, Moral Evil, Concept of Will in Antiquity, Free Will, Responsibility, Theodicy, *Akrasia* (Weakness of Will), Moral Psychology, Socratic Paradoxes, Intellectualism, Saint Augustine.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ – MOTS CLÉS	II
ABSTRACT – KEYWORDS	III
TABLE DES MATIÈRES	IV
REMERCIEMENTS	VI
PROLÉGOMÈNES	1
§ 1 – L’INTROUVABLE DOCTRINE DE PLATON	1
§ 2 – LECTURE HISTORIQUE OU ANALYTIQUE ?	6
§ 3 – UNE COHÉRENCE ÉCLATÉE	10
CHAPITRE I – DU SENS DU VOLONTAIRE ET DE L’INVOLONTAIRE DANS LE MONDE ANTIQUE	14
§ 1 – LE PÉRIL DE L’ANACHRONISME.....	14
§ 2 – LE CONCEPT MODERNE DE VOLONTÉ	21
§ 3 – L’ABSENCE DU CONCEPT MODERNE DE VOLONTÉ CHEZ PLATON	29
§ 4 – UN DÉTOUR PAR L’ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE.....	36
§ 5 – LE VOLONTAIRE ET L’INVOLONTAIRE CHEZ PLATON	40
CHAPITRE II – STRUCTURE ET FONDEMENTS DU PARADOXE SOCRATIQUE DU MAL INVOLONTAIRE	48
§ 1 – <i>PARA-DOXA</i>	48
§ 2 – UN POSTULAT ANTHROPOLOGIQUE FONDAMENTAL	51
§ 3 – LE PARADOXE DE LA VERTU-SCIENCE ET LA PREMIÈRE RÉPONSE DES DIALOGUES À LA QUESTION « <i>UNDE MALUM ?</i> »	65
CHAPITRE III – L’ÉTIOLOGIE PLATONICIENNE DU MAL MORAL	78
§ 1 – LE TOURNANT PLATONICIEN : ENTRE RUPTURE ET CONTINUITÉ.....	78
§ 2 – LE DISPOSITIF DE L’ÂME RENVERSÉE : TRIPARTITION DE L’ÂME ET <i>ENKRATEIA</i>	82
§ 3 – LE DISPOSITIF DE L’ÂME MALADE : L’EXPLICATION PHYSICALISTE DU <i>TIMÉE</i>	100
CONCLUSION	111
§ 1 – REMARQUES GÉNÉRALES SUR L’ÉVOLUTION DU PROBLÈME DU MAL CHEZ PLATON ..	111
§ 2 – PLATON ET LA THÉODICÉE CHRÉTIENNE CLASSIQUE	117
§ 3 – L’INCONFORT DE L’HISTOIRE.....	129
ANNEXE – LE MYTHE D’ER CONTREDIT-IL LE PARADOXE DU MAL INVOLONTAIRE ?	132
BIBLIOGRAPHIE	141

Pour C.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier chaleureusement mon directeur, Louis-André Dorion, pour sa confiance, ses encouragements et l'accueil affable et bienveillant qu'il m'a toujours réservé. C'est à lui que je dois, de même qu'au philosophe Georges Leroux, le fait que ma dilettante fréquentation des Grecs se soit convertie en une étape nécessaire et incontournable de ma formation philosophique. Tous deux, par leurs irrésistibles effets « socratiques », ont su faire naître en moi une curiosité profonde pour le monde antique ; leur rencontre a immédiatement su déclencher chez moi cette mécanique précieuse de la *libido sciendi*, sans laquelle l'Université demeurerait sans doute utile, mais ô combien triste et ennuyeuse. Je me dois de remercier également Catherine, la femme qui occupe mon cœur depuis si longtemps et qui a su supporter chez moi cette maladie curieuse et accaparante qu'est la philosophie. Sans sa présence vivante et aimante, il y a tant de questions abstraites qui seraient soudainement apparues insignifiantes et nuageuses à mes yeux. Je tiens aussi à remercier ma mère, pour son amour de mère, ainsi que mon père, pour son support jamais démenti, bien qu'il n'ait jamais vraiment su à quelle activité bizarre je vouais mon temps et, pour tout dire, ma vie.

« Pourquoi les malfaisants ? Question poignante. Le rêveur se la pose sans cesse et le penseur ne la résout jamais. De là, l'œil triste des philosophes toujours fixé sur cette montagne de ténèbres qui est la destinée, et du haut de laquelle, le colossal spectre du mal laisse tomber des poignées de serpents sur la Terre. »

- V. HUGO, *L'homme qui rit*

« Mais, je ne suis pas coupable, dit K., c'est une erreur. D'ailleurs, comment un homme peut-il être coupable ? »

- F. KAFKA, *Le procès*

« Juger, c'est de toute évidence ne pas comprendre puisque, si l'on comprenait, on ne pourrait pas juger. »

- A. MALRAUX, *Les conquérants*

« Il suit de là que si l'esprit humain n'avait que des idées adéquates il ne formerait aucune notion du mal. »

- B. SPINOZA, *Éthique*

PROLÉGOMÈNES

« Des contradictions apparentes peuvent être trouvées dans tout écrit, surtout dans un écrit à la démarche libre, si l'on met en regard les uns des autres des passages particuliers arrachés de leur place, et ces contradictions peuvent jeter sur cet ouvrage un jour défavorable aux yeux de ceux qui se fient au jugement d'autrui ; mais elles sont faciles à résoudre pour celui qui s'est élevé à l'idée de l'ensemble. »

- E. KANT, *Critique de la raison pure*¹

« Le discours écrit comporte nécessairement, quel qu'en soit le sujet, une grande part de jeu. »

- PLATON, *Phèdre* 277e²

§ 1 – L'introuvable doctrine de Platon

Cette remarque de Kant, qui parachève la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, a le mérite de condenser d'une manière succincte l'option herméneutique – appelons-là réconciliatrice ou systématisante – qui *ne sera pas* celle que nous privilégierons ici pour notre étude de Platon. Qu'un philosophe, *a fortiori* Kant, invite ses interprètes à retracer derrière l'apparent fatras de son ouvrage, derrière les lignes argumentatives apparemment hétérogènes qui le traversent, une seule et unique orientation philosophique primordiale, dont la signification se révélerait au final parfaitement structurée et cohérente, cela ne saurait certes ici faire l'objet de la moindre remontrance sérieuse. Il en va après tout du souhait le plus légitime d'un auteur que de vouloir soumettre ses futurs lecteurs au principe de non-contradiction auquel il a lui-même cherché scrupuleusement à soumettre ses pensées. Ce souhait, du reste, paraît d'autant mieux fondé et d'autant moins hardi lorsqu'il s'agit d'*un* ouvrage en particulier et non d'une œuvre dont le temps d'élaboration s'étalerait sur une vie entière. Certains commentateurs, toutefois, ne se formalisent guère de cette différence d'échelle et n'ont pas hésité à étendre le champ d'application de la recommandation kantienne, en ne se bornant pas seulement à dégager la cohérence d'un ouvrage parmi d'autres, mais en excavant pour ainsi dire l'unité profonde

¹ E. KANT (1950), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Puf, B XLIV.

² Il est à noter que toutes les traductions citées dans cette étude, sauf indication contraire, sont tirées des plus récentes éditions publiées chez GF-Flammarion (voir la bibliographie).

d'une œuvre en dépit de ses manifestations multiples et de ses formulations temporellement distancées. Ainsi trouve-t-on par exemple des commentateurs qui se donnent pour mission de dégager *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*³. La tâche première de l'interprète consiste alors à ne pas se laisser dérouter outre mesure par les quelques dissonances textuelles qui pourraient çà et là donner l'impression de court-circuiter l'harmonie de l'ensemble, en gardant coûte que coûte les yeux rivés sur l'ordre de sens sous-jacent qui, infailliblement, s'y déploie, fût-ce parfois d'une manière sinueuse. En filigrane, l'ambition consiste également à offrir à la postérité une version réconciliée de l'œuvre, une version qui ne présenterait enfin qu'un seul visage, un seul cortège de réponses aux différentes questions qu'on lui pose, et où chaque conflit de sens aurait été ramené au niveau d'une pure apparence trompeuse, suivant le préjugé charitable voulant qu'un penseur digne de ce nom ne saurait, *sur le fond*, réellement se contredire. Toutes les déviations observées au regard de *la doctrine* pressentie par l'interprète doivent dès lors être réintégrées au sein d'une même trajectoire, de manière à en polir autant que faire se peut la moindre des aspérités dérangeantes.

Quoiqu'on en dise, cette façon d'aborder l'œuvre d'un philosophe n'est pas tout à fait dépourvue de mérite, tant il est vrai que l'esprit humain a souvent fait montre d'une grande inventivité lorsqu'il s'est attelé à résorber les tensions qui, au sein d'une même œuvre, passaient *a priori* pour irréconciliables. Nombreux sont d'ailleurs les commentateurs de toute obédience qui ont fait leur miel de ces contradictions d'apparence insolubles qui grevaient l'unité globale d'une philosophie, comme si la perspective d'avoir à recoudre patiemment les pièces détachées de l'édifice pouvait à elle seule fournir le combustible nécessaire à la stimulation et à l'occupation pérennes de leur esprit. Quelles que fussent ceci dit les avantages d'une telle approche – l'histoire des idées en ressort à coup sûr fortement enrichie –, et quoique celle-ci puisse il est vrai s'avérer hautement féconde pour l'intelligence du commentateur, nous ne croyons pas qu'il eût été bénéfique d'appliquer ici une telle lecture à Platon, et d'ainsi partir à la recherche d'une improbable « doctrine platonicienne du mal moral », tel que le thème de notre étude l'aurait

³ Cf. B. CARNOIS (1973), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, p. 14, note 1. Carnois estime que la remarque de Kant que nous avons placée en exergue « est vraie aussi de toute œuvre en général, et non pas simplement d'un écrit ou d'un ouvrage en particulier. »

naturellement exigé. Outre qu'il soit aisé d'apercevoir les risques que comporte une telle approche, notamment celui de procéder à une reconstruction *a posteriori* qui a souvent plus à voir au final avec les idiosyncrasies du commentateur lui-même qu'avec le mouvement intime de l'œuvre commentée (pensons aux versions caricaturales – non pour autant dénuées d'intérêt – que proposent Nietzsche et Heidegger du platonisme), se joint à cette réserve générale un péril particulier qui ressortit cette fois moins à l'approche systématisante en tant que telle qu'à Platon lui-même, tel du moins que nous le lirons ici, à savoir comme un penseur essentiellement non-systématique.

Deux raisons peuvent être invoquées rapidement pour justifier une telle prudence à l'égard de Platon. La première tient évidemment à la nature dialogique des écrits platoniciens eux-mêmes, laquelle ne saurait selon nous être confondue avec une banale caractéristique formelle ou un simple enrobage stylistique superfétatoire. La nature dialogique des écrits platoniciens se répercute au contraire nécessairement sur le contenu de ce qui s'y trouve exprimé, ce qui ne peut manquer d'inviter les lecteurs à une vigilance redoublée. Nul doute qu'éluder cette dimension essentielle reviendrait à dénaturer le mouvement profond de la pensée de Platon. Si cette dernière a après tout préféré emprunter le chemin tortueux, et parfois même labyrinthique du dialogue, cela n'est sans doute pas étranger au caractère hésitant, labile, incertain, si ce n'est même souvent contradictoire, de la pensée qui s'est trouvée par ce moyen – et non par un autre – élevée au langage⁴. À ce titre, il n'est pas superflu de rappeler que Platon a présenté l'activité même de la pensée en général comme un dialogue, c'est-à-dire, comme il l'écrit si joliment dans le *Théétète* (189e-190a), comme « une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même⁵ », discussion où la pensée à la fois s'interroge et se répond, à la fois affirme et nie, dans une sorte d'oscillation indécise se tenant à mille lieux de ce que serait un monologue

⁴ Notre propos n'a évidemment ici qu'une portée générale, et certains commentateurs n'ont pas tort de faire remarquer que tous les dialogues platoniciens ne se conforment pas uniformément à cette règle, certains d'entre eux s'assimilant davantage au modèle des « pseudo-dialogues médiévaux entre un *magister* et un *discipulus* » où le dialogue a tout au plus une raison d'être didactique en vue de l'enseignement d'une vérité déjà admise. Voir notamment A. KOYRÉ (1991), *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, p. 18, note 3. Cela, comme nous le verrons, ne saurait toutefois avoir de véritable incidence pour notre sujet.

⁵ Voir également *Sophiste* 263e.

univoque qui s'acheminerait machinalement vers une destination fixée d'avance⁶. Grâce au genre dialogique, Platon a trouvé en quelque sorte le réceptacle idéal pour recueillir sans lui faire violence le va-et-vient originaire de la pensée ; et c'est pourquoi il a probablement préféré l'instabilité fidèle du dialogue au confort factice du traité. Or du point de vue de l'interprète, il en résulte justement qu'on ne saurait, comme l'écrit V. Descombes, « lire des dialogues comme on lit des traités ou des essais⁷ » et que – conséquence d'une importance autrement plus décisive pour notre propos – les dialogues platoniciens ne nous transmettent pas à proprement parler de doctrine achevée, non plus qu'ils ne paraissent avoir été soumis à un souci de cohérence définitive. Pour reprendre en ce sens les mots fort justes de M. J. O'Brien : « the dialogues display the conflict and interaction of minds and beliefs, not a logical procession of connected truths⁸. » Nous serions dès lors bien en peine d'avoir à reconstruire ici une doctrine entièrement structurée qui permettrait d'élucider le fin mot de Platon sur le mal.

À cette première raison qui nous a incliné à rejeter d'emblée toute lecture systématique de Platon s'en ajoute également une deuxième qui n'est d'ailleurs pas tout à fait étrangère à la première puisqu'elle vient pour ainsi dire lui apporter une caution interne, puisée à même le corpus platonicien. Cette seconde raison renvoie à la fameuse question des *agrapha dogmata*, c'est-à-dire à la question de la doctrine non-écrite de Platon, et plus particulièrement à la méfiance qu'entretenait ouvertement Platon à l'égard du langage écrit⁹. Les passages de la *Lettre VII* et du *Phèdre* sont à ce sujet bien connus : tandis que dans la *Lettre VII* (341b-e), Platon laisse entendre qu'il s'est fait un devoir de tenir son

⁶ Il est intéressant de relever au passage que le grand théoricien russe du dialogisme, Mikhaïl Bakhtine, fait lui-même remonter à Platon la source du roman polyphonique tel qu'il culminera beaucoup plus tard chez Dostoïevski : « À la base du genre, il y a la conception socratique de la nature dialogique de la vérité et de la pensée humaine qui la cherche. La méthode dialogique pour découvrir la vérité s'oppose au monologisme officiel qui prétend posséder une vérité toute faite, et à la prétention naïve des hommes qui croient savoir quelque chose. » Cf. M. BAKHTINE (1970), *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, p. 164. À l'instar de Koyré, cependant, Bakhtine observe qu'un « monologisme du contenu » en vient peu à peu chez Platon à « détruire la forme du “dialogue socratique” ». » *Ibid.*, p. 165.

⁷ V. DESCOMBES (2007), *Le platonisme*, Paris, Puf, p. 11 pour la citation, p. 10-20 pour d'autres considérations d'une très haute pertinence.

⁸ M. J. O'BRIEN (1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 10.

⁹ Au sujet de l'interprétation développée par l'École de Tübingen, voir la grande synthèse de M.-D. RICHARD (1986), *L'Enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Cerf. Pour notre propos, la doctrine non-écrite de Platon n'a toutefois pas d'importance, outre qu'elle relativise les éléments doctrinaux que l'on serait tenté de prêter au corpus platonicien lui-même.

savoir le plus profond et le plus fondamental à l'abri des souillures ingrates de l'écriture et que quiconque se prétend compétent sur ses authentiques préoccupations est un faussaire, le *Phèdre* (278c) soutient quant à lui qu'il n'est pas d'écrit qui ne s'avère *in fine* de « peu d'importance. » Or si l'on admet que les vices identifiés par Platon sont à ses yeux consubstantiels à tout écrit, il est tout naturel que ses propres écrits ne se dérobent pas eux-mêmes miraculeusement à la règle : en effet, les dialogues – fussent-ils malgré tout des dialogues et non des traités – restent néanmoins muets lorsqu'on leur adresse des questions, lorsqu'on leur enjoint de nous fournir des éclaircissements ; ils sont à jamais figés et se contentent de signifier toujours la même chose (275d) (ou ce qui n'est pas mieux aux yeux de Platon : ils se métamorphosent, tel Protée, à la lumière vacillante des circonstances historiques ou individuelles de notre lecture). Cette tare congénitale de l'écriture implique en outre, au grand dam des interprètes, que les innombrables ambiguïtés des dialogues demeureront intactes, et que les tensions nombreuses qui affleurent en leur sein garderont à jamais une part inentamée de mystère. Une pensée, nous dit Platon, dès lors qu'elle se trouve verrouillée par écrit, se met fatalement à « rouler » vers des commentateurs qu'elle n'eût pourtant pas choisis si elle avait eu à se livrer en parole devant eux. Il s'ensuit qu'un écrit, conclut Platon, « a toujours besoin du secours de son père ; car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul » (275e).

Mais quelle leçon devrions-nous tirer d'un tel avertissement ? Serait-il déloyal de n'y voir qu'une simple coquetterie d'auteur, charmante certes, mais sans véritable portée autre que rhétorique ? Suffirait-il de prendre un instant pour en sourire, pour aussitôt s'atteler avec enthousiasme à la reconstruction minutieuse du « système » platonicien, ou du moins à l'éclairage particulier que dispense ce système eu égard à la question précise qui nous intéressera ici, en l'occurrence celle du mal moral ? Si nous devons bien sûr renoncer à connaître les véritables intentions de Platon à ce sujet, nous ne croyons pas pour autant qu'il serait opportun de faire comme si ces passages n'eurent point existé. Il nous est apparu ainsi que la chose la plus raisonnable était non seulement d'en rendre compte d'entrée de jeu, en guise d'ouverture à ce mémoire, et ce en vue d'éveiller le soupçon du lecteur vis-à-vis des analyses auxquelles nous nous livrerons nous-mêmes dans les prochains chapitres, mais également afin de garder à l'encontre de notre propre démarche une part de

saine humilité, surtout vis-à-vis de ce que nous prêterons tout au long de ce mémoire, par un réflexe sans doute inévitable, à « la » philosophie de Platon. Car s'il est au moins une chose dont nous sommes sûr, c'est que les critiques formulées par Platon à l'endroit de l'écriture doivent d'abord être prises comme une invitation à la modestie du commentateur, ce dernier ne sachant finalement jamais s'il ne figure pas à son insu parmi ceux auxquels Platon n'aurait jamais, au grand jamais, voulu confier la tâche de traduire le sens de ses écrits, de crainte bien sûr qu'il ne leur fasse dire n'importe quoi ! Or peut-être incarnons-nous nous-mêmes sans le savoir ce commentateur illégitime, et il importe plus que tout que nous gardions sans cesse, par prudence, cette possibilité peu glorieuse à l'esprit.

§ 2 – Lecture historique ou analytique ?

Avant de préciser dans le détail l'orientation générale de notre étude et de spécifier une à une les trois grandes étapes qui ponctueront notre parcours, il nous a semblé utile, si ce n'est indispensable, de dire préalablement quelques mots au sujet des principes herméneutiques que nous avons privilégiés pour mener à bien notre interprétation des dialogues de Platon. Nous croyons en effet avec Yvon Lafrance que tout interprète de Platon gagne grandement à s'interroger sur les principes herméneutiques implicites qui ne manquent pas de structurer en profondeur sa manière de lire les textes qu'il aborde, jusqu'à commander parfois en souterrain la raison d'être intime de ses recherches¹⁰. Or il se trouve que quiconque se consacre aujourd'hui à la tâche d'écrire sur un philosophe antique aura tôt fait de constater, au fil de ses lectures, l'existence d'une sorte de carrefour où se croisent d'une manière assez nette deux grandes approches herméneutiques, dont les principes conditionnent des options de lecture tout à fait irréductibles les unes aux autres, dans la mesure où chacune n'a tout simplement pas la même finalité en partage. D'une manière schématique (et par là sans doute en partie approximative et grossière), on peut qualifier les deux voies ouvertes par cet embranchement de la manière suivante : la voie analytique, d'une part, et la voie historique d'autre part. Tandis que la première, proche héritière de l'École analytique d'Oxford et de Cambridge, développe une lecture de nature

¹⁰ Y. LAFRANCE (2001), « Lecture historique ou lecture analytique ? », in M. Fattal (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, p. 375 : « La plupart de ceux qui travaillent aujourd'hui dans le champ de la recherche platonicienne ne se questionnent pas tellement sur les principes herméneutiques qu'ils appliquent dans leur interprétation des dialogues de Platon. »

essentiellement logico-linguistique, la seconde, dégagée principalement grâce au travail salutaire de Schleiermacher au début du XIX^e siècle, est davantage tournée vers des considérations d'ordre philologico-historique¹¹.

Disons d'abord quelques mots de la première de ces deux voies qui est aussi la plus récente à s'être imposée historiquement (et ce, il faut bien le dire, d'une manière pour le moins florissante). Si l'on devait résumer brièvement ce qui constitue le cœur de l'approche analytique des textes anciens, il faudrait rappeler avec Lafrance que son « présupposé fondamental [...] est que le texte de Platon doit être lu comme un texte contemporain¹². » Mais qu'est-ce à dire ? Celui que l'on considère généralement comme le fondateur de la lecture analytique de Platon, W. F. R. Hardie, qui publia en 1936 *A Study of Plato*¹³, estimait que les dialogues platoniciens ne devaient pas être abordés en tant qu'ils offraient à l'interprète le théâtre inconfortable d'une dialectique ouverte et inaboutie, mais bien plutôt en tant qu'ils formaient un système clos sur lui-même, formé de propositions argumentatives en bonne et due forme qui devaient par conséquent faire l'objet d'une mise à l'épreuve logique, de telle sorte que l'on puisse leur accorder ou non après examen une valeur de vérité¹⁴. Suivant cette approche, la véritable question pertinente pourrait dès lors se formuler ainsi : cet argument de Platon se tient-il, est-il philosophiquement vrai ou logiquement erroné ? Une autre des figures de proue de la lecture analytique de Platon fut par ailleurs R. Demos¹⁵, lequel se portait aussi à sa façon à la défense du « caractère intemporel et systématique de la philosophie de Platon¹⁶. » De ce point de vue, on comprend qu'il ne serait pas vraiment nécessaire de s'épuiser en conjectures historiques inlassables sur, par exemple, les probables origines orphico-pythagoriciennes de la croyance exprimée dans le *Phédon* au sujet de l'immortalité de l'âme ; il suffirait simplement d'apprécier la validité des énoncés, de mesurer l'étendue de leur structuration logique, et de chercher à dire ultimement si oui ou non la constellation des propositions qui

¹¹ Nous reprenons pour l'essentiel les catégorisations de Lafrance.

¹² *Ibid.*, p. 391.

¹³ W. F. R. HARDIE (1936), *A Study of Plato*, Oxford, Clarendon Press.

¹⁴ Y. LAFRANCE (2001), *op. cit.*, p. 387-388.

¹⁵ R. DEMOS (1939), *The Philosophy of Plato*, New York/Chicago, C. Scribner's Sons.

¹⁶ Cité par Y. LAFRANCE (2001), *op. cit.*, p. 389.

se trouvent élaborées au sujet de l'âme sont ou non cohérentes philosophiquement, peuvent ou non recevoir l'aval des logiciens.

Attardons-nous maintenant à la seconde voie, la voie historique, qui est quant à elle principalement redevable comme nous l'avons déjà mentionné aux travaux pionniers de Friedrich Schleiermacher, à qui Gadamer attribue d'ailleurs le mérite d'avoir libéré les recherches platoniciennes de la gangue dogmatique du néoplatonisme dans laquelle elles étaient depuis trop longtemps engoncées¹⁷. Les principes d'interprétation de l'approche historique sont, suivant Schleiermacher, au nombre de trois, que nous nous contentons de rappeler ici brièvement : 1) la nécessité, si l'on veut bien s'assurer de ne pas défigurer Platon, de resituer autant que possible les dialogues dans le contexte plus large de leur émergence historique, en portant une attention particulière au « stade¹⁸ » qu'ils occupent dans l'évolution des représentations ; 2) ne pas négliger le fait que Platon est un philosophe-artiste (« *als philosophischen Künstler* »), chez qui le contenu se trouve intimement solidaire de son expression formelle¹⁹ ; 3) et finalement, tenir compte de la position chronologique qu'occupe chacun des dialogues par rapport au *corpus platonicum* dans son ensemble, ce souci étant propre à fournir un indicateur au moins partiel de la trajectoire intellectuelle parcourue par Platon, en plus de dispenser à l'interprète certaines pistes de lecture riches en retombées heuristiques²⁰.

Tout à l'inverse du présupposé analytique voulant que les dialogues doivent être lus comme s'ils nous étaient contemporains, et qu'il n'y a guère à proprement parler de problème à ce qu'on les soumette aux standards dernier cri de la raison logicienne,

¹⁷ H.-G. GADAMER (1999), « Schleiermacher platonicien », in *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, p. 15. Entre 1804 et 1828, Schleiermacher a présenté une traduction presque complète de Platon en langue allemande (à l'exception du *Timée*, du *Critias* et des *Lois*), en plus de fournir une introduction à chacun des dialogues traduits. Gadamer parle ni plus ni moins d'un « événement d'une importance historique. » *Loc. cit.*

¹⁸ Nous utilisons ici ce terme sans la moindre connotation progressiste ou téléologique. Il ne va pas de soi que l'humanité avance à tous égards vers le mieux.

¹⁹ Voir en ce sens nos remarques au §1.

²⁰ Y. LAFRANCE (2001), *op. cit.*, p. 379-381. Notons qu'à ces trois principes s'ajoute également la critique des sources, mais celui-ci ne sera pas pertinent dans le cadre de notre modeste recherche. Ajoutons également qu'eu égard à l'ordonnancement chronologique des dialogues, les hypothèses de Schleiermacher se sont avérées fausses dans l'ensemble. Il a fallu attendre le développement de la méthode stylométrique et linguistique à la toute fin du XIX^e siècle et au début du siècle dernier (C. Ritter, L. Campbell, W. Lutoslawski) pour parvenir à des résultats plus satisfaisants en la matière.

l'approche historique se veut donc plutôt sensible au précipice qui nous sépare de leur contexte d'élaboration, et c'est pourquoi elle préfère substituer un critère d'*intelligibilité* au critère de vérité soutenu par la perspective logico-linguistique. D'une manière générale, cela implique donc de la part de l'interprète un constant travail de « *désappropriation* historique²¹ », en vertu duquel il s'agit, dans la mesure bien sûr de la finitude de notre entendement et de la possibilité malgré tout restreinte de nous arracher à l'horizon herméneutique qui est le nôtre, de *comprendre* ce que Platon a écrit, non pas en fonction de nos propres attentes de sens, de nos propres projections rétrospectives, mais en fonction de la situation temporelle et culturelle précise où ses dialogues ont vu le jour. Dit encore autrement, il s'agit donc moins de déterminer si Platon disait vrai, si Platon s'est trompé, mais bien plutôt de veiller à ce que nous ne nous méprenions *pas trop* sur ce qu'il disait, en dépit du gouffre symbolique immense, certes en partie incommensurable, qui ne manque pas de nous le rendre aussi étranger que lointain²².

Il ne saurait évidemment être question ici de comparer dans le détail les mérites respectifs de ces deux approches, mérites qui sont de part et d'autre assurément défendables, mais qu'il serait vain – du moins dans le cadre de la présente étude – de mettre en balance. Ceci étant dit, le lecteur aura sans doute compris, à la lumière de certaines de nos remarques précédentes, que nous opterons davantage ici pour une lecture historique des dialogues de Platon. Ce choix ne devrait toutefois pas être interprété comme une fin de non recevoir adressée à l'encontre de l'autre approche, car nous reconnaissons volontiers qu'elle eût pu s'avérer utile si du moins notre angle d'attaque et l'objet de nos recherches eussent été quelque peu différents²³. Car, en la matière, force est d'admettre que ce que

²¹ Nous empruntons cette expression à Y. LAFRANCE (2001), *op. cit.*, p. 402.

²² Il revient au grand historien de la philosophie Émile Bréhier d'avoir su merveilleusement résumer l'esprit de ce qu'il appelait lui-même l'attitude historique : « l'attitude historique est celle qui, se refusant à considérer une doctrine comme vraie ou fausse, consiste à l'étudier en elle-même comme un phénomène du passé, avec tous les détails de langage, de pensée, de sentiments, d'habitudes mentales qui la rendent inséparable du temps où elle s'est produite, de l'individu qui l'a pensée, qui font qu'elle ne peut être arrachée que par la violence à son époque. » É. BRÉHIER (1940), *La philosophie et son passé*, Paris, Puf, p. 27-28.

²³ Il va de soi qu'une telle réserve ne nous interdira d'aucune façon de puiser à l'occasion dans la littérature abondante que fournit l'approche analytique de Platon, mais ce sera surtout alors en vue d'étayer le contenu de notre interprétation historique. Nous verrons néanmoins que, sous certains aspects, les deux approches ne sont sans doute pas aussi mutuellement exclusives qu'il n'y paraît, et qu'elles peuvent ainsi, lorsque nous nous trouvons confronté à certains problèmes, s'articuler l'une à l'autre en vue de nous garantir un surcroît de lumière.

nous cherchons, ce qui sollicite notre intérêt, conditionne *a priori* largement l'orientation herméneutique globale avec laquelle nous nous sentons spontanément plus à l'aise. Ainsi en va-t-il d'ailleurs tout particulièrement avec un thème comme le nôtre – le mal moral – qui après tout comporte trop d'implications métaphysiques indécidables du point de vue de la vérité, trop de postulats anthropologiques également invérifiables du point de vue de la stricte connaissance rationnelle, pour faire l'économie d'un regard résolument historique. Il en aurait été évidemment tout autrement si notre étude avait porté, par exemple, sur les neuf hypothèses vertigineuses du *Parménide*, celles-ci offrant comme on s'en doute une terre de délices inépuisables aux logiciens. Mais là ne résidait hélas pas le foyer de nos préoccupations principales et il s'est avéré que la question du mal moral – qui constitue d'ailleurs, à en croire Schopenhauer, l'une des origines les plus primitives de l'étonnement philosophique²⁴ – nécessitait au contraire que l'on puisse faire justice au fait qu'en la matière, c'est-à-dire sur un sujet qui touche une dimension aussi sensible de l'existence humaine, la logique demeure toujours *seconde*, surgissant pour ainsi dire toujours après coup, à la façon d'une rationalisation *post hoc*, en vue d'offrir à des intuitions, des croyances, des désirs inavouables, des axiomes extra-rationnels, ou si ce n'est encore à l'arrière-fond d'une certaine sensibilité, d'un certain tempérament, d'une certaine *Weltanschauung* implicite, le luxe extérieur d'une façade en apparence plus raisonnable et moins frivole. En somme, en un tel domaine, une analyse purement logique des propositions platoniciennes sur le mal eût rendu notre propos au pire ennuyant, au mieux superficiel, et pour tout dire, fort probablement les deux à la fois. La voie historique ne pouvait par conséquent que s'imposer d'elle-même.

§ 3 – Une cohérence éclatée

Outre qu'il faille à présent s'attarder un instant à distinguer les trois grandes étapes qui marqueront la progression de notre propos, il importe que nous précisions avant tout

²⁴ « Cette nature particulière de l'étonnement qui nous pousse à philosopher dérive manifestement du spectacle de la *douleur* et du *mal moral* dans le monde. » Ou encore : « c'est le mal moral, c'est la souffrance et la mort qui confèrent à l'étonnement philosophique sa qualité et son intensité particulière ; le *punctum pruriens* de la métaphysique, le problème qui remplit l'humanité d'une inquiétude que ne sauraient calmer ni le scepticisme ni le criticisme, consiste à se demander, non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères. » A. SCHOPENHAUER (1966), *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Puf, p. 865-866.

l'orientation générale qui en formera la trame. Il est attendu que les quelques remarques auxquelles nous avons consacré ces longs prolégomènes auront une incidence sur notre manière d'envisager le traitement platonicien – ou plutôt *les* traitements platoniciens – du problème du mal moral. Aussi bien notre méfiance vis-à-vis des diverses tentatives de reconstruction rétrospective d'une soi-disant doctrine unifiée de Platon en la matière que notre adhésion déclarée à la lecture historique ne sauraient ne pas se répercuter sur les articulations cardinales de notre étude. À ce titre, il convient de dire d'entrée de jeu que si nous ne chercherons point ici à dégager *la* doctrine de Platon au sujet du mal moral, une telle prudence ne nous empêchera pas pour autant de travailler à l'identification d'un certain nombre de récurrences autour de ce thème, et même de suivre pas à pas le fil rouge d'une certaine cohérence entre les positions plurielles qui se font jour tout au long du corpus platonicien, du *Protagoras* jusqu'aux *Lois*. Mais, pourrait-on signaler à bon droit, n'y a-t-il pas une ambivalence contradictoire dans le fait de récuser d'un côté l'existence d'une doctrine chez Platon tandis que l'on persiste néanmoins de l'autre à chercher chez lui une part résiduelle de cohérence qui, par-delà la diversité des formulations, ne se trouverait nulle part désavouée dans son œuvre ? N'est-ce pas là concéder à mots couverts que nous trouvons malgré tout dans cette dernière quelque chose comme le noyau dur, fût-il infime, d'une doctrine ? Tout dépend ici, nous semble-t-il, du sens que nous conférons au mot « doctrine. »

Le titre de notre étude – *La disculpation platonicienne* – pourrait laisser croire à tort que notre ambition est de restituer la doctrine cohérente qui sous-tend cette « disculpation » chez Platon. Or nous verrons tout au long des chapitres qui vont suivre que la cohérence que nous souhaitons dégager ne concerne nullement une telle doctrine (comprise ici au sens d'une proposition théorique formulée de manière systématique et astreinte avec rigueur au principe de non-contradiction), mais plus simplement le fait que la disculpation en question se trouve quant à elle réitérée sans jamais rencontrer sous la plume de Platon de démenti sérieux. Pour le dire autrement, la cohérence de Platon sur le thème du mal moral est strictement *négative*, elle ne concerne que la récusation de la culpabilité des hommes en matière de mal moral, mais il serait tout à fait hasardeux de vouloir prêter à son œuvre une cohérence doctrinale sur le plan *positif*, c'est-à-dire du point de vue cette fois des thèses

diverses avancées par Platon relatives aux causes qui justifient cette disculpation. Il y a comme nous le verrons dans le détail chez Platon *homogénéité* quant à ce qui est *nié*, à savoir la possibilité de la méchanceté volontaire, et *hétérogénéité* quant à ce qui se trouve *affirmé*, cette fois concernant les diverses raisons qui font que l'homme ne saurait se voir imputé moralement l'*origine* de ses mauvaises actions. C'est en ce sens que nous tâcherons donc de montrer que tout en demeurant invariable en ce qu'il refuse de considérer le mal moral comme une réalité véritable, le controversé paradoxe socratique voulant que nul ne puisse commettre le mal volontairement (*oudeis hekôn amartanei*) trouve toutefois à s'asseoir chez Platon sur des propositions profondément disparates, et parfois même antithétiques, sans que Platon lui-même ne cherche d'ailleurs véritablement, d'un dialogue à l'autre, à les réconcilier, voire à les systématiser, d'où selon nous l'absence chez lui d'élaboration doctrinale à proprement parler²⁵.

Tout au long de notre parcours, qui comprendra comme nous l'avons dit trois grandes étapes, nous prendrons soin d'effectuer un aller-retour constant entre l'œuvre de Platon et des considérations plus larges sur la place occupée par les positions platoniciennes dans l'histoire des idées, de manière à la fois à mieux dégager la spécificité de certaines dimensions de la philosophie grecque telles que figurées d'une manière paradigmatique par Platon, et le contraste parfois radical qui sépare les représentations chrétiennes et modernes de cette époque lointaine de la pensée. C'est ainsi que tandis que le chapitre I aussi bien que notre conclusion comporteront d'abondantes références historiques, les chapitres II et III se fixeront davantage sur le contenu des dialogues platoniciens eux-mêmes. La progression de notre propos se déclinera donc comme suit : 1) en premier lieu (chapitre I), nous tenterons de bien camper la signification que prennent les notions de « volontaire » (*hekôn*) et d'« involontaire » (*akôn*) chez Platon, en remontant notamment jusqu'aux premières distinctions juridiques écrites connues (la loi sur les homicides de Dracon, 620-621 av. J.-

²⁵ Il faut rappeler ici que le paradoxe du mal involontaire est un véritable leitmotiv dans l'œuvre de Platon. Cf. *Apologie* 25e-26a ; *Protagoras*, 352b-353a ; *Gorgias* 467c-468c ; *Ménon* 77b-78b ; *République* II 358c, 366 c-d, IX 589c ; *Sophiste* 230a ; *Timée* 86d-e ; *Lois* V 731c, 734b, IX 860d. C'est toutefois en 345d-e du *Protagoras* que Platon en fournit la formulation la plus exemplaire : « [...] aucun de nos savants ne pense qu'un homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises [...] ». Dans la note 281 de sa traduction du *Protagoras*, F. Ildefonse cite G. Vlastos qui considérerait à juste titre que cette idée ne se trouvait exprimée « nulle part dans le corpus platonicien » avec autant de clarté et de netteté.

C.), distinctions que Platon ne manquera pas de récupérer à sa façon et qui, comme nous le verrons, ne correspondent *en rien* avec notre conception moderne de l'acte volontaire (elle-même d'ailleurs fortement pénétrée de christianisme) ; notre principal objectif sera alors de nous mettre à l'abri de toute interprétation anachronique de Platon, en ne projetant pas indûment sur lui un concept de volonté qui lui est à tous égards étranger ; 2) en second lieu (chapitre II), nous nous attarderons aux fondements et à la structure du paradoxe socratique du mal involontaire telles qu'ils se manifestent parmi les premiers dialogues attribués à Platon (*Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon*²⁶) ; tout l'enjeu de notre propos sera alors de restituer une certaine figure de la disculpation platonicienne, celle que l'on associe généralement à Socrate et qui consiste à assimiler la méchanceté à de l'ignorance ; pour ce faire, nous devrons toutefois tâcher d'identifier au préalable le principal postulat anthropologique qui rend possible non seulement cette assimilation en particulier mais aussi le paradoxe du mal involontaire d'une manière générale ; 3) en troisième lieu (chapitre III), nous nous tournerons vers des dialogues plus tardifs de Platon (principalement la *République* et le *Timée*²⁷), en vue cette fois de mettre au jour une complexification et même un certain éclatement de l'étiologie platonicienne en matière de mal moral ; nous verrons alors que les causes alléguées par Platon pour expliquer le caractère involontaire du mal se mettent pour ainsi dire à proliférer, ce qui se prêtera à une sorte de florilège des grandes figures platoniciennes de la disculpation ; en bout de course (conclusion), nous couronnerons cette étude par un exercice de comparaison entre la réponse de la théodicée chrétienne classique à la question du mal moral d'une part et l'entreprise de disculpation platonicienne d'autre part. Nous verrons ainsi que la réponse que fournit le christianisme à cette question, telle qu'on la trouve notamment formulée d'une manière canonique chez saint Augustin, ne pouvait tout simplement pas s'imposer à Platon, et cela pour des raisons diverses, de nature essentiellement théologique et cosmologique, dont nous nous contenterons modestement d'esquisser les contours. Ces brèves remarques conclusives sur l'histoire des idées nous permettront de mieux apercevoir la spécificité philosophique de la démarche platonicienne.

²⁶ Notons que les résultats, malgré tout contestables, des diverses tentatives de classer chronologiquement l'œuvre de Platon ont conduit à associer le *Protagoras* à sa période de jeunesse, tandis que le *Gorgias* et le *Ménon* seraient plutôt attribuables à sa période de transition. Voir le classement rapporté par L. BRISSON (2008), « Platon pour notre temps », in *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, p. XVI.

²⁷ Tandis que *La République* serait le fait de la période de maturité de Platon, le *Timée* appartiendrait plutôt à sa période de vieillesse. *Loc. cit.*

CHAPITRE I – DU SENS DU VOLONTAIRE ET DE L’INVOLONTAIRE DANS LE MONDE ANTIQUE

« Vous allez me demander tout ce qui, chez les philosophes, relève de l’idiosyncrasie ?... C’est, par exemple, leur absence de sens historique, leur haine contre l’idée même de devenir [...]. Ils croient faire honneur à une cause en la “déshistorisant”, en la considérant *sub specie aeterni*, en la momifiant. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires, ce n’étaient que des momies d’idées ; rien de réel n’est sorti vivant de leurs mains. Ils tuent, ces Messieurs les idolâtres des notions abstraites, ils empaillent lorsqu’ils adorent, ils mettent tout en péril de mort lorsqu’ils adorent. »

- F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*²⁸

« Nous sommes portés à croire que l’homme se décide et agit “volontairement” comme il a des bras et des jambes ; là même où une civilisation, comme celle de la Grèce archaïque et classique, ne comporte dans sa langue aucun mot qui corresponde à notre terme de volonté, nous n’hésitons guère à doter les hommes de ce temps, comme malgré eux, de cette fonction volontaire qu’ils n’ont cependant pas nommée. »

- J.-P. VERNANT, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque*²⁹

« Il serait maintenant absurde d’imaginer que, par un libre décret – voulût-on même y ajouter la vertu du temps –, l’intelligence ait reconnu toute seule dans l’“intentionnel” l’élément nécessaire de l’idée du délit : ce qu’il faut dire, c’est que, dans un milieu déterminé, la “raison” est sortie comme un fruit naturel de ce qui nous aurait paru son opposé³⁰. »

- L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*

§ 1 – Le péril de l’anachronisme

S’il est un péril qui guette au premier chef tout interprète de la pensée antique, c’est bien celui de l’anachronisme, tentation irrésistible s’il en est, qui consiste pour l’esprit

²⁸ F. NIETZSCHE (1974), *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, p. 25.

²⁹ J.-P. VERNANT (2001), « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - I*, Paris, La Découverte, p. 44.

³⁰ L. GERNET (2001), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris, Albin Michel, p. 383.

humain à rabattre constamment le passé sur le présent, c'est-à-dire à soumettre le premier, devenu opaque et inaccessible avec le temps, aux catégories apparemment cristallines et tranchées du second, comme si ces dernières demeuraient historiquement invariables. Ce vice herméneutique primordial, si l'on peut dire, trouve sa raison d'être la plus évidente dans le fait que l'interprète ne peut d'abord partir, pour s'enquérir de ce que pensaient les Anciens, que de *lui-même*. Ce faisant, il lui est difficile de ne pas prêter à la pensée de ceux qu'il interprète des valeurs et des concepts qui pourtant leur faisaient défaut à tous égards, et qui se révèlent n'être au final que des pâles projections de lui-même. Dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque rapporte que Socrate aurait un jour déclaré que la grande faiblesse des voyages était que ceux qui les pratiquent ont le malheur de devoir s'emporter avec eux dans leurs propres bagages³¹. En un sens, cette formule pourrait également s'appliquer au « voyage » qu'entreprend tout interprète lorsqu'il s'essaye à remonter l'histoire des représentations humaines, puisqu'il ne peut lui aussi éviter de souffrir du point de vue du temps de la même tare dont souffre le voyageur qui se déplace dans l'espace : celle de ne jamais pouvoir véritablement rompre avec soi, celle de ne jamais pouvoir s'évader de lui-même. Tandis que le voyageur moqué par Socrate reste malgré tout attaché aux maux intérieurs qu'il veut fuir, celui qui déambule dans l'histoire des idées ne peut quant à lui s'arracher complètement à sa condition d'être temporel, et il demeure de ce fait assigné à résidence dans une époque spécifique de l'histoire des hommes. Il n'est pas dès lors d'entreprise de compréhension du passé qui ne se trouve au moins en partie pervertie par ce penchant congénital de l'interprète qui consiste à lire le passé à l'aune de ses propres représentations, de sa propre expérience du monde, de son propre horizon historique et culturel. La présence persistante de ces biais menace à tout moment de s'immiscer dans notre regard et de faire ainsi violence à l'altérité que l'on souhaiterait pourtant contempler pour elle-même³².

³¹ À quelqu'un s'étant plaint que son long voyage ne l'avait pas guéri de sa lourde tristesse, « Socrate répondit : « Pourquoi t'étonner si tes voyages ne te sont d'aucune profit ? » C'est toi que tu traînes partout. » SÉNÈQUE (1990), *Apprendre à vivre. Lettres à Lucilius I*, trad. A. Golomb, Paris, Arléa, Lettre XXVIII.

³² Toute l'œuvre philosophique de Gadamer est là pour nous prémunir contre la tentation positiviste qui consisterait à vouloir suspendre définitivement ce travail souterrain de l'histoire (que Gadamer rassemble sous le concept de *Wirkungsgeschichte*). S'il est certes nécessaire selon lui de développer une conscience aussi nuancée que possible de cette constellation d'influences silencieuses qui nous orientent dans toute lecture du passé et qui forment l'horizon immédiat de notre compréhension des textes anciens, la conscience finie qu'est

La reconnaissance d'un tel obstacle, qui demeure pour une part impossible à conjurer, ne saurait ceci dit autoriser quiconque à la moindre attitude complaisante, attitude suivant laquelle il s'agirait par exemple de renoncer *a priori* à toute tentative de comprendre les auteurs du passé sous prétexte que l'on ne pourrait de toute façon sortir de soi et que le temps d'hier nous serait en quelque sorte ontologiquement privé d'accès³³. Ce qu'un souci minimal de probité exige, tout au contraire, c'est certes de prendre acte de cette limitation partielle qui incombe à notre condition, c'est certes aussi de prendre conscience des penchants délétères auxquels s'expose constamment le travail d'interprétation, non pas toutefois en vue d'abandonner l'idéal d'une connaissance plus précise et plus raffinée de la façon dont on a réfléchi longtemps avant nous tel ou tel problème philosophique fondamental, mais bien en vue d'affûter le regard que nous portons sur le passé en l'astreignant à une suspicion toujours plus intransigeante et scrupuleuse, dans le but de neutraliser *autant que possible* ce qui, de nous, est susceptible de se glisser subrepticement dans les représentations, les croyances et les désirs que nous prêtons à ceux que nous cherchons à comprendre³⁴.

Il faut ajouter aussitôt qu'une telle mise en garde, aussi bien du reste que le souci aigu de probité qu'elle commande, sont loin d'être pour notre propos d'une importance secondaire ou négligeable. Pour les interprètes modernes, et *a fortiori* de tradition chrétienne, la question du mal moral se présente certainement en effet parmi les plus

la nôtre ne saurait toutefois à ses yeux se rendre entièrement transparente à elle-même ou revendiquer d'une manière illusoire la maîtrise de toutes ses déterminations. Cf. notamment H.-G. GADAMER (1976), « Préface à la 2^e édition », in *Vérité et méthode*, trad. (partielle) É. Sacre, Paris, Seuil, p. 14.

³³ Une telle attitude serait évidemment absurde et grossière, pour autant que le temps passé, bien qu'en lui-même révolu, n'est pas tout à fait disparu, pas plus qu'il ne se réduit à un pur fantôme ou à une simple reconstruction imaginaire. Le passé s'offre à nous sous une forme en partie cristallisée, c'est-à-dire sous la forme de traces et d'objectivations matérielles, au nombre desquelles on compte un nombre important de textes auxquels il nous est heureusement toujours possible de nous rapporter. Cela implique qu'il existe donc une médiation commune sur laquelle peuvent se faire jour nos différences : le langage. Pour trompeur qu'il soit, ce dernier n'en constitue pas moins en effet un accès privilégié à la pensée des Grecs.

³⁴ Pour des mises en garde générales contre l'anachronisme en matière d'interprétation des textes anciens, voir notamment M. CANTO-SPERBER (2001), « Éthiques grecques et éthiques modernes », in *Éthiques grecques*, Paris, Puf, p. 28 ; A. MERKER (2011), *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, p. 17 ; de même que V. BROCHARD (1901), « La morale ancienne et la morale moderne », in *Revue philosophique*, 51, 1, p. 4, qui évoque « la disposition si naturelle qui porte tous les historiens à retrouver, chez les Anciens, leurs propres points de vue, à les interpréter d'après leurs doctrines, [alors qu'un] peu d'attention suffit pour s'apercevoir qu'entre les vocables anciens et les idées qu'on s'efforce d'y retrouver il n'est décidément rien de commun. »

déliçates et les plus périlleuses que l'on puisse aborder, tant il est vrai que cette question se trouve propice à de nombreux quiproquos en plus d'ouvrir la porte à des défigurations anachroniques presque irrésistibles. Comme nous le verrons amplement dans le présent chapitre, la plupart des pièges interprétatifs liés à ce thème proviennent de la signification spontanée que nous accordons à un vocabulaire que nous prenons à tort pour interchangeable avec celui que nous utilisons couramment en philosophie. Certains mots grecs, quoiqu'en apparence proches des nôtres – et cela est d'autant plus vrai lorsqu'ils nous parviennent déjà revêtus des costumes familiers de notre propre langue –, ne sont pourtant nullement porteurs du même degré d'élaboration conceptuelle, du même niveau d'abstraction spéculative, que ceux auxquels nous recourons nous-mêmes pour parler de choses similaires. Ainsi en va-t-il tout particulièrement des termes qui participent du champ lexical de l'action volontaire, lesquels renvoient inmanquablement pour nous à un réseau de concepts (volonté, libre arbitre, responsabilité, choix éclairé, intention, etc.) qui, pour certains d'entre eux, ne trouvaient même pas d'équivalent pour se dire dans la langue de Platon et d'Aristote³⁵.

C'est ainsi qu'à moins d'être parfaitement à l'affût des subtilités de la langue grecque *et* un tant soit peu au fait de ce que nous apprennent les travaux désormais incontournables de la psychologie et de l'anthropologie historiques³⁶, quiconque entendrait

³⁵ Sur l'absence de terme grec propre à traduire fidèlement le sens moderne de volonté, notamment au sens anglais de « will », cf. K. J. DOVER (1974), *Greek and Popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, p. 150-151. Voir aussi A. DIHLE (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, p. 20 ; B. SNELL (1953), *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*, trad. T. G. Rosenmeyer, Oxford, Basic Blackweel, p. 182 ; M. J. O'BRIEN (1958), « Modern Philosophy and Platonic Ethics », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, n° 4, p. 453 ; M. J. O'BRIEN (1967), *op. cit.*, p. 212 ; R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Tome II, Première partie, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, p. 170 ; J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 44. Sur l'absence de mot grec à même de rendre compte du concept latin de *liberum arbitrium*, voir notamment R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 217-220. Outre cette inexistence d'un vocabulaire adéquat pour nommer ces notions, nous montrerons plus loin que ce sont les notions mêmes de volonté et de libre arbitre qui eurent paru saugrenues à l'esprit de Platon. L'absence de mots pour les dire n'est peut-être de ce point de vue que la manifestation extérieure d'une absence de nécessité philosophique plus profonde.

³⁶ La complémentarité de ces deux approches, philologiques d'une part, et historique d'autre part, n'est pas simplement accessoire, et c'est pourquoi nous avons cru bon mettre la conjonction en italique. Il y eut un temps où la seule connaissance de la langue grecque, si sophistiquée soit-elle, a en effet montré qu'elle ne suffisait guère, puisque nombre d'hellénistes parmi les plus savants n'ont pas manqué de procéder à des amalgames spécieux, notamment entre la pensée chrétienne et la pensée grecque, faute précisément d'un

aujourd'hui pour la première fois la célèbre sentence socratique voulant que « nul ne fait le mal volontairement » n'hésiterait sans doute pas à l'accueillir immédiatement suivant une perspective moderne ou chrétienne, en établissant une correspondance artificielle entre cette affirmation et, par exemple, une thèse qui nierait à la fois l'existence du libre arbitre et la possibilité du péché³⁷. Or il se trouve que, comme nous y insisterons abondamment plus loin, ni le libre arbitre ni la notion de péché ne faisaient véritablement partie de l'horizon philosophique de Platon (ni même d'ailleurs de la pensée grecque en général, hormis quelques discrètes préfigurations que nous prendrons soin de signaler en temps et lieu). Ce qu'il importe surtout ici de retenir, c'est le fait que rechercher la signification du paradoxe socratique du mal involontaire sur de tels terrains, en s'empêtrant par exemple dans les méandres d'un problème aussi non-grec que ne l'est celui du libre arbitre, ne pourrait se faire qu'au prix de très regrettables et dommageables torsions de sens³⁸. En d'autres termes, puisque ce ne sont pas du tout ces notions que Platon avait en tête de réfuter en soutenant le paradoxe socratique, pas plus d'ailleurs que ce ne sont ces notions qu'Aristote cherchait à

rapport suffisamment historique aux concepts qu'ils leur prêtaient sans plus d'examen (pour un exemple parmi d'autres, cf. R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 218). La chape de plomb du christianisme qui a longtemps recouvert les études classiques n'est d'ailleurs sans doute pas étrangère aux gauchissements navrants qui ont longtemps affecté la réception de la pensée antique. Cela ne signifie toutefois pas, loin s'en faut, que nous nous trouverions définitivement à l'abri du péril de l'anachronisme sous prétexte que nous nous serions enfin affranchis du crédo chrétien. D'autant que même ce soi-disant affranchissement eu égard aux représentations symboliques chrétiennes paraît, après analyse, au moins en partie douteux. Qu'il y ait eu sécularisation de certains principes, cela ne porte certes pas à débat, mais la véritable question est de savoir si, fondamentalement, plusieurs dimensions essentielles de notre rapport au monde se sont trouvées réellement transfigurées par cette sécularisation. Sur la question du libre arbitre, par exemple, nous verrons dans notre conclusion que la réponse qu'y apportent les Modernes n'est souvent rien d'autre qu'un vestige lointain de la solution chrétienne au problème du mal, la foi dans le mythe du péché originel en moins. Le maintien d'une saine méfiance envers nos représentations dominantes, fussent-elles apparemment postchrétiennes, est donc un impératif auquel on ne peut raisonnablement pas se soustraire.

³⁷ Nous reviendrons plus loin en détail sur ces concepts, mais il importe néanmoins de préciser que nous entendons ici le péché au sens large d'une volonté autonome qui déciderait de se renier elle-même. D'un point de vue chrétien, le péché ne réside pas en effet dans la simple transgression d'une règle qui serait perçue comme hors de soi et lointaine, mais bien, comme l'explique J. Nabert, dans la libre « négation par le moi de la loi spirituelle qui fait le fond de son être. » Voir J. NABERT (1955), *Essai sur le Mal*, Paris, Puf, p. 69.

³⁸ Ce sont pourtant, comme le souligne à juste titre M. J. O'Brien, pratiquement toutes les controverses médiévales et modernes suscitées par les paradoxes socratiques qui ont tourné autour de la question de la nature et de la liberté de la volonté. Cette obsession, qui a contribué à l'injection de nombreux termes impropres et inadaptés, a évidemment moins permis d'éclairer l'authentique teneur de ces paradoxes qu'elle n'a ajouté à la confusion et au brouillard qui les entouraient. M. J. O'BRIEN (1958), *op. cit.*, p. 452. Sur l'absence de notion de péché dans la morale ancienne, voir V. BROCHARD (1901), *op. cit.*, p. 5. A. E. Taylor avait quant à lui bien vu que le paradoxe du mal involontaire « has nothing to do with the question of human freedom. » A. E. TAYLOR (1926), *Plato, the Man and his Work*, London, Methuen & Co., p. 38.

fonder lorsque, au livre III et VII de l'*Éthique à Nicomaque*³⁹, il entreprit l'analyse critique et minutieuse de ce même paradoxe, nous ferions assurément fausse route en cherchant à dégager les problèmes philosophiques sous-jacents qui ont conduit à la formulation d'une telle position en y substituant les problèmes qui sont les nôtres et qui nous ont poussé – nous, et non les Grecs – à avoir culturellement et historiquement besoin de produire abstraitement de telles notions.

Il est certes difficile pour des interprètes modernes de concevoir que l'on ait pu un jour concevoir l'éthique (et même le droit pénal) en faisant totalement l'économie d'un principe aussi apparemment originaire et fondateur que celui de la liberté du vouloir. Une de nos principales résistances vient peut-être du fait que, pour reprendre la judicieuse formule d'Adkins : « We are all Kantians now⁴⁰. » Or pour les kantien que nous avons appris à être, souvent hélas malgré nous, le paradoxe socratique ne peut à première vue que paraître contre-intuitif, si ce n'est même – pour les kantien les plus orthodoxes – scandaleux et irrecevable. Ce sont après tout les conditions mêmes de la morale qui semblent s'en trouvées tout à coup récusées, si ce n'est plus gravement encore, la condition de notre humanité. Il n'y a qu'à penser à un Schelling, par exemple, pour qui la possibilité de perpétrer le mal librement n'incarnait pas seulement une caractéristique parmi d'autres de ce qui constitue le cœur de l'humain, mais bien l'essence distinctive et singulière de notre espèce dans le règne animal⁴¹. Est-ce à dire dès lors que Platon aurait ni plus ni moins nié l'humanité de l'homme en faisant sienne, comme nous le verrons, l'entreprise socratique de dissolution du mal moral ? Si l'on se situe dans une perspective anhistorique, et que l'on estime que le concept de volonté libre est un concept intemporel qui surplombe

³⁹ R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *Loc. cit.*

⁴⁰ A. W. H. ADKINS (1960), *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, p. 2. A. Dihle et A. Rivier ont également été sensibles à l'obstacle colossal, pour comprendre l'éthique grecque, que représente l'imprégnation profonde du kantisme dans la pensée moderne. « Kant's remark about good will as the only factor in human life which is unconditionally praiseworthy makes no sense whatever in Greek ethical thought. » A. DIHLE (1982), *op. cit.*, p. 37. Voir également A. RIVIER (1968), « Remarque sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle », in *Revue des Études Grecques*, Vol. 81, n° 384-385, p. 16, note 39.

⁴¹ F. W. J. SCHELLING (1980), « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent », in *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, p. 139 : « Le concept réel et vivant de la liberté est celui d'un pouvoir du bien et du mal. » Un peu plus loin, Schelling établit clairement que refuser au mal moral toute réalité reviendrait à faire disparaître « du même coup le concept réel [réel] de la liberté. » Voir aussi le commentaire qu'en propose M. HEIDEGGER (1971), *Schelling*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, en particulier p. 253.

les âges du haut d'une sorte de ciel intangible, alors oui, dans ce cas, on sera enclin à penser que Platon, en déniait à l'homme la possibilité d'une libre décision en faveur du mal, se fit à sa façon le négateur de notre humanité. Mais hypostasier ainsi la notion de volonté à la manière d'une valeur immuable qui servirait pour ainsi dire d'étalon infrangible pour évaluer la moralité des actes humains *sub specie aeternitatis*, cela ne reviendrait-il pas en un sens à s'avouer plus platonicien que Platon lui-même ? Cela ne reviendrait-il pas à avaliser une forme plus ou moins retorse de refoulement du devenir, auquel ne sauraient après tout échapper nos valeurs, fussent-elles les plus chères ?

Nous croyons que le souci de probité que nous avons évoqué dans nos remarques précédentes exige au contraire que nous nous défaisions justement de ce penchant bien humain qui consiste à prendre nos valeurs – souvent sans autre motif d'ailleurs que le fait qu'elles sont nos valeurs –, pour des valeurs éternelles qu'aucun esprit sagace n'eût pu refusé à aucun moment de l'histoire humaine sous peine d'être aussitôt soupçonné d'appartenir à une mentalité archaïque ou primitive. Or si inquestionnable qu'elle nous paraisse à première vue, si profondément enfouie dans nos habitudes mentales qu'elle dût être, l'assimilation rigide que dresse l'éthique kantienne entre la morale et la liberté devra ici se voir ramenée, pour le bien de notre étude, au statut de *croissance*, et plus encore, au statut de *croissance historiquement datée*⁴². Si nous voulons en effet nous prémunir contre la tentation anachronique qui consisterait à réduire le différent à du même, l'altérité à du propre, l'hétérogène à de l'homogène – stratégie psychologique commode qui comporte l'avantage suspect de nous rassurer à l'idée que nos valeurs flottent en quelque sorte au-dessus de nous comme autant d'invariants civilisationnels dont la vérité serait universelle –, nous devons faire ici le postulat de la nature contingente et par le fait même non nécessaire de telles valeurs, quitte à ce qu'une telle relativisation historique ait pour effet de jeter le kantien qui sommeille en chacun de nous dans un douloureux état d'inconfort.

⁴² Sur le rapport de dépendance insécable établi par Kant entre morale et liberté, cf. E. KANT (2000), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin, p. 114 : « Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre ; ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être bon ni mauvais *moralement* » ; voir également E. KANT (1989), *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, p. 138 ; E. KANT (2006), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, p. 456.

C'est ainsi que tout le présent chapitre s'inscrira plus largement sous le patronage de la psychologie historique d'Ignace Meyerson, telle qu'elle a également trouvé des prolongements féconds dans les travaux de Jean-Pierre Vernant (notamment dans sa tentative d'« une histoire psychologique de la volonté⁴³ »), de même que dans l'anthropologie historique de Louis Gernet, lequel sera pour nous d'un immense profit étant donné la signification *évolutive* des notions grecques de volontaire et d'involontaire que sa thèse de doctorat soutenue en 1917 sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce a permis admirablement de dégager. Si l'on devait résumer en quelques mots le geste théorique libérateur qu'a été celui de la perspective historique adoptée par Meyerson dans le domaine de la psychologie, on pourrait dire qu'il a d'abord consisté à rompre avec l'illusion de la fixité dans laquelle l'idée de « nature » humaine et surtout les représentations symboliques qui lui avaient donné sens jusqu'alors s'étaient longtemps trouvées enfermées. En temporalisant certaines fonctions de l'esprit humain que nous avons tendance à prendre pour absolument stables et impérissables, en cherchant pour ainsi dire à les soustraire au dogme de la permanence, Meyerson a contribué à dénaturer l'idée de nature humaine et à la réinsérer dans le flux mouvant du devenir et de l'histoire. Il a résulté de cet effort salutaire, comme l'explique Vernant, qu'il est à présent impossible pour tout esprit avisé de « continuer à poser, derrière les transformations des conduites et des œuvres humaines, un esprit immuable, des fonctions psychologiques permanentes, un sujet intérieur fixe. » On doit dès lors « reconnaître, ajoute-t-il, que l'Homme est au-dedans de lui-même le lieu d'une histoire » et que notre tâche est de faire notre possible pour la reconstituer⁴⁴.

§ 2 – Le concept moderne de volonté

Nous nous proposerons ici dans un premier temps de dégager brièvement la signification moderne du concept de volonté, de manière à en faire ressortir la spécificité,

⁴³ J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 70.

⁴⁴ J.-P. VERNANT (1987), « Préface », in I. Meyerson, *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, Puf, p. 7. Voir aussi J.-P. VERNANT (1989), « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Vol. 4, n° 2, p. 307 ; J.-P. VERNANT (1979), « Psychologie et histoire », in *Religions, histoires, raisons*, Paris, La Découverte, 10/18, p. 63-73. De même que I. MEYERSON (1987), « Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit », in *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, Puf, p. 56.

telle qu'elle s'est notamment faite jour dans les philosophies de Descartes et de Kant. Il nous est apparu à-propos d'effectuer un tel détour par les Modernes, dans la mesure où cela nous permettra ensuite (§ 3) de mieux apercevoir ce qui, en la matière, faisait exactement défaut à la pensée antique. Ce n'est en effet qu'une fois que nous aurons bien établi le sens du concept moderne de volonté que nous serons mieux à même de percevoir son absence chez Platon, et que nous pourrons du même souffle commencer à préciser les raisons philosophiques de cette absence, laquelle a surtout trait, comme nous le verrons, à la conception bipartite de l'action humaine qui dominait pratiquement sans partage chez les Grecs au moins jusqu'aux stoïciens⁴⁵. Après avoir explicité comment la compréhension essentiellement bipolaire de l'action qui prévalait chez Platon ne pouvait pas par définition laisser entrer de troisième terme *autonome*⁴⁶, nous pourrons ensuite nous attarder plus directement à la question de savoir ce qu'il pouvait bien entendre au juste lorsqu'il recourait aux notions de volontaire et d'involontaire. Pour ce faire, nous prendrons la peine de rappeler brièvement les grandes thèses de Gernet au sujet de l'émergence de ces notions dans les siècles qui précédèrent l'entrée en scène de Platon (§ 4), ce qui nous permettra de dégager dans la dernière partie de ce chapitre (§ 5), à partir d'une lecture attentive du livre IX des *Lois*, comment cette fois Platon a lui-même recueilli les distinctions du passé tout en contribuant à sa façon à les approfondir. La traversée de ces différentes étapes nous a semblé indispensable à une compréhension plus fine du paradoxe socratique tel que nous l'exposerons par la suite en détail dans les deux prochains chapitres.

Comment définir la volonté au sens moderne du terme ? Avant de répondre à cette question, il importe de dire que nous devons nécessairement ici procéder d'une manière schématique, au prix d'appauvrir quelque peu il est vrai l'extrême richesse des controverses et diverses entreprises de clarification qui ont marqué l'histoire philosophique de cette notion au cours des cinq derniers siècles. Nous ne prétendons cependant pas ceci dit à l'exhaustivité et notre seule visée, fort modeste au demeurant, est de dégager une sorte d'idéaltype du concept de volonté qui nous permettra ensuite, grâce au contraste qu'il fera

⁴⁵ Le statut de la volonté dans le stoïcisme fait toutefois débat. Voir A.-J. VOELKE (1973), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Puf, notamment p. 6-7.

⁴⁶ Nous verrons au chapitre III (§ 2) que le *thumos*, qui est défini au livre IV de la *République* comme une partie intermédiaire entre la partie désirante (*épithumia*) et la partie rationnelle (*logistikon*) de l'âme ne saurait en aucune façon être conçue comme une faculté autonome telle que la volonté.

surgir, de vérifier avec encore plus d'éclat cette thèse de Vernant selon laquelle « c'est tout le système conceptuel impliqué dans notre représentation du volontaire qui se trouve mis en cause dans le contexte grec⁴⁷. » En quoi donc la volonté au sens fort et moderne du terme consiste-t-elle ? Il est possible à notre avis de la définir en identifiant trois conditions générales sans lesquelles le concept de volonté paraît tout simplement perdre sa raison d'être. 1) La première renvoie à son statut de faculté, c'est-à-dire au fait que la volonté doit, ne fût-ce que pour prétendre à la dignité d'un concept philosophique, être comprise comme une force indépendante à la fois des désirs et de l'entendement, faute de quoi son rôle ou sa fonction devient tout à fait inintelligible. 2) La seconde renvoie à ce qu'on appelle en philosophie de l'action contemporaine la condition de contingence, ou encore la condition des possibilités alternatives, c'est-à-dire à la possibilité pour la volonté de s'orienter autrement qu'elle ne le fait (absence de nécessité), et ce à tout moment (la volonté a par là aussi partie liée avec le postulat du libre arbitre). 3) La troisième condition, qui est également intimement liée à la précédente, consiste dans ce qu'on appelle généralement la condition de source, à savoir le fait pour la volonté d'être sa propre origine, c'est-à-dire d'être cause d'elle-même (*causa sui*), sans être précédée par des déterminations extérieures qui gouverneraient malgré elle sa trajectoire.

Reprenons à présent chacune de ces conditions en tâchant d'en préciser le sens plus avant. L'idée que la volonté soit une instance irréductible, ni tout à fait assimilable à l'affectivité, ni tout à fait assimilable à l'entendement, n'a pas été abordée en premier sans raison, puisqu'elle est en un sens la condition sans laquelle il deviendrait tout bonnement superflu d'évoquer les deux autres. Il est en effet nécessaire que la volonté se soit d'abord vue assignée un espace propre dans l'âme humaine, un terrain avec des contours bien délimités, pour qu'il devienne sensé de lui attribuer des qualités comme les conditions de source et de contingence. Si la volonté n'était pas d'abord reconnue comme un pouvoir de son propre genre (*sui generis*), elle se réduirait à n'être qu'un nom vide servant à désigner autre chose qu'elle-même, que ce soit tantôt l'espace des désirs, tantôt l'espace de la raison, selon que les motifs de l'un ou de l'autre de ces espaces eussent fini par l'emporter dans la détermination d'une action quelconque. Or la volonté, pour avoir un sens, ne doit pas

⁴⁷ J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 47.

renvoyer à une source qui ne soit pas le fait de sa propre puissance, faute de quoi il pourrait certes toujours être adéquat de dire d'un homme qu'il « voulait » ceci ou cela (en fonction de tel désir ou de tel principe moral déduit de sa seule raison), mais non de dire que ce « vouloir », que cette impulsion vers tel ou tel objet, provenait d'une libre *faculté* indépendante comme « la » volonté (utilisée cette fois comme un substantif). Si en effet le fait de vouloir provient d'une autre source que de la volonté, d'une causalité extérieure à sa propre force, alors l'idée même de volonté devient superfétatoire et perd toute fonction susceptible de rendre pertinente sa conservation à titre de concept *consistant* pour décrire le déroulement des actions humaines (la volonté ne saurait en effet être une demi-faculté, elle n'admet pas de plus ou de moins ; sa logique interne la soumet à une disjonction exclusive : ou bien elle est, ou bien elle n'est pas). S'ajoute à cela que la volonté, qui est par ailleurs également comprise par les Modernes comme l'instance psychologique qui contient le libre arbitre, renvoie à ce que Paul Ricœur décrit (en référence à Kant) comme un « pouvoir de choisir entre l'obéissance à la loi et le désir empirique⁴⁸. » Remarquons simplement que la possession d'un tel pouvoir implique pour la volonté qu'elle se situe aussi bien à l'écart des impulsions sensibles qu'en marge des diktats formulés par la raison pratique, c'est-à-dire aussi bien en amont des inclinations égoïstes que des maximes universelles⁴⁹. D'où l'on voit que la volonté doit nécessairement être conçue comme une entité distincte, puisque son pouvoir de choix ne saurait se confondre avec les objets sur lesquels elle s'exerce ; la volonté est en somme cette faculté qui, ne participant ni des désirs ni de la raison, décide par elle-même du camp qu'elle soutient, c'est-à-dire surtout du plateau de la balance qu'elle fera pencher.

⁴⁸ P. RICŒUR (1994), « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, p. 20.

⁴⁹ Dans la *Critique de la raison pure*, Kant définit en effet la liberté comme « un pouvoir de se déterminer [soi]-même indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles. » E. KANT (2006), *op. cit.*, p. 438. Il précisera plus tard le statut de cette indépendance : « l'arbitre humain est tel qu'il est certes *affecté* par des impulsions, mais sans être déterminé par elles. » E. KANT (1994), *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, p. 162. De la même façon, la volonté ne peut pas être entièrement sous le joug de la raison, sous peine d'être dépossédée de l'indépendance qui est garante de sa liberté. La volonté doit conserver en tout temps la possibilité de se retourner contre l'intelligence. Comme l'écrivait déjà en ce sens saint Bernard de Clairvaux, plusieurs siècles avant Kant : « la raison détruirait la volonté si elle pouvait lui imposer quelque nécessité que ce fût et l'empêchait de se porter au mal par le libre arbitre, de donner son consentement à l'appétit ou à l'esprit mauvais [...]. » St. B. DE CLAIRVAUX (1945), « De la grâce et du libre arbitre », in *Œuvres choisies*, t. I, trad. M.-M. Davy, Paris, Aubier, § 4.

Le second attribut de la volonté entendue au sens moderne que nous avons évoqué découle directement du premier. Considérée plus spécifiquement sous l'angle de la condition de contingence, la volonté est une faculté dans laquelle réside un nécessaire pouvoir de choix, que l'on appelle aussi pouvoir des contraires ou pouvoir des opposés (*potestas ad opposita*). Ce pouvoir renvoie à la possibilité toujours ouverte pour la volonté d'opter pour l'une ou pour l'autre des branches de l'alternative qui se présente à elle ; c'est grâce à l'existence de la volonté, comme l'écrit Bossuet, qu'« il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir, et en la liberté de notre choix, que nous puissions ou les choisir ou ne les choisir pas⁵⁰. » Cette liberté de la volonté trouve également un écho chez Kant lorsqu'il parle d'une « faculté de faire ou de ne pas faire à son gré⁵¹. » Mais c'est sans aucun doute Descartes qui en a fourni la définition la plus canonique, dans la quatrième de ses célèbres *Méditations métaphysiques*, où il écrit que le pouvoir de la volonté consiste « en ce que nous pouvons ou faire une chose ou ne pas faire cette chose (c'est-à-dire l'affirmer ou la nier, la rechercher ou la fuir), ou plutôt en cela seulement que nous nous portons à ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous y sentons pas déterminés par aucune force extérieure [autre que la volonté elle-même]⁵². » Il est tout à fait intéressant de remarquer au passage que cette liberté de la volonté, que l'on associe communément à la liberté d'indifférence, et qui comme nous le verrons n'a pas même été envisagée ou entrevue par Platon, a été posée par Descartes comme une évidence incontestable que l'homme expérimente à tout instant, et qui de ce fait pouvait être admise aux côtés du *cogito* au rang des notions les plus communes⁵³. Or une telle assimilation de la volonté libre à un fait d'expérience donne à penser que l'« expérience » que nous faisons de nous-mêmes se trouve elle-même médiée par des croyances et des représentations historiquement produites, et que dès lors la vie psychologique intime de l'individu ne forme pas un « donné » que les hommes de tout temps « expérimenteraient » de la même façon et à partir des mêmes schèmes d'interprétation, mais qu'elle est au contraire une sorte de bouillonnement labile et difficilement objectivable qui peut, à la lumière de facteurs qui lui

⁵⁰ BOSSUET (2006), *Traité du libre arbitre*, Paris, Manucius, chap. I, p. 30.

⁵¹ E. KANT (1994), *op. cit.*, p. 161.

⁵² R. DESCARTES (1990), *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Le livre de poche, p. 157.

⁵³ R. DESCARTES (1953), « Les Principes de la Philosophie », in *Œuvres et lettres*, Paris Gallimard, Pléiade, § 39.

sont en grande partie étrangers, recevoir au cours de l'histoire des significations diverses et même incompatibles⁵⁴.

Il convient d'insister à présent sur la troisième condition du concept moderne de volonté, à savoir la condition de source, laquelle s'inscrit non seulement en continuité avec les précédentes, mais forme aussi avec elles un tout indissociable. La dimension qu'il importe ici de bien circonscrire renvoie au statut obligatoirement *inaugural* de la volonté, c'est-à-dire à son aspect *originnaire* d'un point de vue causal. La volonté, pour être cohérente logiquement, doit en effet se déployer sur le modèle du *fiat* divin, à l'instar d'une puissance créatrice *ex nihilo*, dont l'énergie *interne* seule doit être suffisante pour lui permettre d'engendrer des actions hors d'elle-même (la volonté ne doit pas, en d'autres termes, être mise en mouvement par autre chose que ses seuls ressorts intérieurs). Il n'est d'ailleurs pas anodin à cet égard que Descartes ait lui-même présenté la volonté comme la trace déposée en l'homme où se reflète constamment l'image de son Créateur, Dieu étant par définition le symbole d'une volonté sans limites⁵⁵. Mais là n'est pas l'essentiel et c'est certainement Kant qui sur ce plan témoigne le mieux du mouvement d'abstraction continu

⁵⁴ Nous nous en voudrions de ne pas préciser ici que la question de la liberté d'indifférence demeure malgré tout très problématique chez Descartes. Il faut rappeler à ce propos que Descartes la considère dans les *Méditations* comme « le plus bas degré de liberté » (R. DESCARTES (1990), *op. cit.*, p. 159) (le plus haut degré de liberté renvoyant chez lui à l'assentiment spontané que l'homme accorde au bien). Il se trouve en effet que le passage précité de la quatrième méditation cartésienne a été surtout interprété à l'époque comme une *critique* du concept de liberté tel qu'il se trouvait promu par les jésuites actifs dans la Contre-réforme, au premier rang desquels avait figuré le semi-pélagien espagnol Luis de Molina, et qui s'opposaient alors avec vigueur à la position de Luther sur le serf arbitre. Dans une lettre fameuse adressée à Mesland datée du 9 février 1645, Descartes a toutefois semblé prêt à faire une concession aux théologiens qui le pressaient de s'expliquer et il admit « une faculté *positive* de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier » (nous soulignons, R. DESCARTES (1953), « Lettres choisies », in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 1177). Plusieurs voient cependant dans ce passage une concession ironique et pour ainsi dire forcée faite par Descartes à la faveur de ceux qui le suspectaient alors de compromission avec le jansénisme, au moment où, rappelons-le, une véritable crise théologico-politique faisait rage autour de la publication de l'*Augustinus* de Cornelius Jansen. Voir à ce sujet C. TROTTMANN (2003), *La volonté. Faiblesse ou force. De Platon à Descartes par les chemins de traverse*, Paris, Ellipses, p. 116, de même que, à propos de la proximité de Descartes avec le jansénisme eu égard à la liberté, É. GILSON (1982), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, p. 375. Il faut savoir par ailleurs que Descartes s'est toujours rallié sur le fond au paradoxe socratique du mal involontaire, en considérant notamment que le péché trouvait sa source dans l'erreur (R. DESCARTES (1990), p. 161) et que puisque personne ne saurait vouloir expressément se méprendre (R. DESCARTES (1953), « Les Principes... », § 42), il s'ensuit que tous les hommes qui pèchent le font nécessairement par ignorance (*omnis peccans est ignorans*) (R. DESCARTES (1953), « Lettres... », Lettre à Mesland du 2 mai 1644, p. 1166).

⁵⁵ R. DESCARTES (1990), *op. cit.*, p. 157.

qui affectera le concept de volonté depuis sa formulation charnière chez saint Augustin⁵⁶. L'œuvre de Kant, à ce titre, a sans aucun doute une valeur paradigmatique dans l'histoire du concept qui nous intéresse, en ce qu'elle pousse pour ainsi dire jusqu'à leur incandescence les présupposés jusqu'alors implicites du concept de volonté, tout en s'attachant à mettre ce dernier à l'abri du principe de raison suffisante (*nihil sine ratio*) qui se trouve comme on sait au fondement de l'entreprise scientifique moderne d'intellection de la nature. Nous ne pouvons malheureusement pas ici entrer dans le détail de l'argumentation kantienne, mais contentons-nous de dire que Kant se trouve confronté à l'impossibilité pour la raison de réconcilier la liberté de la volonté humaine d'une part (qui ne doit découler d'aucune cause antérieure), et la causalité qui régit le monde naturel d'autre part (où rien n'arrive sans cause)⁵⁷. Or la solution kantienne consiste ni plus ni moins à soustraire l'homme de la nature, en le faisant appartenir pour une part à un autre niveau de réalité (nouménal), qui quoique reconnu comme non empiriquement connaissable, permet au moins à titre de postulat de sauvegarder à la fois les conditions de la science (le statut causal des phénomènes naturels) et les conditions de la morale et du droit (le statut nouménal de la liberté humaine étant ce qui rend possible l'imputabilité). Kant, eût dit Spinoza, s'est trouvé ainsi contraint de faire de l'homme « un empire dans un empire⁵⁸ », en vue de sauver un concept à haute teneur spéculative qui sans cette opération aurait couru le risque de se voir rabaisser au rang d'épiphénomène vide de sens. Puisque la volonté libre, selon Kant, réside en effet dans le fait de pouvoir commencer *absolument* de soi-même une série d'évènements⁵⁹, il va de soi que la seule façon de maintenir cette spontanéité totale de la volonté était de faire de l'humanité le lieu d'apparition d'une causalité libre fonctionnant pour ainsi dire *en parallèle* de la causalité naturelle, ce qui est une thèse, on en conviendra, pour le moins hardie⁶⁰.

⁵⁶ Nous reviendrons brièvement dans notre conclusion sur le statut accordé par saint Augustin au concept de volonté.

⁵⁷ C'est là grossièrement résumé le contenu de la troisième antinomie de la raison pure, telle qu'elle se trouve formulée dans la dialectique transcendantale de la première *Critique*. E. KANT (2006), *op. cit.*, p. 442-447.

⁵⁸ B. SPINOZA (2007), *Éthique*, trad. R. Misrahi, Paris, Éditions de l'éclat, III^e partie, préface, p. 155.

⁵⁹ E. KANT (2006), *op. cit.*, p. 444.

⁶⁰ Soulignons, en anticipant quelque peu sur notre propos, qu'une telle opération eût été absolument impensable pour un Grec. Même dans l'épicurisme, où la question de l'incompatibilité entre la liberté humaine et le nécessitarisme (démocritéen) apparaît semble-t-il pour la première fois, encore que d'une façon embryonnaire, la solution ne consiste aucunement à postuler l'existence d'un ordre supranaturel qui rendrait

En guise de récapitulation, on peut donc dire que la volonté au sens moderne consiste en une faculté active de se déterminer soi-même, c'est-à-dire en un pouvoir qui serait à même de se tenir jusqu'au dernier moment à la fois au-dessus des motifs sensibles ou rationnels qui l'inclinent – mais ne le déterminent pas – à agir de telle ou telle manière, et qui permettrait par conséquent au sujet de conduire son action – par exemple de la poursuivre ou de la tourner d'un autre côté – par le seul concours de cette volonté, et cela, insistons-y, indépendamment de la pression exercée sur elle par toute autre forme de causalité, fût-elle intérieure au sujet lui-même (passions, désirs, valeurs morales, etc.)⁶¹. Pour prendre l'exacte mesure de ce qu'il y a de proprement extraordinaire dans une telle notion, il paraît opportun de prendre le détour d'un exemple. Il suffit pour ce faire d'imaginer un homme qui aurait perpétré un meurtre et de tâcher de lui attribuer rétrospectivement la possession d'un tel pouvoir d'autodétermination. Si l'on reprend les différentes conditions énoncées précédemment, cela revient non seulement à dire qu'à l'instant précis qui précédait son crime il aurait pu suspendre son geste et s'empêcher de le commettre, mais, beaucoup plus profondément encore, que cette abstention même aurait pu se produire sans que la moindre circonstance entourant cet acte eût changé le moins du monde et sans que le jeune homme eût connu en son for intérieur la moindre variation déterminante, le moindre changement brusque et inusité dans la hiérarchie de ses motivations (ou dans son degré de haine par exemple), qui fit que sa retenue soudaine eût pu paraître attribuable à autre chose qu'à sa seule volonté⁶². On comprend dès lors que si cet homme a bel et bien commis son crime, ce ne peut être en dernière instance qu'en raison du libre usage de sa volonté, force autonome dans laquelle il lui était toujours loisible de puiser à son gré afin de dire non – même *in extremis* – à l'action qu'il s'apprêtait

possible le pur surgissement d'une causalité libre, mais bien à élaborer une argumentation qui, aussi extravagante qu'elle puisse être, reste néanmoins immanente au monde physique. Nous pensons bien sûr ici à la théorie du *clinamen* développée par Lucrèce au livre II du *De rerum natura*. Cf. LUCRÈCE (1995), *La nature des choses*, trad. C. Labre, Paris, Arléa, p. 69-71. À propos du fait qu'Épicure aurait été le premier philosophe à entrevoir « le caractère philosophiquement central de ce que nous connaissons sous le nom de la “question du libre arbitre” », on se reportera au commentaire de A. A. LONG et D. N. SEDLEY (2001), *Les philosophies hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, p. 221.

⁶¹ Nous nous inspirons dans une large mesure de la définition proposée par Vernant. Cf. J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 50.

⁶² A. Vergez utilise également un exemple similaire pour illustrer ce que le concept de libre arbitre a de proprement prodigieux, malgré le fait qu'il soit passé dans l'usage et que l'on ait ainsi tendance à oublier la dimension spectaculaire des assertions philosophiques qui lui sont sous-jacentes. Cf. A. VERGEZ (1969), *Faute et liberté*, Paris, Les Belles Lettres, p. 13.

pourtant à faire sienne. Car ce crime, pour reprendre le point de vue exprimé par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*, « il aurait dû ne pas l’accomplir qu’elles qu’aient été les circonstances temporelles et les connexions dans lesquelles il a pu se trouver ; car aucune cause du monde ne fera qu’il cesse d’être un être agissant librement⁶³. » Voilà en somme ce qu’implique le concept moderne de volonté lorsque nous assumons, comme Kant, de le pousser jusqu’à ses plus extrêmes conséquences : un refus catégorique de concéder toute emprise véritable au contexte, au caractère, aux déterminations sociales et à la condition psychologique en général de celui qui commet le « mal. »

§ 3 – L’absence du concept moderne de volonté chez Platon

La thèse selon laquelle les Grecs n’auraient pas conçu un tel concept de volonté n’est sans doute pas étrangère au statut qu’occupait plus largement chez eux la notion de liberté. Il est devenu à cet égard courant depuis Hegel et ses fameuses *Leçons sur l’histoire de la philosophie* de soutenir que la pensée antique n’a pas su hisser le concept de liberté, borné qu’il était à l’origine à ses seules dimensions sociales et politiques, à une réflexion authentiquement spéculative sur ses dimensions psychologiques et métaphysiques. « Chez les Grecs, écrit Hegel, s’est d’abord levée la conscience de la liberté, c’est pourquoi ils furent libres, mais eux, aussi bien que les Romains, savaient seulement que quelques-uns sont libres, non l’homme en tant que tel. Cela, Platon même et Aristote ne le savaient pas⁶⁴. » Nous laisserons ici de côté la question des Romains ; quant à ce verdict sur les Grecs, il n’est pas inutile de noter qu’il se trouvera également reconduit au XX^e siècle par des philosophes comme Martin Heidegger⁶⁵ et Hannah Arendt. Pour cette dernière par exemple, qui fait remonter l’apparition de la liberté du vouloir à saint Paul et saint Augustin, « il n’y a pas de préoccupation concernant la liberté dans toute l’histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu’à Plotin, le dernier philosophe

⁶³ Mous soulignons, E. KANT (2000), *op. cit.*, p. 110.

⁶⁴ G. W. F. HEGEL (1967), *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, p. 27-28. On retrouve aussi cette idée que la liberté se limitait chez les Grecs à une signification purement politique et sociale chez É. GILSON (1948), *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, p. 296.

⁶⁵ Voir M. HEIDEGGER (1987), *De l’essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, p. 31.

antique⁶⁶. » S'il ne s'agit certes pas pour nous ici de mesurer la justesse historique de telles assertions, d'autant que leur généralité et leur radicalité les rendent à double titre sujettes à caution, nous voudrions néanmoins tenter de rendre compte de ce qui, tout au moins dans le cas de Platon, laisse croire qu'elles ne sont pas tout à fait dépourvues de fondements.

On distingue généralement trois formes de liberté qui étaient largement reconnues et admises au temps de Platon. Il nous paraît à-propos de les rappeler brièvement, avant que nous portions notre attention sur la question plus spécifique de la liberté du vouloir : 1) d'un point de vue individuel, tout d'abord, la liberté renvoyait au fait de ne pas être esclave ; suivant cette première signification, on accordait volontiers le statut d'homme libre à celui qui n'était sous le joug d'aucun maître ; 2) d'un point de vue collectif, ensuite, la liberté renvoyait au fait – pour une cité – de ne pas être assujettie à une domination étrangère, c'est-à-dire au fait d'être autonome sur le plan politique et de ne dépendre d'aucune loi qui ne soit fixée par elle-même (état de subordination à l'autre en quoi consiste précisément, suivant l'étymologie, l'hétéronomie) ; 3) enfin, sur les plans cette fois aussi bien individuel que collectif, la liberté pouvait qualifier chez les Grecs l'état de celui ou de ceux qui ne faisaient pas les frais d'un pouvoir politique illégitime, tel que celui exercé par un régime tyrannique⁶⁷. Sur ces différents sens, de nature essentiellement politique, accordés à la notion de liberté à l'époque de Platon, on ne trouve guère de thèses discordantes ou hétérodoxes. Tous s'entendent parmi les hellénistes et aucun ne conteste sur le fond la fidélité de ces diverses significations eu égard à l'esprit du monde grec. Là où la question fait débat, cependant, c'est concernant les autres sens qu'il est possible de prêter à la notion de liberté (*eleutheria*), telle que cette dernière se fait jour notamment dans l'œuvre de Platon. Il n'est pas nécessaire ici que nous nous avancions dans ce débat, ni

⁶⁶ H. ARENDT (1972), « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, trad. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard, p. 189. Arendt réitère également la même position dans le deuxième tome de *La vie de l'esprit*. Voir H. ARENDT (2013), *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, Puf, p. 296. On retrouve d'ailleurs régulièrement chez d'autres auteurs la même thèse reformulée dans des mots différents. Encore tout récemment : « c'est seulement dans le champ civilisationnel ouvert par l'hypothèse du monothéisme qu'un tel concept abstrait et absolu de la liberté comme pure volonté a pu voir le jour. » M. FREITAG (2011), *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, p. 12.

⁶⁷ Nous sommes redevable ici à E. LÉVY (2003), « Platon et la liberté », in *Ktèma*, n° 28, p. 34. De même qu'à J. DE ROMILLY (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois, p. 110-111.

d'ailleurs que nous en exposons les grandes lignes⁶⁸ ; ce qui compte pour notre propos, c'est que nous nous assurons que ne figure pas parmi ces significations alternatives quelque notion qui s'apparenterait de près ou de loin au niveau d'abstraction spéculative qui sous-tend le concept moderne de volonté tel que nous l'avons identifié précédemment, et qui seul rend possible l'élaboration d'une idée telle que celle, d'origine chrétienne, de la « liberté pour le mal. » Car ce n'est finalement que lorsque le concept de liberté se verra doté d'une authentique portée métaphysique qu'il en viendra à requérir logiquement la localisation de son principe dans une volonté autonome, volonté autonome dont dépend à son tour selon nous l'hypothèse du mal moral, suivant laquelle l'homme peut *librement* consentir à l'accomplissement du mal *en tant que* mal, et cela même lorsqu'il va *consciemment* à l'encontre des lumières de son intelligence⁶⁹.

Or il se trouve que sur la question en particulier de savoir si Platon a reconnu quelque chose comme une faculté volitive indépendante qui permettrait que l'on évoque à son sujet la reconnaissance d'une liberté métaphysique *stricto sensu*, un détour par les commentateurs suffit à confirmer ce que la seule lecture de Platon suffisait déjà amplement à attester, à savoir que cette dimension n'apparaît nulle part dans son horizon philosophique et conceptuel⁷⁰. Outre en effet les nombreux commentateurs récents qui déniaient sans hésitation la présence chez Platon – et même dans la philosophie grecque classique en

⁶⁸ R. Müller a consacré une étude érudite à la question de l'*eleutheria* chez Platon. Le lecteur s'y rapportera avec grand profit : R. MULLER (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin.

⁶⁹ S'il n'y pas le moindre sens à poser la question du mal moral dans le cadre de philosophies comme celles de Hobbes, Spinoza ou Nietzsche, pour ne nommer qu'eux, il semble que ce soit d'abord parce que ces philosophies ne reconnaissent à la notion de volonté libre aucune consistance, si ce n'est celle d'une illusion, ce qui a pour effet de dissoudre *a priori* l'hypothèse qui fonde la question même du mal moral. Il ne paraît pas outrancier de soutenir en ce sens que si le postulat d'une volonté libre n'est pas une condition *suffisante* pour admettre la possibilité du mal moral (en témoigne par exemple le cas de Descartes qui admet le concept de volonté sans pour autant admettre la possibilité du mal moral), tout indique qu'elle en constitue néanmoins une condition minimale et *nécessaire*.

⁷⁰ Il en irait d'ailleurs de même pour Aristote, chez qui, selon Jolif et Gauthier, « *la volonté n'existe pas.* » R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 218. Ces derniers ajoutent que la théorie de l'action d'Aristote est même, lorsqu'on y regarde de près, « la négation » du concept de libre arbitre tel que nous le concevons généralement. *Ibid.*, p. 219. Les analyses de J.-P. Vernant et d'A. Merker vont dans le même sens. Voir J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, en particulier p. 51-52, 61-62 et A. MERKER (2011), *op. cit.*, spécialement p. 62 et 355-356 où elle critique au passage Jolif et Gauthier pour n'être pas allés assez loin, en prêtant malgré tout à Aristote une vague croyance dans une forme embryonnaire et non problématisée de libre arbitre (qui serait chez lui auto-contradictoire). Inutile d'ajouter que cela n'enlève évidemment rien à la profondeur des analyses aristotéliennes au sujet des différentes modalités de l'action humaine, qui constituent certainement la tentative la plus poussée à avoir été entreprise dans ce domaine dans toute la pensée grecque classique. J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 48-49.

général – d’une faculté volontaire capable d’intervenir dans la genèse d’une action à la façon d’une cause efficiente, ou encore d’une faculté spéciale dont disposerait le sujet pour court-circuiter *en amont* le jeu des causes qui se manifestent en lui⁷¹, il se trouve que même ceux qui s’évertuent tant bien que mal à retrouver les traits rassurants de nos propres concepts chez les Grecs sont amenés à reconnaître *in fine* l’évidence dérangeante de cette béance chez Platon. C’est le cas par exemple de A. Solignac, qui après s’être navré de l’opinion selon lui de plus en plus répandue voulant que l’idée de volonté n’existait pas chez les Grecs en vient néanmoins à la toute fin de son article, presque pour ainsi dire malgré lui, à renforcer la thèse qu’il souhaitait combattre en avouant qu’« il est vrai que [Platon et] les Grecs n’ont pas eu l’idée de concevoir la volonté comme une faculté spécifique de l’âme, au même plan que l’intellect ; sur ce point, ajoute Solignac avec dépit, leur réflexion reste inachevée⁷². » On trouve aussi le même aveu chez A. Jagu qui, malgré une tentative pour le moins cavalière de démontrer l’existence d’une liberté métaphysique chez Platon, admet dans sa conclusion que l’on ne saurait cependant surprendre au travail dans son œuvre l’idée d’un « mauvais vouloir conscient⁷³ », ce qui n’est pas peu dire. On voit en effet difficilement comment un mauvais vouloir *inconscient* pourrait être le signe d’un être libre, si la liberté consiste bien comme Jagu la définit lui-même comme un

⁷¹ L. ROBIN (1947), *La morale antique*, Paris, Puf, p. 151-152 ; H. DAUDIN (1950), *La liberté de la volonté*, Paris, Puf, p. 2 ; F. FARAGO (2002), *La Volonté*, Paris, Armand Collin, p. 19-20 ; A. DIHLE (1982), *op. cit.*, p. 32 ; J. DE ROMILLY (1989), *op. cit.*, p. 187-188 ; J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 59-60 ; J.-P. VERNANT (1979), « Morale, histoire et société », in *Religions, histoires, raisons*, Paris, La Découverte, 10/18, p. 81 ; M. DIXSAUT (2003), *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, p. 202 ; A. FOUILLÉE (1929), *La philosophie de Platon. II. Esthétique, Morale et Religion platoniciennes*, Paris, Librairie Hachette, p. 69 ; E. R. DODDS (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, p. 19 ; L. BRISSON (1974), *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, p. 451 ; voir également les autres auteurs cités ci-haut à la note 35. La liste n’est évidemment pas exhaustive.

⁷² A. SOLIGNAC (1994), « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », in *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Pierre Dumont*, Lille, Presses Universitaires de Lille, p. 101, 111. Cette idée d’un « inachèvement » de la pensée grecque trahit un biais téléologique manifeste. Un tel biais laisse entendre, non d’ailleurs sans certaines résonances hégéliennes, que l’histoire humaine serait en quelque sorte le lieu prédestiné de l’effectuation de la liberté. Or les regrets exprimés par Solignac témoignent surtout selon nous d’une crainte de nature essentiellement psychologique à l’idée de ne pas retrouver chez ceux qui sont pourtant considérés comme étant à l’origine de notre civilisation des croyances que notre culture, pour sa part, a érigé en absolus intangibles. Voir nos remarques au § 1 du présent chapitre. Nous reviendrons également sur cette question à la fin de notre étude (voir la conclusion).

⁷³ A. JAGU (1956), « La conception platonicienne de la liberté », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, p. 139.

« pouvoir de dire oui ou *non* à la vérité ou au bien⁷⁴ », c'est-à-dire dans la possibilité pour la volonté d'agir contre l'intelligence. Car si l'homme ne peut consciemment adresser, par la *seule* force de sa volonté, une fin de non-recevoir à la vérité ou au bien, sans que sa volonté n'ait été non plus subjuguée au passage par l'interférence d'une quelconque passion, alors la liberté au sens moderne et métaphysique du terme ne saurait se voir attribuer la moindre fonction, d'autant que, comme l'écrit encore Jagu, « si la volonté n'est pas distincte de l'intelligence, on ne pourra pas parler de liberté, au sens rigoureux du terme⁷⁵. » Or on comprend mal à quoi pourrait servir une volonté séparée de l'intelligence si elle ne se trouve pas en même temps pourvue d'une puissance de sédition minimale à son rencontre. Jagu, en somme, semble admettre à mots couverts ce qu'il eût préféré démentir. Parmi ceux qui cherchent à mettre au jour des significations alternatives (autres que strictement sociale et politique) au concept de liberté chez Platon, on peut aussi citer R. Muller, dont le travail est, il faut bien le dire, d'une rigueur et d'un raffinement sans commune mesure avec le caractère par moment simpliste des travaux – à leur décharge infiniment plus brefs – de Salignac et Jagu. Or il s'avère que Muller en vient lui aussi à reconnaître que s'il y a quelque sens à donner à l'idée d'autonomie individuelle chez Platon, « ce n'est sûrement pas celle de la volonté au sens “moderne” », en tant que faculté distincte de la partie rationnelle de l'âme et « principe original de détermination⁷⁶. »

Mais alors, devrait-on aussitôt ajouter, la mise au jour d'un tel consensus parmi les commentateurs ne nous dit rien sur les raisons susceptibles d'expliquer une telle absence, pas plus qu'elle ne nous révèle quoi que ce soit au sujet du schéma général d'interprétation de l'action humaine qui, aussi contrariant que cela puisse paraître pour un esprit moderne, a fait que les Anciens n'ont jugé *ni nécessaire ni éclairant* de recourir à cette faculté indépendante aujourd'hui si prisée qu'est la volonté libre⁷⁷. Outre qu'il y ait selon nous des

⁷⁴ Nous soulignons, *Ibid.*, p. 129.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁶ R. MULLER (1997), *op. cit.*, p. 94-95. Muller ajoute que « les conditions de détermination de soi ne laissent aucune place [chez Platon] à une faculté de ce genre » (*ibid.*, p. 95) et reconnaît, un peu plus loin, que « les interprètes qui refusent d'admettre une liberté *de la volonté* ont raison » (*ibid.*, p. 99). On ne trouve pas selon lui dans le corpus platonicien « l'arbitraire d'un pur vouloir, “indifférent” à l'affirmation ou à la négation, et qui se porterait sans raison d'un côté ou de l'autre » (*Loc. cit.*).

⁷⁷ Pour s'en convaincre, il suffit de lire un récent traité de droit criminel canadien, où la volonté libre est expressément présentée comme le fondement de la responsabilité pénale et le principe sans lequel le système

raisons *théologiques* profondes qui expliquent que le christianisme ait dû sécréter une notion aussi philosophiquement exorbitante que celle d'une volonté *causa sui* – raisons qui étaient tout à fait étrangères à Platon et que nous aborderons dans notre conclusion – nous pouvons au moins ici fournir une esquisse des raisons *psychologiques* qui ont permis à Platon de faire l'économie d'une telle notion. Nous ne présenterons à vrai dire ici que la raison principale, considérant que nos chapitres II et III seront de toute façon consacrés à l'exploration détaillée des différents schémas d'interprétation de l'action qui sont à l'œuvre chez Platon. Ce qui importe ici, c'est en effet d'identifier la structure générale sur laquelle viendront ensuite s'articuler, selon des configurations particulières, les différents schémas que nous exposerons dans les prochains chapitres. Or cette structure, qui explique au moins en partie l'inanité du concept de volonté, peut être caractérisée comme une structure bipartite ou bipolaire, en tant qu'elle présente toujours un rapport dynamique qui se joue entre *deux* pôles, sans qu'un troisième terme ne vienne jamais pour ainsi dire ajouter son « veto » de manière autonome⁷⁸. Une telle structure ne laisse dès lors aucun espace résiduel pour que quelque chose comme la volonté dispose d'un champ d'application qui lui soit propre, et qui permettrait ainsi à l'homme de se vivre comme un centre de décision purgée de toute détermination qui n'ait pas reçu préalablement l'estampille de sa libre volonté. Suivant cette compréhension rigoureusement bipartite de l'action humaine, le premier pôle est occupé par les émotions ou les passions, c'est-à-dire par la part d'irrationalité qui réside en chaque homme⁷⁹, tandis que l'autre pôle est occupé par la raison ou partie rationnelle de l'âme (*logistikón*)⁸⁰. Bien que cela puisse comme nous le verrons prendre des formes variables et complexes, sans parler du fait que le rapport qui se noue entre les deux pôles est loin d'être univoque dans l'œuvre de Platon (dans les premiers dialogues, nous verrons notamment que les passions ne reçoivent pas le statut d'une causalité *originnaire* dans la production des actes mauvais), on peut néanmoins retenir pour l'instant que cette structure bipartite *épouse* tout le champ des sources motivationnelles en cause dans la genèse des

pénal dans son ensemble menacerait ni plus ni moins de « se fractionner » et de « s'autodétruire. » Cf. H. PARENT (2003), *Traité de droit criminel. La culpabilité*, t. 1, Montréal, Thémis, p. 10.

⁷⁸ A. Dihle utilise lui-même le terme de « bipartition ». Voir A. DIHLE (1982), *op. cit.*, p. 54.

⁷⁹ Que cette part d'irrationalité soit diversement localisée dans le corpus platonicien, tantôt dans le corps, tantôt dans la partie mortelle de l'âme, n'importe pas pour l'instant, puisque c'est la structure générale bipartite que nous cherchons à dégager ici, et non ses expressions particulières.

⁸⁰ A. DIHLE (1982), *op. cit.*, p. 32.

actions humaines chez Platon, et que ce n'est finalement que le curseur qui se déplace d'un dialogue à l'autre, selon qu'il soit plutôt situé du côté de l'intellect (lequel peut être ignorant ou savant) ou plutôt situé du côté des désirs sensibles, des passions, des dérèglements du corps, etc. Dans cette perspective, tout porte à croire qu'un schéma tripartite tel que l'implique la croyance dans une faculté comme la volonté n'eût pas du tout paru plus satisfaisant d'un point de vue descriptif pour un Grec ; Platon y aurait sans doute vu une complication inutile, si ce n'est une vaine dérogation à un principe rudimentaire de parcimonie conceptuelle. Là où on ne voit que deux pôles, quel sens y aurait-il en effet à en introduire un troisième totalement superflu ? Comme l'explique A. Dihle dans *The Theory of Will in Classical Antiquity*, la volition, c'est-à-dire le phénomène du vouloir en général, n'est toujours dans la structure bipartite qu'une *conséquence* d'impulsions intellectuelles ou passionnelles, et il ne saurait y avoir d'explications psychologiques alternatives⁸¹. Il s'ensuit que faire de la volonté, comme Kant, le point de référence pour évaluer la moralité des actions humaines eût probablement passé aux yeux de Platon sinon comme un renversement du bon sens, au moins comme une opération intellectuelle passablement retorse consistant à transformer ce qui n'est toujours qu'un résultat (le vouloir) en un mystérieux point de départ (la volonté), ce qui est une curieuse façon de prendre l'effet pour la cause⁸². En somme, à la question de savoir s'il existe quelque chose chez Platon comme une faculté permettant de se rallier indifféremment à des impulsions sensibles ou à des mobiles de nature rationnelle, la réponse d'O'Brien nous semble pouvoir utilement conclure cette partie : « Nowhere does Plato suggest that this kind of choice is ever possible⁸³. »

⁸¹ *Ibid.*, p. 53-54.

⁸² Sur ce point, nous nous rallions volontiers à l'opinion du philosophe oxfordien Gilbert Ryle, qui était par ailleurs un très grand lecteur de Platon : « Si Platon et Aristote n'ont jamais mentionné les volitions [à savoir des actes de pure volonté] dans leurs discussions fréquentes et élaborées sur la nature de l'âme et les mobiles de la conduite humaine, ce n'est pas, de leur part, coupable négligence d'un important ingrédient de la vie quotidienne. Les circonstances historiques ne leur ont pas permis de prendre connaissance d'une hypothèse spéciale dont l'acception repose, non pas sur la découverte, mais sur le postulat de poussées fantomatiques. » G. RYLE (2005), *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot/Rivages, p. 145.

⁸³ M. J. O'BRIEN (1958), *op. cit.*, p. 465.

§ 4 – Un détour par l’anthropologie historique

Un lecteur qui ne serait pas familier avec la pensée antique pourrait à bon droit se demander à ce stade de notre propos comment nous en viendrons à dégager le sens général qu’empruntent les notions de volontaire et d’involontaire chez Platon alors que nous venons pourtant d’établir l’absence du concept de volonté chez ce même auteur. Or c’est précisément ce rapport d’inférence que les Modernes établissent presque machinalement entre le volontaire et la volonté que notre travail vise à mettre en cause, et dont il nous faut, en dépit de nos intuitions spontanées, chercher à questionner le caractère d’évidence. Il n’existe en effet aucune relation d’identité stricte entre le volontaire et la volonté ; ces deux notions renvoient à des niveaux de description qui ne sont liées par aucun rapport d’implication mutuelle nécessaire, et le domaine de l’action volontaire peut en conséquence très bien se comprendre *sans la moindre référence* à ce que les Modernes attribuent au concours occulte d’une volonté autonome. En d’autres termes, ce n’est pas parce que le concept de volonté n’existe pas chez Platon que toute possibilité de différenciation entre les actions des hommes s’évanouit, ou que l’intégralité des actes humains basculent aussitôt dans la catégorie homogène de l’involontaire, laquelle formerait alors une sorte de masse indistincte où il serait vain de chercher à opérer la moindre discrimination signifiante. Avant toutefois de préciser la nature exacte des distinctions que Platon persiste à reconnaître entre les actes accomplis volontairement et ceux qui appartiennent plutôt au registre de l’involontaire, nous croyons qu’un bref détour par l’anthropologie historique de Louis Gernet nous permettra de mieux comprendre d’où viennent les distinctions que Platon ne fait après tout – pour l’essentiel – que recueillir à même la culture juridique grecque classique où sa pensée à la fois s’enracine et s’élabore.

S’il est une chose que les recherches de Louis Gernet ont d’abord permis de mettre en lumière, c’est le fait que l’opposition sémantique qui en vint à séparer le volontaire (*hêkon*) et l’involontaire (*akôn*) dans le monde antique a tout sauf surgi à la manière d’un pur décret de la raison raisonnante. Il serait en effet pour le moins naïf et caricatural de penser qu’une telle différenciation émergea à la surface du monde grâce à un mystérieux éclair de l’intelligence, ou encore comme une création intellectuelle *ex nihilo* qui serait

apparue soudainement dans la tête d'un législateur isolé et génial⁸⁴. Gernet nous apprend au contraire que la distinction entre le volontaire et l'involontaire, loin à l'origine de procéder d'un geste conscient de clarification conceptuelle, fut plutôt l'aboutissement d'une lente évolution qui bouleversa d'abord les catégories de la pensée religieuse, et cela sous l'impulsion d'une complexification sociale de plus en plus poussée qui occasionna un déplacement dans les lignes qui différençaient jusqu'alors, au sein des actes humains, les domaines du répréhensible et de l'excusable⁸⁵. Or ce sont justement sur ces lignes mouvantes que les notions de volontaire et d'involontaire en viendront progressivement à se superposer et même, peu à peu, à se cristalliser avec le fait de leur institutionnalisation dans la législation pénale à partir de la fin du VII^e siècle. Il paraît utile ici de rappeler brièvement les principales étapes de ce processus.

Le juriste J. W Jones a tout à fait raison lorsqu'il soutient que les Grecs se sont longtemps montrés incapables « to delve into men's mental states for the purpose of distinguishing different degrees of guilt⁸⁶. » Cette incapacité tenait principalement à des croyances de nature religieuse qui conféraient aux différentes fautes commises une signification strictement objective. Tel homicide accidentel par exemple n'invitait pas du tout les Grecs à recourir à une patiente analyse psychologique afin de déterminer le degré précis de responsabilité *subjective* de l'agent fautif, mais apparaissait d'emblée comme une souillure qui devait être jugulée au plus vite. La notion religieuse de délit objectif n'accordait ainsi aucune place à l'intériorité de l'individu coupable, c'est-à-dire à la nature intentionnelle ou non de son acte. Dès lors que du sang avait été versé, la culpabilité ou l'innocence du meurtrier n'avait plus d'importance, c'est la souillure qui devait d'abord et avant tout être lavée, purifiée, faute de quoi elle menaçait ni plus ni moins de rejaillir, par une sorte de contagion maléfique, sur tous les membres d'une lignée, si ce n'est même d'une cité ou d'un territoire tout entier⁸⁷. Paul Ricœur a consacré des pages très profondes

⁸⁴ G. GLOTZ (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, A. Fontemeing, p. 302 : « Évidemment, il ne s'est pas trouvé là un homme qui, seul, par un coup de génie et un miracle de moralité, ait fait surgir de sa conscience un principe aussi bienfaisant. »

⁸⁵ L. GERNET (2001), *op. cit.*, p. 311, 341. Selon Gernet, « le travail d'organisation de la pensée juridique et morale n'était qu'en apparence, et du dehors, logique. » *Ibid.*, p. 382.

⁸⁶ J. W JONES (1956), *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, Clarendon Press, p. 261.

⁸⁷ Au sujet de la faute objective, voir les remarques de J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 55 et de R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 171. Il revient également à Marcel Mauss d'avoir bien montré

au thème de la souillure dans sa thèse de doctorat, plus particulièrement dans la partie qu'il consacre à la symbolique du mal, où il écrit avec justesse que le registre de la souillure témoigne d'« un stade où le mal et la malheur n'ont pas été dissociés, où l'ordre éthique du mal faire n'est pas discerné de l'ordre cosmobiologique du mal-être », comme si les crimes de sang, même involontaires, étaient alors à strictement parler du même ordre que n'importe quelle souffrance, qu'une maladie, ou même encore qu'un échec quelconque⁸⁸.

Nous ne pouvons malheureusement pas ici nous pencher dans le détail sur ce qui a pu conduire les Grecs à s'affranchir graduellement de cette conception religieuse de la faute. La thèse de Gernet mérite toutefois que nous en résumions les grandes lignes, d'autant que c'est ce processus qui mènera *in fine* à l'émergence des distinctions rudimentaires dont nous héritons encore aujourd'hui. Le travail réalisé par Gernet au sujet des notions de volontaire et d'involontaire nous paraît d'ailleurs digne de recevoir le titre de travail généalogique – au sens fort que Nietzsche donna à ce terme⁸⁹ – en ce qu'il consiste à déconstruire l'image d'une raison fondatrice et virginale en la renvoyant à ses soubassements irrationnels, nécessairement plus inavouables et moins glorieux, de manière à montrer que dans l'évolution des représentations morales et pénales notamment, la raison n'intervient souvent qu'après coup pour prêter son langage à des « décisions » qui avaient déjà été prises, de façon souterraine, au niveau des sentiments⁹⁰. C'est ainsi par exemple que le couple notionnel du volontaire et de l'involontaire aurait d'abord selon Gernet répondu à une nécessité de la cité naissante, laquelle cherchait à tempérer les luttes fratricides qui poussaient les familles à se décimer entre elles, selon une logique de la

comment le clan primitif (*genos*) se concevait comme un corps unique, comme s'il se fut agi d'une seule et même chair, ce qui explique que toute mort était pour lui le signe funeste et « mystique » d'une déliquescence globale qu'il fallait s'atteler à conjurer sans délai. M. MAUSS (1896), « La religion et les origines du droit pénal », *in Revue de l'histoire des religions*, XXXV, p. 40 et s. Voir la note qu'y consacre L. GERNET (2001), *op. cit.*, p. 366, note 1.

⁸⁸ P. RICŒUR (2009), *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Seuil, p. 230.

⁸⁹ Cf. F. NIETZSCHE (1966), *La généalogie de la morale*, trad. J. Gratien et I. Hildenbrand, Paris, Gallimard, § 6 : « Nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification [...] »

⁹⁰ L. GERNET (2001), *op. cit.*, p. 383. Gernet va jusqu'à soutenir avec force, sur un ton presque nietzschéen, que « la responsabilité n'existe pas en soi ; elle existe en fonction du sentiment qui l'affirme, la nie ou la limite. » *Ibid.*, p. 368.

surenchère propre au système de la vengeance privée qui prévalait alors⁹¹. Ces notions, ceci dit, n'apparurent pas d'emblée comme des jugements « objectifs » portant sur les conditions psychologiques de la responsabilité ; elles vinrent plutôt faire leur nid à l'intérieur de certains jugements de valeur préexistants, c'est-à-dire qu'elles se modelèrent sur le sentiment collectif dominant entretenu à l'égard de tel ou tel type de faute, perçu comme plus ou moins excusable ou plus ou moins blâmable socialement. Citons à cet égard les explications lumineuses de Gernet :

« Qui offense le plus fort ce sentiment [collectif] provoque la réaction la plus forte aussi de la cité [c'est-à-dire le châtement le plus sévère], et le terme *hekôn* [volontaire] signifie cette réaction, la rend sensible aux consciences qu'il rallie. Que le sentiment collectif soit offensé plus faiblement, par un meurtre plus ou moins imprévu et donc, en quelque sorte, accidentel, – la cité limitera, contiendra le ressentiment de la famille de la victime, suggérera la grâce du “meurtrier” : émotion complexe qui fixe le terme *akousios phonos* [homicide involontaire]⁹². »

Cela signifie que les notions de volontaire et d'involontaire n'étaient pour l'essentiel à l'origine que les doublets du répréhensible et du pardonnable, termes que la cité appliquait aux actes criminels en prenant appui sur l'état « sentimental » de la société où ils s'étaient produits⁹³. Ainsi en allait-il par exemple des cas d'adultère pris en flagrant délit, où les meurtriers étaient considérés comme étant plus ou moins irresponsables de leurs gestes *parce que* précisément ceux-ci paraissaient plus ou moins excusables au regard de la sensibilité commune. De tels scénarios attisaient en effet naturellement la sympathie du groupe qui se reconnaissait dans la réaction assassine du meurtrier, et avait de ce fait tendance à l'absoudre comme s'il se fut agi de l'auteur accidentel, et donc involontaire, d'une mort violente⁹⁴. Cet exemple montre d'une manière on ne peut plus probante que c'est le jugement de valeur qui fondait en dernière instance le jugement « objectif », ce dernier étant susceptible de varier et de se déplacer en fonction de l'évolution des mentalités, c'est-à-dire de l'élargissement ou de l'amoindrissement de la sympathie éprouvée à l'endroit de tel ou tel crime. On peut par ailleurs ajouter à cela que la distinction entre le volontaire et l'involontaire ne sera définitivement acquise qu'une fois que les

⁹¹ *Ibid.*, p. 341, 377.

⁹² *Ibid.*, p. 377.

⁹³ *Ibid.*, p. 358, note 2.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 354, 360.

représentations de la cité seront parvenues à formater ou à contenir les représentations religieuses de la famille, c'est-à-dire une fois que la constitution de la puissance publique souveraine qu'est l'État sera suffisamment avancée pour imposer « un ordre systématique aux croyances », ordre dans lequel l'usage du volontaire et de l'involontaire en viendra à se fixer, à se normaliser, et à se rationaliser peu à peu, tout en conservant évidemment des traces de sa provenance émotionnelle⁹⁵.

D'un point de vue plus spécifiquement institutionnel, notons enfin que c'est à la fin du VII^e siècle, soit quelque deux siècles avant la mort de Socrate, que le législateur athénien Dracon aurait pour la première fois fixé par écrit la distinction entre meurtre volontaire et meurtre involontaire, dans sa fameuse loi sur l'homicide⁹⁶. Cette distinction restait toutefois « massive », pour reprendre le mot de Paul Ricœur, dans la mesure où le domaine du volontaire recouvrait à la fois, pour ainsi dire en un seul bloc, la préméditation froide et la pure et simple intention (*ek pronoias* et *hekôn* s'employaient alors indistinctement), tandis que le domaine de l'involontaire englobait quant à lui tout aussi bien l'absence de faute, la négligence, l'imprudence, l'emportement plus ou moins éphémère, et même le banal accident⁹⁷.

§ 5 – Le volontaire et l'involontaire chez Platon

Platon est bien évidemment l'héritier du monde que nous venons de décrire. Mais s'il est vrai – et d'ailleurs inévitable – qu'il finit par en reproduire çà et là un certain

⁹⁵ *Ibid.*, p. 381-382. Il va sans dire que le processus mis au jour par Gernet fut long et tâtonnant, sans rupture brusque ni discontinuité radicale. Il faut ajouter que les différentes étapes que nous avons résumées jusqu'ici se succèdent tout en en s'interpénétrant d'une manière qui, avec la distance, paraît inextricable.

⁹⁶ Dracon est considéré comme le premier législateur d'Athènes. Ses lois de 621-620 avant J.-C. nous sont connues grâce à un décret gravé dans la pierre – hélas d'ailleurs très fragmentaire – daté de 409-408, et qui constitue en réalité une republication par Solon de la loi sur l'homicide de son prédécesseur. Voir l'étude minutieuse de R. S. STROUD (1968), *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, notamment p. 38. Au sujet des débats entourant l'existence historique du personnage de Dracon et de son rôle véritable, voir G. GLOTZ (1904), *op. cit.*, p. 301-302.

⁹⁷ P. RICŒUR (2009), *op. cit.*, p. 321. Ricœur reprend pratiquement tel quel sur ce point l'énumération de Gernet. Voir à cet égard L. GERNET (2001), *op. cit.*, p. 352-353. Trevor J. Saunders précise également que la loi attique « distinguished between the presence or absence of harmful intent (*pronoia*), not between long-term intent (premeditation) and short-term intent (impulse). » C'est à Platon que Saunders attribue d'ailleurs l'innovation d'une catégorie intermédiaire, celle, ni tout à fait volontaire, ni tout à fait involontaire, du meurtre commis sous l'emprise de la colère. Voir *Lois*, 866d-869e, de même que T. J. SAUNDERS (1991), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, Oxford University Press, p. 219 et 225 pour la citation.

nombre d'impensés (on retrouve par exemple dans son œuvre nombre de résonances religieuses), il serait toutefois faux d'affirmer qu'il ne participa pas à sa façon, c'est-à-dire philosophiquement, à un authentique effort de « rectification par la raison » de notions qui, comme nous venons de le soutenir avec Gernet, tiraient leurs racines d'un tout autre sol⁹⁸. Avant de refermer ce chapitre et de commencer enfin à retracer les différents moments de ce que nous avons appelé la disculpation platonicienne, il nous faudra ici répondre à deux questions : 1) la première consistera à nous demander ce qu'il convient d'entendre une fois pour toutes par les termes de volontaire et d'involontaire chez Platon une fois que nous avons pris soin de les purger des scories anachroniques qui les déforment à nos yeux de Modernes ; 2) la seconde consistera à nous demander si, à la lumière d'un passage controversé du livre IX des *Lois*, il n'existe pas une contradiction entre le fait de soutenir, comme le fait Platon, l'inexistence du *mal* volontaire tout en reconnaissant volontiers par ailleurs l'existence de *crimes* volontaires.

Pour bien saisir la nature précise de la distinction entre volontaire (*hekôn*) et involontaire (*akôn*) chez Platon, il nous est apparu éclairant de recourir ici à une illustration concrète. Prenons l'exemple d'une scène décrite dans la seconde *Tétralogie* du pseudo-Antiphon, où un jeune homme meurt alors qu'il courait tranquillement au gymnase et qu'un javelot vint violemment le heurter⁹⁹. Dans la scène que relate le pseudo-Antiphon, l'acte de celui qui a lancé le javelot est défendu par son père comme un meurtre involontaire (*ponos akousios*), dans la mesure où son fils visait simplement la cible au moment où la victime, passant dans sa trajectoire d'une manière aussi imprudente qu'impromptue, s'est trouvée tragiquement happé par le javelot qui, hélas, était déjà parti. Il n'y a aucun doute que Platon, comme nous, n'aurait eu aucun mal à voir dans cet acte un malheureux accident, pour la bonne raison que le jeune homme n'avait pas l'*intention* de tuer son ami en lançant son javelot et qu'il ne savait pas du tout qu'il courait le risque d'entraîner le trépas de quiconque.

⁹⁸ Nous empruntons l'expression entre guillemets à P. RICŒUR (2009), *op. cit.*, p. 321.

⁹⁹ Nous reprenons ici le récit qu'en fait L. GERNET (1955), *Droit et société dans la Grèce Ancienne*, Paris, Sirey, p. 30-31.

Or en vue de mieux discerner maintenant les contours de la notion d'acte volontaire, on peut se demander à quelles conditions Platon aurait été enclin à voir plutôt dans ce geste un acte volontaire. Il suffit pour le savoir de modifier quelque peu le scénario du pseudo-Antiphon, en lui retirant d'abord son caractère accidentel, et en lui injectant ensuite de nouvelles variables psychologiques. Imaginons par exemple que le jeune homme fatalement happé par le javelot eût été le rival politique de celui qui l'a lancé en sa direction, rival dont la mort eût permis au second d'hériter de la position sociale et de la puissance dont l'existence du premier le privait. Dans ce second scénario, on voit bien que s'ajouterait à la seule intention de lancer le javelot une intention de nature expressément meurtrière, laquelle consisterait non plus cette fois à lancer le javelot sur une cible mais à lancer *volontairement* ce dernier en direction d'un ennemi dans l'espoir *conscient* de l'éliminer¹⁰⁰. Là encore, Platon, comme nous, n'éprouverait aucune peine à reconnaître dans ce crime l'expression d'un acte volontaire. À la différence de Kant, cependant, il faut préciser aussitôt que la catégorie du volontaire n'engagerait pas pour lui la moindre spéculation métaphysique en ce qui a trait au type de causalité qui caractérise les actes humains (spéculation qui viserait au premier chef à distinguer une causalité libre, proprement humaine, de la causalité qui préside à l'enchaînement des phénomènes naturels)¹⁰¹. La question de savoir si le lanceur de javelot aurait pu, au dernier moment, par un geste de pure liberté, se retenir de commettre son acte et s'arracher *in extremis* à la mécanique funeste de son impérieux désir de gloire et d'affirmation tyrannique ; cette question n'aurait strictement aucun sens pour Platon. Mais à quoi, dès lors, doit-on reconnaître un acte volontaire dans sa pure acception platonicienne (qui est d'ailleurs ici tout aussi bien aristotélicienne) ? Si l'on voulait le caractériser d'une manière générale, on pourrait dire qu'agit volontairement quiconque s'identifie aux fins immédiates de son actions. Il y a dans tout acte volontaire une adhésion subjective, à savoir une adéquation entre celui qui agit et le désir ou les motifs qui le font agir de la sorte (l'action est le produit d'une causalité inhérente à l'agent, et non par exemple le fruit d'une contrainte extérieure,

¹⁰⁰ Il revient entre autres à Irving M. Copi d'avoir su bien distinguer les différents niveaux d'intention reconnus par Platon. Cf. I. M. COPI (1976), « A Problem with Plato's Laws », in A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar-Hollel*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 636-637.

¹⁰¹ R. MULLER (1997), *op. cit.*, p. 96.

d'un mauvais coup du sort ou d'une ignorance¹⁰²). Celui qui lance le javelot en vue d'assassiner son rival consent à son action, il la reconnaît comme sienne, et le résultat de son geste (la mort de son rival) est conforme à l'intention (tuer son rival) qui l'habitait au moment de s'y abandonner. Peut être dit involontaire à l'inverse l'action qui manifeste un désaccord entre le résultat et l'intention (je voulais lancer un javelot sur une cible et j'ai atteint un homme qui passait par là malgré moi), le non-voulu, comme l'explique bien R. Muller, renvoyant ici aux conséquences objectives et imprévisibles d'un acte qui était par ailleurs à un premier niveau volontaire (car je voulais bien, initialement, lancer le javelot sur la cible ; personne n'a mobilisé mon bras à ma place)¹⁰³. Pour le dire encore autrement, le phénomène du volontaire renvoie chez Platon, aussi bien d'une manière générale d'ailleurs qu'en tant ici que simple norme d'imputation pénale, au fait de tendre vers un but qui est reconnu et perçu par celui qui le poursuit comme bon à poursuivre. C'est ainsi que lorsque le lanceur de javelot vise de plein gré, c'est-à-dire en toute connaissance de cause, son rival politique pour l'abattre froidement, c'est en toute conscience qu'il s'identifie à l'action qu'il perpétue ; il le fait comme on dit « exprès » et non à regret, puisque la finalité immédiate de son action – accroître sa puissance au détriment d'un ennemi – se présente à

¹⁰² La condition *sine qua non* de l'involontaire est la non-adhésion intérieure. Si je verse du poison dans mon verre alors que je crois qu'il s'agit de jus, je ne m'empoisonne pas volontairement (voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 1111a 12-15, qui évoque lui-même l'exemple d'une potion utilisée par erreur). Si je m'intoxique fortement à l'alcool, mon acte demeure volontaire parce qu'il reflète ma complexion intérieure et mon désir de m'intoxiquer, et le fait que ce désir puisse être parfaitement déterminé par ailleurs (par une dépendance malade, une enfance malheureuse, un père alcoolique, une éducation déficiente, une constitution psychologique vulnérable, etc.), ne change rien d'un point de vue grec à la qualification de mon acte en tant que volontaire, c'est-à-dire tout simplement en tant qu'acte intentionnel. Si les actes d'un alcoolique peuvent nous paraître « involontaires » aujourd'hui, c'est semble-t-il, dans un tout autre sens, parce que nous projetons sur l'alcoolique une volonté abstraite qui se trouverait niée par la somme des déterminations qui le poussent à s'autodétruire. Or c'est là une conception inflationniste du volontaire qui n'a rien à voir avec celle, déflationniste, que nous cherchons ici à caractériser, conception dans laquelle le nécessaire peut parfaitement cohabiter avec le volontaire. Il n'y a pas en effet d'opposition chez les Grecs entre un involontaire et un *librement* voulu, mais plutôt, comme l'écrit J.-P. Vernant au sujet d'Aristote, « entre une contrainte subie du dehors et une détermination qui opère du dedans. Or cette détermination interne, pour être différente d'une coercition extérieure, n'en relève pas moins, elle aussi, du nécessaire » (J.-P. VERNANT (2001), *op. cit.*, p. 62 ; voir aussi A. FOUILLÉE (1890), *La liberté et le déterminisme*, Paris, F. Alcan, p. 40-41). Si nous avons également aujourd'hui tendance à attribuer à la « volonté libre » d'un individu le comportement modéré de celui qui boit raisonnablement, c'est sans doute parce qu'il est commode de ne prêter qu'aux comportements déviants ou extrêmes des causalités qui leur retirent leur « libre arbitre », tandis qu'il est tout aussi commode d'« oublier » la somme d'habitudes intériorisées et de causes antécédentes multiples qui conditionnent pourtant tout aussi bien les comportements adaptés de l'homme « normal. » Peut-être après tout les Grecs n'étaient-ils pas prisonniers d'une telle vision des choses du fait qu'ils n'avaient pas, contrairement à nous, l'image narcissiquement réconfortante d'une liberté souveraine à préserver.

¹⁰³ Voir les importantes distinctions de R. Muller, *Ibid.*, p. 96-99.

ses yeux comme un bien. Un meurtre de cette sorte ne saurait dès lors être qualifié autrement que comme meurtre volontaire (*hekousios phonos*)¹⁰⁴, et ce, sans qu'il eût été nécessaire pour ce faire d'en appeler aux pouvoirs créateurs d'une quelconque faculté démiurgique « nouménale. » Si l'on tient en outre à souligner à double traits le précipice qui sépare cette acception du concept moderne de volonté, il suffit d'ajouter que le sens du volontaire était à ce point non-spéculatif pour les Grecs qu'il pouvait très bien, sous sa forme rudimentaire, servir également à qualifier le comportement des enfants et des animaux¹⁰⁵, du moment que ceux-ci agissent sans contrainte et que leurs mouvements émanent de leur propre inclination intérieure, celle-ci fût-elle par ailleurs entièrement déterminée¹⁰⁶.

Un lecteur moderne pourrait avoir le sentiment qu'en reconnaissant ainsi la possibilité de crimes volontaires, Platon pouvait difficilement maintenir telle quelle son adhésion au paradoxe de son maître, selon lequel nul ne peut commettre le mal de son plein gré. Il paraîtrait en effet absurde et passablement obtus de nier que le lanceur de javelot a bel et bien commis le meurtre de son rival de plein gré, et qu'il l'a fait de surcroît par pur désir des richesses et des honneurs, le tout sans ignorer d'aucune manière ce qu'il était en

¹⁰⁴ Jolif et Gauthier, comme d'ailleurs la plupart des traducteurs contemporains de Platon, préfèrent traduire le grec *hekôn* par « de plein gré » au lieu de « volontairement » et *akôn* par « malgré soi » ou « contre son gré » au lieu de « involontairement », de manière à éviter autant que possible les malentendus (R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 169-170). Cette prudence est tout à fait louable. Dans le cadre de la présente étude, cependant, nous utiliserons indistinctement les deux traductions. Nous croyons que les expressions « volontaire » et « involontaire », du moment bien sûr qu'elles ont été dûment définies au préalable, peuvent très bien en français rendre compte de ce que signifiaient à l'origine les termes grecs. Précisons par ailleurs que le couple *hekôn/akôn* se dit surtout du sujet qui agit de son plein gré ou malgré lui tandis que le couple *hekousios/akousios* s'applique plutôt à l'objet qui est fait de plein gré ou malgré soi.

¹⁰⁵ Lorsqu'un chat descend de sa chaise et se dirige calmement vers son bol de nourriture, son action est tout à fait volontaire ; il ne se déplace pas par exemple en raison d'un coup de fouet. On peut lire à ce sujet ce qu'écrit ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 1111a 25-27, 1111b 7-8. Notons au passage qu'on trouvera plus tard chez Hobbes une conception du volontaire qui s'étend elle aussi aux actions animales et qui à maints égards semble compatible avec celle des Grecs. Cf. T. HOBBS (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard, deuxième partie, chap. XXI. De même chez VOLTAIRE (1997), *Dictionnaire philosophique*, Paris, GF-Flammarion, art. « De la liberté », p. 255-258.

¹⁰⁶ Au livre XII des *Lois* (943b-945b), signalons que Platon propose lui-même un exemple qui permet de bien comprendre la distinction qu'il opère entre un acte commis de plein gré et un acte involontaire : l'homme lâche qui, à la guerre, jette ses armes et prend la fuite sans qu'aucun évènement *extérieur* particulier ne puisse expliquer son geste est selon Platon un homme qui agit de plein gré, en ce sens que l'action ne provient que de lui-même, c'est-à-dire au fond de son déficit *interne* de courage ; à l'inverse, celui qui jette, ou plutôt « perd » ses armes, comme le précise Platon, en raison de nécessités circonstancielles, comme par exemple le fait d'être brusquement assailli au plus fort d'une tempête « par des torrents d'eau » (944b), cet homme n'agit évidemment pas de plein gré, puisque son acte est totalement contraint de l'extérieur et ne saurait en conséquence refléter l'étendue interne de son courage ou de sa lâcheté.

train de faire. Or Platon était parfaitement conscient de cette tension, et c'est pourquoi au livre IX des *Lois*, alors même qu'il affirme vouloir faire siennes les distinctions en vigueur dans la législation athénienne de son temps entre le volontaire et l'involontaire, il n'hésite pas à évoquer explicitement l'apparence de contradiction que l'on pourrait percevoir entre son propos sur le mal involontaire, d'une part, et son propos sur les crimes volontaires, d'autre part. C'est ainsi qu'aussitôt après avoir tenu à réaffirmer le caractère inconditionnel de son attachement au paradoxe socratique (860c-d), l'étranger d'Athènes se demande ouvertement de quelle manière il pourra néanmoins éviter d'entrer en contradiction avec ses propres dires sur le crime volontaire (860e). La distinction qu'opère alors Platon pour dissoudre définitivement toute espèce de malentendu est non seulement capitale d'un strict point de vue conceptuel, mais recèle aussi une très grande profondeur philosophique (dont nous ne cesserons de prendre la mesure tout au long des prochains chapitres). Afin de mettre pour ainsi dire le paradoxe socratique à l'abri, Platon entrevoit donc aussitôt la nécessité de différencier le dommage (*blabè*) – par exemple un meurtre, une blessure, un vol, dommage qui en tant que tel peut très bien faire l'objet d'un acte volontaire (je peux vouloir tuer) –, de l'injustice elle-même (*adikia*), qui elle ne saurait *en aucune circonstance* se trouver désigner comme l'objet intrinsèque du vouloir humain (862a-b). Que doit-on exactement comprendre de cette distinction ? Que cherche à dire Platon précisément ? L'idée à retenir ici est que si l'intention consciente du criminel porte bel et bien sur l'action qu'il commet, elle ne porte cependant nullement en soi sur le caractère injuste de cette même action. Si je peux tuer sciemment un homme *en vue de* recueillir ensuite un quelconque profit, je ne puis toutefois, selon Platon, vouloir accomplir l'injustice pour l'injustice, le mal pour la mal, la méchanceté pour la méchanceté. Cela revient à dire que le désir volontaire peut certes se fixer sur un dommage (*blabè*), mais non directement sur la nature injuste de ce dernier, laquelle ne saurait quant à elle faire l'objet d'aucun désir volontaire. Comme le résume à cet égard fort justement A. Fouillée : « délibération, préméditation, conscience de ses actes, [Platon] admet tout cela, mais en le faisant porter sur les actes, non sur le but injuste¹⁰⁷. » En amont en effet du désir que l'on pourrait qualifier – extérieurement, c'est-à-dire du point de vue de celui qui juge – d'injuste, on

¹⁰⁷ A. FOUILLÉE (1929), *op. cit.*, p. 67.

trouve cette thèse fondamentale chez Platon que celui qui agit injustement ne saurait toutefois avoir *voulu* lui-même se mettre dans des conditions telles qu'il doive un jour en venir à commettre l'injustice. Et même lorsque l'homme injuste en est arrivé à ce point de non-retour funeste où il bascule irrésistiblement dans le mal, ce n'est jamais le mal en lui-même qu'il désire, mais autre chose qui lui *apparaît* erronément comme un bien. À cela s'ajoute le fait que l'auteur d'un dommage volontaire trahit toujours aux yeux de Platon une sorte d'infirmité psychique interne qui, elle, demeure fondamentalement involontaire, et dont le méchant reste toujours, originellement et malgré lui, la paradoxale victime¹⁰⁸. Du point de vue de l'imputabilité pénale, on comprend dès lors que la catégorie du « volontaire » conserve néanmoins toute sa pertinence dans la mesure où celui qui commet avec préméditation un dommage lève le voile par son geste sur l'état de son âme malade et délirante, âme sur laquelle le châtement (*kolasis*, du grec *kolazein* = rendre pur) aura précisément selon Platon pour fin d'agir d'une manière thérapeutique, suivant une conception médicale de la peine, c'est-à-dire en vue de *soigner*, si cela est possible, les plaies spirituelles qui flétrissent l'âme du criminel¹⁰⁹. D'où l'on voit en même temps que la distinction qu'établit Platon entre *blabè* et *adikia* implique plus largement une distinction entre deux niveaux d'ignorance (*agnoia*) bien spécifiques (863c-d) : l'une, qui caractérise l'acte involontaire et traduit simplement un défaut de connaissance eu égard aux circonstances concrètes d'une action (pensons au lanceur de javelot qui ne savait pas que son ami passerait devant la cible), et l'autre, qui s'applique à l'auteur du dommage volontaire lui-même, et qui indique une ignorance non pas cette fois quant à l'acte ou à ses circonstances, mais quant au bien véritable qui aurait dû conduire son acte, n'eût été les diverses causes qui l'en ont par malheur éloigné. Il s'ensuit que l'ignorance peut à la fois

¹⁰⁸ A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 358. Dans le *Gorgias* (469d), Socrate prétend même que le criminel, fût-il le plus ignoble, est plus à plaindre encore que celui qui écope de sa méchanceté, parce qu'il n'y a au fond rien de plus grave que le fait d'avoir l'âme corrompue et viciée.

¹⁰⁹ Dans le *Gorgias* (478d), le système pénal est d'ailleurs présenté comme « une médecine pour la méchanceté [involontaire] de l'âme. » Suivant le livre IX des *Lois*, on notera que le soin peut prendre diverses formes, en fonction évidemment de l'état de l'âme à laquelle il s'applique ; à l'exception de certaines âmes incurables (862e, *Gorgias* 480a-b), où toute intervention est rendue vaine, le soin doit être pensé en fonction des causes qui ont rendu l'âme injuste (désir, colère préméditée ou impulsive, ignorance), et sa sévérité doit être proportionnée au regard de la profondeur des maux qu'il s'agit de soigner. Du simple apprentissage nécessaire à l'âme dont la méchanceté puisait sa seule source dans un défaut de connaissance, le châtement doit parfois être infligé avec fermeté lorsque par exemple la hiérarchie entre les désirs et la raison se trouve dans une large mesure inversée. Cf. *Lois*, IX, 865a-873c.

chez Platon être comprise comme le principe du délit involontaire et comme le principe du délit en général, bien que nous verrons que sous cette dernière forme l'ignorance ne reçoive pas de signification univoque¹¹⁰.

Il n'est pas improbable que ces différentes distinctions paraissent pour l'instant purement rhétoriques, si ce n'est même carrément spécieuses, aux yeux du lecteur, mais nous n'en avons ici – à la décharge de Platon – qu'esquissé la forme générale. L'important ici était simplement pour nous de lever au moins conceptuellement la contradiction apparente qui se présentait entre la reconnaissance du crime volontaire, d'une part, et la négation du mal volontaire, d'autre part. Or tout le propos des deux prochains chapitres consistera précisément à éclairer ce qui sert de fondements à cette négation. Ce n'est donc qu'une fois que nous aurons complété ce parcours que le lecteur sera à même de juger de la validité réelle de la disculpation platonicienne et, partant, d'admettre si oui ou non la contradiction que nous n'avons jusqu'ici dissipé qu'abstraitement, se trouve également dissipée au regard des actions concrètes des hommes.

¹¹⁰ L. GERNET (2001), *op. cit.*, p. 385-386. On se référera également, en particulier à propos du passage des *Lois* que nous avons commenté, aux remarques synthétiques, par ailleurs il faut le dire largement inspirées de Fouillée, de M. JODELET (1926), *La Conception de la Peine chez Platon* [thèse de doctorat], Paris, Université de Paris, Faculté de Droit, p. 294-296. Il faut lire aussi à ce sujet T. J. SAUNDERS (1968), « The Socratic Paradoxes in Plato's *Laws*: A Commentary on 859c-864b », in *Hermes*, 96, p. 421-434 ; de même que M. M. MACKENZIE (1981), *Plato on Punishment*, Berkeley/Los Angeles/California, University of California Press, p. 200-202.

CHAPITRE II – STRUCTURE ET FONDEMENTS DU PARADOXE SOCRATIQUE DU MAL INVOLONTAIRE

« *La maréchale* : “Quel motif peut avoir un incrédule d’être bon, s’il n’est pas fou ? Je voudrais bien le savoir.” *Le philosophe* : “Ne pensez-vous pas qu’on peut être si heureusement né qu’on trouve un grand plaisir à faire le bien ? [...] Qu’on peut avoir reçu une excellente éducation, qui fortifie le penchant naturel à la bienfaisance ? [...] Et que, dans un âge plus avancé, l’expérience nous ait convaincus, qu’à tout prendre, il vaut mieux, pour son bonheur dans ce monde, être un honnête homme qu’un coquin ?” »

- D. DIDEROT, *Entretiens d’un philosophe avec Mme la maréchale de ****¹¹¹

« Tous les hommes recherchent d’être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu’ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n’y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C’est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu’à ceux qui vont se pendre. »

- B. PASCAL, *Pensées*¹¹²

« Dans ma “Morale”, si je m’amusais d’en faire une, on pourrait faire tout le *mal* que l’on voudrait, à la condition expresse de l’avoir nettement voulu et prévu en tant que mal, sans rien s’être épargné de sa connaissance, étant descendu soigneusement dans sa figure, dans ses conséquences probables, dans le *bien* que l’on pense en tirer – et considérant, comme défendu absolu, toute fissure pour le remords, tout ce qui me ferait ensuite vomir mon passé et souillerait le jour présent – le demain. »

- P. VALÉRY, *Cahier B 1910*¹¹³

§ 1 – *Para-doxa*

L’affirmation socratique voulant que nul ne puisse faire le mal de son plein gré est une idée que la tradition qualifie à bon droit de paradoxale, non pas toutefois en ce sens

¹¹¹ D. DIDEROT (2010), « Entretiens avec Mme la maréchale de *** », in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 644.

¹¹² B. PASCAL (1961), *Pensées*, Éd. Brunschvicg, Paris, Garnier, § 425.

¹¹³ P. VALÉRY (1930), *Cahier B 1910*, Paris, Gallimard, p. 26-27.

qu'il s'agirait d'une affirmation contradictoire, équivoque ou contraire à la logique, mais plutôt dans la mesure où, conformément à la signification étymologique première du mot « paradoxe », la position philosophique qu'elle sous-tend va à l'encontre (*para*) de l'opinion courante (*doxa*). Le paradoxe du mal involontaire (désormais abrégé PMI), en tant justement qu'il est paradoxal, met en scène le conflit primordial qui oppose chez Platon le discours philosophique et ce qu'on pourrait appeler, faute d'expression plus adéquate, le sens commun. Nous verrons d'ailleurs ici en profondeur à quel point le PMI rassemble à son échelle ce qui paraît caractériser plus largement l'essence du geste socratique¹¹⁴ : ne pas s'abandonner sans examen aux évidences les mieux partagées, récuser les faux savoirs, se méfier du règne des apparences, n'arrêter la recherche de la vérité à aucun prix, fût-ce même celui d'avoir à mettre à mal les croyances les moins questionnées, les plus confortables et les mieux ratifiées d'entre toutes. Le travail de mise en interrogation socratique consiste en effet d'abord à opérer une sorte de pas de côté¹¹⁵, de manière à redonner aux évidences consensuelles le statut d'assertions étranges dont on doit sans cesse réapprendre à s'étonner de nouveau, c'est-à-dire de manière à retrouver une sorte de virginité et de vigilance du regard qui permettent que l'on prenne pour non établi et problématique ce qui jusqu'alors se donnait comme allant de soi et fermement fondé. Car il faut ajouter que la *doxa*, outre qu'elle qualifie l'opinion majoritaire, l'opinion de la foule, qualifie aussi, d'un point de vue cette fois moins politique qu'épistémologique, ce qui *semble* vrai, à savoir toutes ces croyances incertaines et si souvent erronées qui se présentent pourtant à nous sous les couverts de la vraisemblance, et qui à cause de cela n'ont aucun mal à recueillir les suffrages et l'approbation aveugles du grand nombre. Or face à cette immense force d'inertie des opinions communes, tout l'enjeu du geste socratique, que nous verrons ici mis en œuvre de façon exemplaire dans le PMI, consiste en un vigoureux effort de pensée dont la finalité est justement de sommer les fausses évidences à s'explicitier, à s'examiner, à exhiber leurs fondations vacillantes, afin par là de soulever peu à peu le voile trompeur de la vraisemblance, et de retirer ultimement à la

¹¹⁴ Tel du moins qu'il fut thématiquement par Platon dans ses œuvres de jeunesse.

¹¹⁵ *Para* peut aussi après tout signifier en grec « à côté. » *Para-doxa*, dès lors, pourrait aussi bien vouloir dire « à côté de l'opinion », et même, si l'on veut bien forcer le trait quelque peu, « au-delà des apparences », considérant que les opinions précisément ne sont le plus souvent que des apparences.

compréhension dominante que l'on se faisait d'un phénomène donné – ici celui du mal moral – son statut de certitude soi-disant attestée et indiscutable.

Bien que ce soit le PMI qui retiendra ici notre attention principale, il nous faut préciser aussitôt que ce paradoxe ne vient cependant pas seul chez Platon ; il constitue en vérité la poutre d'un édifice qui en comprend de nombreuses autres, et qui, chacune pour des raisons différentes, n'en paraissaient pas moins inintelligibles et irrecevables au regard des intuitions communes qui prévalaient au V^e siècle avant notre ère (intuitions qui, pour une part, nous le verrons, semblent d'ailleurs avoir persisté jusqu'à nos jours). En plus de l'idée qu'aucun homme ne saurait commettre le mal volontairement, on trouve aussi en effet l'idée, très intimement liée à la précédente, selon laquelle la connaissance de la vertu suffit à rendre l'homme vertueux, ou encore – traduite sous sa forme négative –, que l'ignorance est la source de tous les vices (dimension que nous avons déjà quelque peu effleurée à la fin du chapitre précédent). On peut aussi évoquer cette autre affirmation pour le moins contre-intuitive, développée notamment dans le *Gorgias* (469b-c), suivant laquelle il vaut toujours mieux subir l'injustice que la commettre¹¹⁶. Il n'est guère utile ici que nous cherchions à allonger cette liste, ni d'ailleurs que nous insistions sur leur signification ou sur le lien qui les rattache au PMI (nous aurons de toute façon amplement l'occasion d'y revenir). Il importe seulement pour l'instant que nous prenions conscience du fait que le PMI ne saurait se comprendre isolément sans recevoir en même temps l'éclairage élargi des autres composantes paradoxales qui le fondent. Car ce sont elles après tout qui non seulement l'éclairent mais permettent d'en saisir les véritables soubassements, voire la raison d'être, et donc plus largement, de juger de sa pertinence. Ainsi tâcherons-nous, chaque fois que cela s'avèrera nécessaire, de rappeler la constellation de propositions

¹¹⁶ Parmi les plus célèbres paradoxes socratiques, on compte également celui, défendu notamment dans le *Lachès* (197e-199e), de l'unité des vertus (le fait que posséder une vertu devrait suffire à ce qu'on les possède toutes, puisque chacune d'elles (la piété, le courage, la justice, etc.) se ramènent ultimement à un seul savoir architectonique, qui est celui du bien et du mal). Le *Criton* (49c-d) affirme quant à lui qu'il ne saurait être légitime sous aucun prétexte de répondre à l'injustice par l'injustice. Ces paradoxes, pour essentiels qu'ils soient, ne seront cependant pas de première importance pour notre propos. Cf. L.-A. DORION (2004), *Socrate*, Paris, Puf, p. 74. À propos du paradoxe voulant qu'il soit préférable de subir l'injustice que la commettre, il est intéressant de noter qu'on en trouve aussi la formulation chez Démocrite, que Platon à notre connaissance ne cite pas : « celui qui commet l'injustice est plus malheureux que celui qui la subit. » DÉMOCRITE (1988), in *Les présocratiques*, trad. J-P. Dumont, Paris Gallimard, Pléiade, fr. B XLV, p. 863.

paradoxaux dans laquelle s'inscrit le PMI, et avec laquelle ce dernier entretient des ramifications serrées et souvent même inextricables.

Le présent chapitre comportera deux principales parties : dans un premier temps (§ 2), nous nous efforcerons de mettre au jour un postulat anthropologique fondamental relatif à la nature du désir humain, postulat sans lequel la présentation du PMI risquerait de rester tout à fait abstraite et désincarnée ; la mise au jour de ce postulat, qui consiste chez Platon à affirmer que non seulement tout homme désire son bien propre, mais que le bien propre de tout homme s'identifie *in fine* avec le bien moral, nous permettra en même temps de faire apparaître un autre trait caractéristique de l'éthique grecque : l'identité de la quête du bonheur et du désir d'être vertueux. Nous chercherons ensuite (§ 3) à exposer brièvement le paradoxe socratique de la vertu-science, lequel constitue comme nous le verrons la condition *sine qua non* de notre compréhension de la réponse spécifique que formulent les premiers dialogues platoniciens à la question de l'origine (toujours involontaire) du mal moral. Nous tenterons, en portant une attention particulière au *Protagoras*, de mieux comprendre la teneur précise de la disculpation platonicienne fondée sur l'ignorance, laquelle constitue la première des différentes tentatives d'explications causales visant à soustraire l'homme de l'imputation *morale* de ses mauvaises actions.

§ 2 – Un postulat anthropologique fondamental

Le PMI prend d'abord et avant tout appui sur un postulat, de nature anthropologique, eu égard à la destination et à l'orientation du désir humain. La thèse du caractère nécessairement involontaire de la méchanceté humaine ne saurait en effet se soutenir sérieusement sans que la question de savoir dans quelle direction le vouloir humain s'achemine naturellement n'ait fait l'objet d'une résolution préalable. Pour le dire autrement, il est indispensable d'avoir une idée de la structure destinale du désir humain pour pouvoir soutenir ensuite que tel ou tel homme n'a pas pu, fondamentalement, *vouloir* ceci ou cela, ou pour juger son action intrinsèquement dévoyée, résultat nécessaire d'une méprise, que la possession d'un désir sain et conforme à l'ordre des choses lui eût à coup sûr permis d'éviter. Si par ailleurs nous avons volontiers qualifié le postulat dont nous allons traiter ici d'anthropologique, c'est simplement dans la mesure où le PMI présuppose

une certaine hypothèse sur la nature humaine, ou plus précisément, une certaine conception de *ce vers quoi* l'homme est censé tendre par essence. La présente étape de notre investigation, il faut le souligner, sera pour notre propos d'une importance décisive, si décisive à vrai dire qu'un lecteur qui négligerait d'en tenir compte ressemblerait ensuite à quelqu'un qui chercherait à comprendre la genèse d'un fruit sans savoir exactement de quel arbre celui-ci est tombé.

Si le PMI ne peut être appréhendé pour lui-même, c'est d'abord parce qu'il est la conséquence syllogistique imparable d'un raisonnement qui comporte comme il se doit deux prémisses, lesquelles constituent certes comme nous le verrons deux hypothèses *a priori* distinctes sur la nature humaine, mais dont la réunion ou l'addition permet de fonder logiquement la conclusion du syllogisme qui est le PMI lui-même. La meilleure façon d'y voir clair est de présenter dès à présent tour à tour les deux prémisses et leur conclusion afin de tâcher ensuite de tirer toutes les conséquences de cette démonstration :

- 1) La première prémisses pourrait s'énoncer de la manière suivante : tout homme ne peut désirer que ce qui constitue son bien propre, à savoir ce qui lui est agréable, avantageux, profitable, utile, bref : l'homme ne désire pas ce qui lui est nuisible et préfère naturellement ce qui est conforme à son intérêt ;
- 2) Seconde prémisses : le bien propre de tout homme s'identifie en son fond au beau (*to kalon*), en son sens moral¹¹⁷, qui lui-même est indissolublement lié au bon (*to agathon*), ce qui revient à dire que la recherche de l'utile, de l'avantageux et du profitable se confondent en dernière instance chez tout homme avec la recherche de la vertu, qui incarne le beau moral.
- 3) Conclusion positive : le vouloir des hommes est par nature orienté vers la vertu, puisque tout homme veut ce qui est profitable pour lui et que la vertu est ce qu'il y a de plus profitable pour les hommes. Conclusion négative (qui conduit directement

¹¹⁷ Au sens où nous l'entendons d'ailleurs encore en français, lorsque nous disons par exemple à un enfant, au sujet d'une action jugée mauvaise : « ce n'est pas beau. » Cette expression entretient toujours une équivalence avec les expressions : « c'est méchant », « ce n'est pas gentil », « ce n'est pas bien », etc. Nous identifions alors le beau, d'une façon étonnamment grecque, avec le bien moral. Sur l'identité du beau et du bien, voir notamment, d'une manière on ne peut plus explicite, *Gorgias* 474c-d, 476e-477a.

au PMI) : nul ne peut vouloir ce qui lui est nuisible, or l'injustice, le vice, la méchanceté sont nuisibles aux hommes, donc nul ne peut être méchant volontairement¹¹⁸.

Il importe de souligner d'emblée que la première prémisse, qui est que l'homme tend naturellement vers ce qui est bon pour lui ou pour le dire autrement que « nous voulons tous être heureux¹¹⁹ », n'entraîne pas, contrairement à la seconde prémisse, que nous adhérons aussitôt au PMI. En effet, si l'on en restait à cette seule prémisse, il est loin d'aller de soi que la recherche universelle du bonheur soit une garantie de la bonté morale des hommes. Entre les deux – la recherche du bien propre et la recherche de la bonté morale – il semble y avoir un saut que l'absence d'une prémisse supplémentaire interdit de franchir. La première prémisse du syllogisme paraît même à première vue compatible avec l'idée que les hommes pourraient vouloir commettre le mal de leur plein gré, puisqu'il n'y a rien en elle qui permette d'exclure *a priori* la possibilité que la recherche de ce qui est bon pour soi puisse parfois, et ce très volontairement (au sens ancien du terme), prendre les chemins du vice. On voit bien dès lors que cette affirmation, constante chez Platon, d'une tension primitive de l'homme vers son bien propre n'a rien pour heurter frontalement les intuitions du sens commun¹²⁰. C'est même tout le contraire qui est vrai, tant cette thèse n'a en tant que telle rien de vraiment paradoxal – aussi longtemps du moins que le bon, l'avantageux, le profitable et l'utile n'ont pas fait l'objet d'une définition plus substantielle, ce que la deuxième prémisse aura précisément pour fonction d'introduire¹²¹. On ajoutera

¹¹⁸ Nous sommes entièrement redevable pour la reconstruction de ce syllogisme au récent et très remarquable travail d'A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 78-79. Merker reconstruit notamment le syllogisme, et ce d'une manière fort convaincante, à partir de deux passages des *Lois* (V, 731c et II, 663a-b). *Ibid.*, p. 328.

¹¹⁹ *Euthydème*, 278e.

¹²⁰ Sur l'idée que tous les hommes désirent le bien, voir notamment *Gorgias* 468b-c, *Ménon*, 77c-78b, *Banquet*, 204d-206a.

¹²¹ Pour un exemple de l'utilisation interchangeable chez Platon du vocabulaire de l'utile et du profitable avec celui du bon, voir *Protagoras* 333d-e, *Euthydème* 280b, *Gorgias* 474c-475c, 499d, *République* II 379b, X 608e, *Hippias majeur* 296e, 303e. Signalons au passage que les erreurs d'interprétation les plus graves au sujet du PMI proviennent le plus souvent selon A. Merker d'une malheureuse méconnaissance quant au sens courant du terme grec *agathon*, lequel a d'emblée chez Platon à voir avec le registre de l'avantageux, loin de cette répulsion anti-utilitariste irréfléchie que l'on rencontre fréquemment aujourd'hui dans certains milieux philosophiques, et qui tient sans doute à la conception réductrice (et non-grecque) que nous avons désormais de l'utilité (voir A. MERKER (2006), « Nul n'est méchant de son plein gré », in L. Brisson et F. Fronterotta (dir.), *Lire Platon*, Paris, Puf, p. 202). Le renversement de sens est parfois poussé à une telle extrémité qu'une curieuse équation s'établit entre ce qui est bon et ce qui est *inutile*, comme si le bon, pour rester pur, ne devait en aucun cas pactiser avec le vil et trop instrumental domaine de l'utile.

que, limitée à la seule forme de cette première prémisse, la thèse d'une inclination dynamique et originaire vers le bon et l'avantageux pour soi est même si consensuelle, porte si peu à débat, que même Calliclès, dans le *Gorgias* (499e), n'éprouve aucune peine à admettre avec Socrate que c'est en vue des bonnes choses que les hommes agissent, et que tous les actes humains sans exception se déploient pour ainsi dire *sub specie boni*¹²². Le différend entre Calliclès et Socrate se situera évidemment à un autre niveau, à savoir sur le contenu précis qu'il convient d'attribuer à ce « bien » que tous élisent comme ultime finalité de leurs désirs¹²³, mais cet unanimité provisoire et circonstancielle entre les deux adversaires témoigne bien du fait que la première prémisse fait – tout au moins formellement –, l'objet d'un consensus qui n'est pas sérieusement contesté. À vrai dire, le véritable paradoxe, au regard de cette première proposition partagée à la fois par Platon et l'opinion commune, eût été de se demander, comme le fait par exemple l'antihéros des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski :

« D'où vient que [nous sommes] si fermement, si triomphalement persuadés que seuls le positif et le normal – bref, en un mot, le bien-être [le mot russe est aussi parfois rendu par bonheur] – sont dans les intérêts des hommes ? [Notre] raison ne se trompe-t-elle pas dans ses conclusions ? Et si les hommes n'aimaient pas seulement le bien-être ? Et s'ils aimaient la souffrance exactement autant ? Et si la souffrance les intéressait tout autant que le bien-être¹²⁴ ? »

Cette possibilité, Socrate, aussi bien d'ailleurs que Calliclès, ne l'ont guère envisagée. Il leur aurait paru tout à fait exorbitant d'admettre que l'homme puisse désirer ce qui lui nuit, non pas en vue d'autre chose, comme par exemple lorsqu'on accepte le mauvais goût du sirop en vue d'amoindrir les symptômes d'une maladie¹²⁵, mais en lui-même et pour lui-même, pour l'unique raison de desservir son intérêt, de s'infliger du mal ou de provoquer sa ruine¹²⁶.

¹²² Il en va de même pour Polos, en 475c.

¹²³ *Grosso modo*, tandis que Socrate associera la recherche du bien à la quête de la vertu, Calliclès, en bon devancier de Nietzsche qu'il est, l'assimilera à une pure affirmation de soi, à un abandon déchaîné de l'homme aux flux passionnels qui le traversent, et ce sans égard pour les catégories morales du bien et du mal.

¹²⁴ F. DOSTOÏEVSKI (1992), *Les Carnets du sous-sol*, trad. A. Markowicz, Paris, Actes Sud, Babel, p. 49.

¹²⁵ Les exemples de nature médicale pour exprimer la même idée, à savoir l'acceptation d'un mal présent en vue d'un bien futur, ne sont pas rares chez Platon : voir notamment *Lachès* 192e-193a, *Protagoras* 354a-b, *Gorgias* 467c, 478c.

¹²⁶ Dans le *Ménon*, le personnage éponyme laisse penser pendant un moment qu'il est possible pour certains hommes de désirer le mal pour le mal (77c), mais Socrate parvient aussitôt à lui faire admettre que ces

Ce n'est donc pas la première prémisse du syllogisme qui est la plus difficile à accepter pour la sensibilité commune, mais bien la deuxième. Alors que la première prémisse ne comporte pas de relation nécessaire avec le PMI (les deux peuvent après tout aisément être disjoints et ne sont donc pas logiquement enchâssés l'un dans l'autre), nous allons voir à présent que l'admission de la seconde prémisse conduit quant à elle inmanquablement à la reconnaissance de la validité dudit paradoxe. Tout se passe comme si Platon avait pour ainsi dire tenté d'ancrer le présupposé le plus paradoxal du PMI dans le prolongement d'une première prémisse que personne, ou à peu près, ne peine à concéder, comme s'il se fut agi pour lui de piéger le sens commun dans le filet de ses propres intuitions. Dans cette manœuvre de récupération philosophique de la *doxa*, Platon aurait ni plus ni moins utilisé la première prémisse à l'instar d'un cheval de Troie dans le but de faire entrer clandestinement le PMI au cœur des représentations confuses de la foule. Mais si une telle stratégie de récupération avait véritablement existé (ce qui n'est pas le cas chez Platon, du moins pas d'une manière aussi systématique et articulée), force est de reconnaître qu'elle n'aurait sans doute pas été des plus efficaces, pour autant que la seconde prémisse, bien que prenant bel et bien appui sur la première, et s'inscrivant dans la continuité de cette dernière, opère un saut qualitatif qui ne pouvait véritablement parvenir à ruser quiconque. En d'autres termes, la seconde prémisse, contrairement à la première, ne saurait passer comme une lettre à la poste et le philosophe doit, pour la rendre ne fût-ce qu'un tant soit peu plausible, mobiliser des arguments de taille et d'une grande subtilité¹²⁷. La seconde prémisse comporte après tout un postulat anthropologique autrement plus hardi que l'hypothèse anthropologique, apparemment plus intuitive et plus conforme à l'expérience, de la première prémisse. Car il ne s'agit pas cette fois simplement de soutenir

hommes ne savent pas « que le mal est mal quand ils le considèrent comme bénéfique » (77d) et même, un peu plus loin, qu'aucun homme ne saurait consentir de plein gré à un destin misérable et malheureux (78a). Il est intéressant de remarquer qu'on trouve une progression similaire dans les *Confessions* de saint Augustin à propos du fameux épisode du vol de poires. Alors qu'Augustin commence par dire qu'il a « dérobé sans rien chercher dans le larcin que le larcin même ; et voulant plutôt [se] repaître de la laideur du vice que du fruit de l'action vicieuse » (II, 4), il reconnaît ensuite très vite qu'« il se trouve dans les vices mêmes une image obscure, ou plutôt une ombre des biens solides qui trompe les hommes par une fausse apparence de beauté » (II, 6). Augustin finit même par admettre qu'il a commis son crime en raison de l'entraînement et du plaisir que suscite la compagnie des autres dans l'action vicieuse et que sans cela il ne l'aurait jamais fait seul (II, 8), ce qui s'avère en définitive fort loin d'un authentique désir du mal *pour le mal*. St. AUGUSTIN (1993), *Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard.

¹²⁷ Quoique sur le fond, la seconde prémisse demeurera toujours une intuition, une croyance (*pistis*), qu'aucun argument ne saurait rapatrier définitivement dans le domaine de la démonstration rationnelle.

que l'homme veut son bien et qu'il ne désire pas ce qui lui est néfaste, mais bien d'affirmer que désirer son bien-propre revient, *in fine*, à désirer le bien moral, et que dès lors, fuir le nuisible-pour-soi revient à fuir le mal moral. La seconde prémisse postule que l'intérêt de l'homme est indissolublement lié à la vertu, et que par conséquent il ne saurait y avoir d'opposition stérile entre ce qui est bien pour soi et ce qui est bien en soi, ou entre une motivation égoïste ou immorale et une motivation altruiste ou morale : les deux, pour Socrate et Platon, s'entremêlent ultimement sans qu'il ne soit possible de les distinguer. Dans cette perspective, on pourrait même dire qu'au sens strict, être authentiquement égoïste, ne penser vraiment qu'à soi, devrait conduire quiconque à agir selon la vertu, c'est-à-dire conformément à ce qu'il y a meilleur et de plus agréable pour soi¹²⁸.

En filigrane, on voit aussi affleurer dans cette prémisse le rapport d'équivalence qu'instaure la pensée grecque entre l'être et le bien, entre la nature et le bien, laquelle, comme on peut aisément le déduire ici, a pour conséquence éthique que le désir de l'homme ne peut naturellement qu'avoir pour cible le bien (entendre ici : la vertu). Cette équivalence permet déjà de comprendre comment l'homme ne peut vouloir de plein gré autre chose que la vertu, de même qu'il ne saurait embrasser le vice que contre son gré. Il n'est d'ailleurs pas anodin de noter à cet égard que faire de son gré signifie d'abord faire avec *agrément*, conformément au latin *gratum* qui sert à désigner une chose agréable¹²⁹. Or puisque l'agréable se trouve d'emblée identifié chez Platon avec le beau moral et que le vice se trouve nécessairement quant à lui situé du côté du désagréable, il apparaît aussitôt contradictoire qu'un homme puisse pour ainsi dire agréer à ce qui n'est pas agréable et ainsi faire le mal de son plein gré¹³⁰. Le fait de se vautrer sciemment dans le mal devient en effet

¹²⁸ Dans les premiers dialogues, au moins jusqu'au *Phédon*, le soi de l'homme coïncide pour Platon avec son âme et nullement avec son corps (voir *Charmide* 156d-157c, de même que la note 34 de la traduction de L.-A. Dorion, voir aussi *Alcibiade* 130c-131a). Il est aisé de comprendre dans cette perspective que le meilleur pour soi correspond *stricto sensu* au meilleur pour l'âme, ce qui délégitime *a priori* la primauté accordée par le sens commun aux biens du corps (richesse, honneur, réputation, beauté). Au sujet des biens du corps, voir entre autres *Apologie* 29d-e, *Phédon* 68c, 82c. La reconnaissance plus tardive par Platon d'une hétérogénéité de l'âme ne changera rien pour l'essentiel à ce schéma, le meilleur pour soi devenant alors plutôt lié à ce qu'il y a de plus profitable pour la partie rationnelle de l'âme (voir *infra*, chap. III, § 1).

¹²⁹ La traduction du grec « *hêkon* » par le français « de plein gré » ne saurait en ce sens mieux refléter le sens profond du paradoxe socratique.

¹³⁰ Le principe de non-contradiction joue un grand rôle dans la genèse du PMI. Remarquons que Platon oscille sans cesse entre les plans logique et existentiel, comme si le fait d'admettre l'impossibilité de la réunion de

impossible à moins que l'on admette que l'on puisse vouloir ce que l'on exècre, aimer ce qui nous rend malade, bref : que l'on puisse désirer l'indésirable même – ce qu'évidemment même la *doxa* n'admet pas, et c'est en ce sens que la seconde prémisse en vient à récupérer pour son compte les acquis de la première, en créant au passage une sorte d'homonymie entre « nul n'est méchant de son plein gré » en « nul n'est malheureux de son plein gré », formule bien sûr autrement plus aisée à faire admettre. Francis Wolff, commentant un passage du *Lysis* (219c-220e), fournit une autre version du syllogisme qui cherche pareillement à imposer le PMI : « Si la *nature* du désir est de tendre vers son bien, écrit-il, et la *nature* de tous les désirs de tendre finalement vers *le* bien sans lequel rien ne serait désirable, alors un désir mauvais est impossible [conclusion : nul ne désire le mal volontairement]¹³¹. » On retrouve ici en creux l'idée que le bien propre de tout désir humain est ramifié, fût-ce par des cordages subtils qui n'apparaissent pas d'emblée au regard distrait de la foule, au bien moral en général, et ce selon une dynamique qui se trouve ni plus ni moins fondée en nature, *en anthrôpou phusei* pour reprendre la formule du *Protagoras* (358d)¹³².

Ces différentes remarques nous conduisent à devoir apporter une précision supplémentaire eu égard au sens que recouvre la catégorie du volontaire chez Platon. Nous avons insisté précédemment (*supra* chap. I, § 5) sur ce que le vouloir pouvait signifier dans un sens intentionnel. Nous avons ainsi vu qu'un homme pouvait très bien commettre intentionnellement un dommage (*blabè*) et dès lors « vouloir » en toute connaissance de cause porter préjudice à autrui (en vue évidemment d'en retirer quelque profit). Or cette dimension intentionnelle du vouloir, n'épuise pas, loin s'en faut, la catégorie platonicienne du vouloir. Le vouloir intentionnel n'est en quelque sorte que la partie émergée de l'iceberg, c'est-à-dire une partie infime et superficielle qui, en ne nous présentant le plus

deux termes antithétiques d'un point de vue logique revenait à en admettre l'impossibilité sur le plan existentiel.

¹³¹ F. WOLFF (1996), « Socrate et les socratiques », in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, p. 1431.

¹³² Sur ce passage du *Protagoras*, voir M. DIVENOSA (2009), « Hekôn dans le *Protagoras* », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 58. Signalons toutefois que F. Ildefonse, dans la note 351 de sa traduction du *Protagoras*, soutient une interprétation plus modérée de ce passage. Sur le lien entre l'impossibilité du mal volontaire et la nature humaine, on se référera au commentaire de G. VLASTOS (1956), *Introduction to Plato, Protagoras*, Indianapolis, Bobbs Merrill, p. XXXVIII-XXXIX.

souvent que des manifestations dénaturées du vouloir, fausse notre perception de ce qui caractérise la destination primitive de ce dernier. C'est ainsi que nous devons, à côté du vouloir intentionnel ou du désir apparent tel qu'il se manifeste à la conscience des hommes agissants, insister ici sur l'existence d'un vouloir plus primordial, vouloir que nous qualifierons volontiers d'« ontologique », en ce sens qu'il est pour Platon le seul vouloir authentique, le seul vouloir qui ne se soit pas trouvé tragiquement arraché à sa trajectoire naturelle. Suivant cette acception ontologique du vouloir, il n'est pas possible, contrairement à son acception intentionnelle, qu'un homme puisse véritablement « vouloir » nuire à autrui (fût-ce même d'ailleurs en vue du profit apparemment le plus irrésistible qui soit)¹³³. Cela n'est pas possible, en effet, pour la bonne raison que la vertu – qui exclut par définition la méchanceté ou la déconsidération d'autrui – s'avère elle-même, pour autant qu'on la mesure à l'aune du vouloir ontologique, le plus doux et savoureux profit qui soit, à savoir le plus sûr chemin, la voie royale, qui conduise à la possession de la fin suprême de toute action : le bonheur¹³⁴. La finalité ontologique de l'homme est toujours arc-boutée chez Platon à la finalité psychologique du bonheur, et A. Vergez n'aurait pas pu

¹³³ Comprise du point de vue du vouloir ontologique, une action qui n'a pas pour finalité le bien moral ne peut être qu'involontaire, dans la mesure où, comme l'écrit T. Penner, la conception socratique-platonienne « gives the real good as the ultimate end of all desires productive of *voluntary* action » (nous soulignons). T. PENNER (2005), « Socratic Ethics: Realism, Determinism, and Ethical Truth », in C. Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, Oxford University Press, p. 159.

¹³⁴ Comme l'écrit T. Irwin à propos de la conviction socratique-platonicienne d'une équivalence entre bonheur et vertu : « the virtuous actions always promotes happiness better than any other » ; ou encore, un peu plus loin : « nothing contrary to virtue could promote happiness as well. » Voir T. IRWIN (1995), *Plato's Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, p. 74. Rappelons en ce sens que l'enjeu principal de la *République* de Platon est précisément de montrer que l'homme juste est, en sa *psuchê* profonde, infiniment plus heureux que l'homme injuste. Voir entre autres *République* IX 583a-b et tout particulièrement 587e-588a. Voir aussi à cet égard *Gorgias* 470e ; *Alcibiade* 133e-134b ; *Théétète*, 176e-177a. Un autre passage de Diderot que celui que nous avons placé en exergue du présent chapitre résume à merveille l'essence de cette position, quoique s'inscrivant bien sûr dans un tout autre horizon philosophique, celui du matérialisme athée du XVIII^e siècle : « Sans étendre ses vues au-delà de cette vie, il y a une foule de raisons qui peuvent démontrer à un homme, que pour être heureux dans ce monde, tout bien pesé, il n'y a rien de mieux à faire que d'être vraiment vertueux. Il ne faut que du sens et de l'expérience pour sentir qu'il n'y a aucun vice qui n'entraîne avec lui quelque portion de malheur, et aucune vertu qui ne soit accompagnée de quelque portion de bonheur ; qu'il est impossible que le méchant soit tout à fait heureux, et l'homme de bien tout à fait malheureux ; et que malgré l'intérêt et l'attrait du moment, il n'a pourtant qu'une conduite à tenir. » D. DIDEROT (1876), *Œuvres complètes de Diderot. Tome XV. Encyclopédie. F - Logique*, Paris, Garnier Frères, art. « Irréligieux », p. 254.

trouver une meilleure formule pour le dire : « le bonheur est l'écho subjectif, la traduction psychologique de la finalité ontologique¹³⁵. »

On trouve d'ailleurs à l'appui de cette distinction entre vouloir intentionnel et vouloir ontologique de très éloquents remarques dans le *Cratyle*, tout particulièrement lorsque Platon propose des hypothèses étymologiques au sujet de la vertu (*aretè*) et du phénomène du vouloir en général. Les images qu'il propose sont alors tout à fait saisissantes, et laissent transparaître le postulat platonicien fondamental de l'existence d'une voie d'écoulement *naturelle* du désir humain, qui est la vertu. En 420b-e, le phénomène du volontaire se trouve comparé à une flèche qui va vers sa cible, ce qui évoque d'emblée la structuration téléologique du désir humain vers le bien, tandis que les actions consentantes (*hekoúision*) sont comparées par Platon à « ce qui cède », à ce qui ne rencontre pas de résistance, contrairement aux phénomènes de l'involontaire et du contraignant (*anagkaïon*) qui sont quant à eux, précisément parce qu'ils font obstacles à l'écoulement spontané du vouloir, assimilés au domaine dégradé de l'« erreur¹³⁶ » et de l'« ignorance » (*amathía*). Il serait tentant de surinterpréter ces passages si nous n'avions qu'eux, mais nous trouvons heureusement ailleurs dans le *Cratyle* (415b-d) des hypothèses au sujet de la vertu et du vice (*kakia*) qui confirment, si besoin était, que le vouloir a d'emblée à voir chez Platon, ontologiquement si l'on peut dire, avec le bien moral. De même en effet que le volontaire est conçu comme ce qui cède, comme ce qui va de soi, l'*aretè* se trouve rapprochée de l'*euporia*, qui renvoie très précisément ce qui laisse passer aisément, à « ce qui coule toujours sans arrêt et sans empêchement », bref : à ce qui est fluide, à l'inverse de l'*aporia* qui désigne l'impasse et l'embarras, c'est-à-dire très exactement le vice, que Platon présente comme une entrave au cours normal de l'âme bonne. Sur le fond, le vice, en tant qu'il revoie à « ce qui empêche d'aller et de cheminer », revient littéralement à la signification de l'involontaire comme obstacle à la fluidité du vouloir, comme si Platon eût en quelque sorte souhaité fonder le caractère nécessairement involontaire du mal jusque dans les tréfonds originaires de la langue elle-même, ce qui, on en conviendra, n'est pas peu

¹³⁵ A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 37.

¹³⁶ L. Robin, contrairement à C. Dalimier, traduit par « faute », ce qui rappelle à quel point le vocabulaire de la faute (*hamartema*) avait partie liée, dans la langue grecque, avec le vocabulaire de l'erreur, de la méprise, et point du tout avec le vocabulaire de la liberté.

dire. Le postulat anthropologique fondamental qui se trouve au principe du PMI pourrait ainsi, suivant Platon, se revendiquer de l'autorité archaïque d'une assise linguistique lointaine, comme si la langue portait déjà l'indice de ce que la raison tente d'établir¹³⁷.

Il importe ici d'insister brièvement sur une dimension qui a sans doute passé inaperçue jusqu'à présent, et qui est pourtant essentiel pour bien comprendre pourquoi le désir est pour Platon infailliblement tourné vers le bien et non vers le mal. Car le beau et le bon n'attirent évidemment pas le désir humain sans raison, d'une manière qui serait simplement arbitraire. Si le désir ne peut volontairement faire autrement que de se diriger magnétiquement vers le bon, c'est parce qu'il en va de sa condition de souffrir d'un manque (*endeia*) et que le bon est postulé comme étant *seul* objet qui soit à même de nourrir cette incomplétude radicale, de juguler la soif inextinguible qui l'accable et l'inconfort permanent qui l'afflige¹³⁸. A. Merker a bien montré que le bon est par nature le seul objet du désir, c'est-à-dire l'unique objet que l'homme pourchasse sans relâche, par-delà l'apparente diversité infinie des objets sur lesquels il semble pourtant se porter¹³⁹. Cela ne signifie évidemment pas, comme nous le verrons dans la prochaine partie, que l'homme ne se méprenne pas le plus souvent, et qu'il n'en vienne pas malgré lui à « vouloir » constamment d'un point de vue intentionnel des objets qu'il ne veut pas vraiment d'un point de vue ontologique¹⁴⁰. Qu'une telle méprise existe, et qu'elle soit même le lot

¹³⁷ Il va sans dire que cette référence à la langue, outre l'aura dont elle peut certes contribuer à parer le PMI, ne fonde rien, d'autant que les étymologies du *Cratyle* sont reconnues pour être dans une large mesure fantaisistes. Ces différents passages nous semblent néanmoins donner une idée de l'importance immense accordée par Platon dans son œuvre à l'équivalence entre le volontaire et le bien, d'une part, et entre l'involontaire et le mal d'autre part.

¹³⁸ A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 81. Nous ne pouvons malheureusement pas ici restituer ici dans le détail les différents moments de sa démonstration.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁰ Tandis que le vouloir intentionnel peut parfaitement se fixer sur des biens apparents, le vouloir ontologique ne peut quant à lui se fixer que sur des objets qui participent au bien réel. Sur la distinction récurrente chez Platon entre bien apparent et bien réel, voir *Protagoras* 353c, *Gorgias* 467a-468e, *Ménon* 77d-e. Le passage 466d-e du *Gorgias* atteste bien de la distinction entre vouloir intentionnel et vouloir ontologique, là où Socrate oppose le vouloir de ce qui *paraît* le meilleur (le vouloir apparent) et le vouloir de ce qui *est* le meilleur (le vouloir réel) : « En fait, pour ainsi dire, [les orateurs et les tyrans] ne font pas ce qu'ils veulent – j'ajoute qu'ils font tout de même ce qui leur paraît être le meilleur. » T. Penner n'a pas tort d'affirmer que cette distinction « is what the entire debate turns on », dans la mesure où c'est grâce à elle que Platon peut non pas tant *redéfinir* le désir en vue de le rendre conforme à ses propres vues, mais plutôt formuler une thèse sur sa nature réelle, thèse voulant que le désir véritable ne porte jamais sur les moyens mais toujours sur les fins, comme lorsque nous acceptons une opération douloureuse afin de survivre à une grave maladie : ce n'est pas la douleur de l'opération que nous *voulons*, c'est la santé qui en résultera. Voir T. PENNER (1991), « Desire

commun de l'humanité, Platon le reconnaît sans réserve. Mais il n'en demeure pas moins à ses yeux que le bien moral est, de par son caractère de suffisance, le seul qui puisse offrir un remède à l'*endeia* du désir, le seul dont la possession puisse remplir l'homme d'une satisfaction qui ne soit pas qu'éphémère et qui ne contribue pas à creuser davantage la douloureuse béance de son désir, comme le font tous ces maux qui *apparaissent* comme des biens mais dont la poursuite obstinée ne fait en réalité qu'attiser le manque, l'amertume et l'envie¹⁴¹.

Il importe avant de clore ce chapitre que nous revenions un instant sur la seconde prémisse du syllogisme que nous avons exposé précédemment. Notre étude resterait en effet incomplète si nous ne prenions pas soin de faire ressortir toutes les implications paradoxales de cette prémisse. Contrairement à la première prémisse dont nous avons dit qu'elle était admise sans problème par le sens commun, la seconde prémisse met pour sa part la *doxa* sens dessus dessous (*Gorgias* 510a), à tel point que c'est ce passage de la première prémisse (l'homme recherche son intérêt) à la seconde (l'intérêt de l'homme est le bien moral) qui constitue selon certains commentateurs « le paradoxe moral de la philosophie antique¹⁴². » L'idée que les contours de la vertu correspondent en tout point aux contours du bénéfique et du profitable serait donc encore plus paradoxale que le PMI dont elle constitue la fondation. Mais où se situe précisément l'enjeu de cette discordance ? Il semble qu'elle tienne principalement au fait que la *doxa* possède une représentation de la

and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466A-468E that Orators and Tyrants Have No Power in the City », in *Apeiron*, 24, 3, notamment p. 176-177.

¹⁴¹ A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 101. Sur l'idée que le bien est par nature ce qui procure une parfaite plénitude au désir, voir notamment *République* I, 341d-342b et *Lysis* 215a. Il n'était pas nécessaire pour les fins du présent propos que nous introduisions des distinctions au sujet de la signification du bien chez Platon, quoique cette notion évolue considérablement dans son œuvre, jusqu'à se trouver investie dans les œuvres de maturité d'une très forte dimension métaphysique qui faisait défaut aux œuvres de jeunesse. Il n'empêche que d'un point de vue éthique, qui est celui qui nous préoccupe ici, le bien conserve toujours chez Platon, qu'il soit métaphysiquement connoté ou non, une relation intime avec la vertu, qui demeure ici-bas ce par quoi l'âme peut aspirer à l'idéal d'autarcie (*autarkeia*), à savoir cette suffisance à soi que procure pour Platon le fait de placer sa vie sous l'égide du bien.

¹⁴² A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 330. Même le philosophe Alain a cette remarque fort évocatrice dans son *Platon* : « D'où le célèbre axiome : "Nul ne fait le mal volontairement", [...] qui résonne si juste en tout homme, mais qui aussi, développé par cette raison abstraite que tout homme veut le bien, et le mal toujours en vue du bien, devient aussitôt impénétrable. » ALAIN (2005), *Platon*, Paris, Flammarion, Champs, p. 45. Il est intéressant de relever qu'Alain parle d'une raison « abstraite », alors qu'il n'y avait certainement rien de plus concret pour Platon que la tension dynamique qui meut le désir vers le bien. Il faut sans doute voir dans cette divergence de vue un signe du précipice qui sépare deux moments dans l'histoire de la pensée et des représentations.

vertu qui ne la rend pas spontanément très alléchante. L'opinion commune considère en effet, comme le rappelle Platon, que le chemin qui mène au bien moral est « long, plein d'embûches et escarpé » (*République* II 364d), contrairement à l'avenue du vice qui serait, elle, le lieu d'une affirmation décomplexée des désirs, d'un abandon sans remords aux impulsions sensibles, bref : l'occasion d'une fuite heureuse dans les plaisirs, une voie enfin libérée des contraintes qui freinent l'expression de soi et forcent le refoulement des fantasmes humains les plus inavouables. Telle qu'elle se trouve présentée par Platon, notamment à travers les personnages de Glaucon, Thrasymaque, Polos ou Calliclès, l'anthropologie spontanée du sens commun est d'orientation foncièrement pessimiste : elle considère que non seulement le méchant est heureux (*Gorgias* 470d), et en ce sens que le crime paie, mais aussi que le vouloir humain s'oriente plus naturellement vers l'injustice que la justice. Même Archélaos, le plus grand criminel de Macédoine, le tyran le plus ignoble d'entre tous, coupable des pires exactions, est jugé par Polos digne d'envie en matière de bonheur (470d-471e)¹⁴³. La vertu ne renvoie dans ce cadre qu'à un idéal moral aride, rigoriste, dont la rare coïncidence avec le bonheur la rend tout sauf désirable pour elle-même¹⁴⁴. L'homme ne se conformerait à la justice que par obligation, c'est-à-dire qu'en raison du regard d'autrui et des impératifs calculateurs conjugués de l'honneur public et de la loi (*République* II 358c). Il n'y a aucun doute qu'ainsi comprise, la *doxa* n'hésiterait pas un instant à faire sienne la très corrosive maxime de La Rochefoucauld, pour qui « l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu¹⁴⁵. » Suivant cette anthropologie pessimiste, en effet, si l'homme se pare des *habits* du bien, c'est pour des

¹⁴³ Il importe que nous fassions une remarque ici sur l'entreprise de reconstruction platonicienne de la *doxa*. Bien que celle-ci semble certes prendre appui sur des intuitions réelles et largement partagées dans l'opinion publique athénienne de son temps, il reste que, comme le rappelle K. J. Dover, « popular morality is essentially unsystematic » (K. J. DOVER (1974), *op. cit.*, p. VII). Il est clair en ce sens qu'une part importante de ce que prête Platon au sentiment populaire sert parfois d'autres fins que le simple souci d'en fournir une représentation fidèle ; lorsque dans le *Gorgias* (notamment 469d-e), par exemple, Platon va jusqu'à attribuer au grand nombre le désir de pouvoir tuer et massacrer quand bon lui semble, il semble évident qu'il en va davantage alors d'une caricature, d'un épouvantail que Platon agite en vue de mieux asseoir ses propres positions.

¹⁴⁴ T. Penner discerne une même résistance dans la *doxa* moderne concernant la reconnaissance du paradoxe selon lequel la recherche individuelle du bien propre correspond *toujours* avec la recherche du bien moral. Tout au plus admet-on généralement que les deux coïncident *parfois*, mais le lien entre les deux est jugé accidentel. T. PENNER (2010), « Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. A Philosophical Framework », in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 265.

¹⁴⁵ LA ROCHEFOUCAULD (1946), *Réflexions, sentences et maximes morales*, Montréal, B. D. Simpson, maxime CCXVIII.

raisons qui lui sont parfaitement extrinsèques, et cette mascarade n'est pérenne que parce qu'aucun homme n'a la chance, à l'instar de Gygès le Lydien, de jouir, invisible, de la plus parfaite impunité, auquel cas tout homme retournerait aussitôt ses fallacieux costumes de moralité au néant et plongerait avec régal et ravissement dans le mal, sans le moindre état d'âme¹⁴⁶. Tout se passe en somme comme si la *doxa* n'arrivait pas à déchiffrer la thèse socratique d'une orientation intrinsèque du vouloir vers la vertu autrement que comme la théorie particulièrement retorse d'un masochisme moral indigeste. Pour le dire encore autrement, cette fois avec A. Merker, le sens commun ne veut rien entendre à l'idée que la vertu soit profitable « non sur le mode du marchand qui a intérêt à être honnête pour ne pas perdre ses clients, mais de manière radicalement intrinsèque et immanente à l'âme humaine¹⁴⁷. »

Il n'est pas superflu en terminant d'attirer l'attention sur le profond contraste qui sépare une telle conception immanente de l'éthique, dans laquelle la vertu fait figure d'impulsion vitale, d'inclination consubstantielle à l'âme humaine, d'une morale comme celle de Kant – plus proche en un sens de la sensibilité populaire – où la loi qui s'impose aux hommes se présente au contraire sous la forme d'une extériorité surplombante, d'un impératif transcendant le domaine de l'être (*sein*), qui appartient plutôt à l'ordre du devoir-être (*sollen*), et qui entre résolument en conflit avec les penchants instinctifs de la nature humaine. Chez Kant, en effet, la vertu n'est pas immédiatement confondue avec ce qu'on désire, ontologiquement, mais se trouve identifiée à l'inverse avec ce qu'on *devrait* désirer, si l'homme du moins *se décide* en vertu d'une faculté *surnaturelle* à régler son arbitre sur la loi morale que lui dicte sa raison. On comprend dans cette perspective que, contrairement

¹⁴⁶ Voir le mythe très profond de l'anneau de Gygès, *République* II 359c-360d. Selon la légende, rappelons que Gygès était un berger ordinaire qui, du jour au lendemain, succomba aux sirènes du vice (tour à tour, il séduisit la reine lydienne, tua le roi et s'empara du trône), après avoir fait la découverte d'un anneau lui permettant de se soustraire au régime de la visibilité et de se dérober ainsi au regard civilisateur d'autrui. Voir aussi *République* II 366d, où Glaucon affirme, aux antipodes du postulat anthropologique socratico-platonicien, que personne ne fait le bien de son plein gré, pour la bonne raison que l'origine principale de la vertu, pour le sens commun, ne réside nullement dans la nature ontologique du désir mais dans la contrainte extérieure. Polos va dans le même sens lorsqu'il laisse entendre dans le *Gorgias* (470a, 473d) que c'est uniquement la crainte de la punition qui retient les hommes de mener une existence dépravée. On croirait pratiquement lire Kant : « [...] le méchant, pourvu qu'il puisse échapper aux châtimens externes qu'entraînent ses scélératesses, se rit bien de l'appréhension qu'éprouvent les honnêtes gens à l'idée d'être tourmentés intérieurement par leurs propres remontrances personnelles. » E. KANT (1984), « Sur l'insuccès en matière de théodicée », trad. A. Delamarre, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, p. 1400.

¹⁴⁷ A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 83.

aux vues de Socrate et Platon, les morales du devoir ont tendance à ériger une disjonction hermétique, une cloison étanche, entre nature et moralité, entre vertu et bonheur¹⁴⁸. A. Vergez nous paraît en ce sens tout à fait justifié de parler à propos de Socrate d'une « morale de l'immanence¹⁴⁹ », dans la mesure justement où vertu et bonheur, moralité et nature, s'y trouvent fusionnés. On doit voir là plus généralement un trait emblématique de la morale antique, dont la maxime récapitulative pourrait résider tout entière dans cette belle phrase de Pindare : « deviens ce que tu es¹⁵⁰. » C'est dans cette formule en effet qui semble le mieux résumer le postulat anthropologique fondamental d'où découle l'essentiel de la charpente philosophique du PMI : une vision de l'agir vertueux qui ne fait pas s'interposer entre le devenir de l'homme et son être, un commandement exogène qui l'inviterait à devenir autre chose que ce qu'il n'est déjà, mais qui cherche au contraire à retrouver le fondement de la moralité à même l'élan primordial de l'homme, élan avec lequel ce dernier doit tâcher de se réconcilier. En somme, tandis que pour les morales du devoir, l'homme est appelé à tendre vers ce qu'il n'est pas, la morale de l'immanence se veut quant à elle une exhortation pour l'homme à redevenir ce qu'il est. Or nous allons voir dans la prochaine partie qu'une telle vision ne saurait cependant empêcher que l'homme vise plus souvent qu'autrement à côté de la cible de son désir naturel. Nous verrons en ce

¹⁴⁸ Plus précisément, ce n'est que dans l'au-delà que bonheur et moralité promettent de s'unir chez Kant, ce qui, dans son système, implique aussi bien les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. « C'est bien pourquoi, écrit-il, la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons devenir dignes du bonheur » (E. KANT (1989), p. 176). Dans un texte qu'il consacre à l'actualité de la philosophie antique, Gadamer a raison de rappeler que l'eudémonisme ancien est perçu par Kant comme « une perversion du principe authentique de la moralité », principe qui veut selon lui que nous agissions justement non d'abord pour nous rendre heureux, pour y trouver du bonheur, mais de manière inconditionnelle, le fait d'agir justement dût-il même nous rendre *hic et nunc* malheureux (H.-G. GADAMER (2004), « L'actualité de la philosophie grecque », in *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, p. 138). Platon eût jugé inaudible et artificielle une telle séparation, mais cela ne saurait vouloir dire pour autant qu'il considérait le bonheur comme une simple « carotte » agitée de l'extérieur susceptible de retirer à l'agir vertueux sa pureté. Les deux sont chez lui immédiatement liés, et le fait d'amoindrir la valeur morale d'un acte sous prétexte que celui-ci était sûr de rendre heureux celui qui l'a commis lui eût paru non seulement incompréhensible, mais passablement tordu. Le bonheur sans mélange de l'homme authentiquement vertueux est la marque même de sa vertu, et en aucun cas ce bonheur ne saurait venir entacher ou pervertir la sincérité de son engagement envers le bien. Signalons qu'A.-J. Sertillanges s'oppose pour sa part à l'identité stricte entre bonheur et vertu chez les Grecs, mais ses arguments ne nous paraissent guère convaincants. Voir A.-J. SERTILLANGES, « La morale ancienne et la morale moderne », in *Revue philosophique*, 51, 1, p. 282 sq. L'analyse critique de l'identité entre bonheur et vertu que propose G. Vlastos porte quant à elle sérieusement à réfléchir et apporte des nuances décisives. G. VLASTOS (1994), « Bonheur et vertu dans la pensée morale de Socrate », in *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, p. 277-320.

¹⁴⁹ A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁰ PINDARE (1977), *Œuvres. Tome 2 : Pythiques*, trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, II, vers 72.

sens que selon les causes qui sont tour à tour mobilisées par Platon en vue d'expliquer l'origine de cette imprécision funeste, les pronostics de guérison pourront s'avérer plus ou moins optimistes, et les soins plus ou moins salutaires.

§ 3 – Le paradoxe de la vertu-science et la première réponse des dialogues à la question « *unde malum ?* »

D'aucuns pourraient juger insolite le fait que nous ayons consacré autant d'espace au statut anthropologique du désir humain chez Platon avant d'en arriver enfin au paradoxe de la vertu-science (abrégé PVS pour la suite). On présente en effet généralement le PMI comme un produit de l'intellectualisme moral de Socrate, doctrine paradoxale selon laquelle la science est une condition suffisante pour posséder la vertu, et dont la conséquence négative est que le vice tire son origine systématique de l'ignorance. Nous allons ici présenter brièvement les grandes lignes de cette position, mais il nous faut au préalable tenter de caractériser le rôle particulier que joue le PVS par rapport au PMI. Toute la question est en vérité de savoir si le PMI découle logiquement du PVS ou si ce dernier n'est pas finalement qu'une source explicative parmi d'autres de l'origine involontaire du mal moral chez Platon, auquel cas le PVS ne serait pas le *fondement* du PMI, mais tout au plus une des figures possibles de son élucidation. Nous ne croyons pas pour notre part que le PVS jouisse d'une antériorité causale par rapport au PMI, comme il est du reste encore aujourd'hui courant de le soutenir¹⁵¹ ; nos remarques précédentes sur la nature du désir humain nous conduisent au contraire à penser que le PMI puise d'abord et avant tout son origine dans la conception socratico-platonicienne du désir, et plus particulièrement dans la triple identification du désirable au bon (première prémisse), du bon à la vertu (deuxième prémisse), et de la vertu au désirable (c'est-à-dire aussi du vice à l'indésirable, qui est la conclusion du syllogisme)¹⁵². Nous voyons d'ailleurs une preuve à cela dans le fait que

¹⁵¹ C'est le cas récemment de L.-A. Dorion, qui expose le PMI à la suite du PVS, tout en affirmant que « le deuxième paradoxe [le PMI], [...] découle en fait du premier [PVS]. » L.-A. DORION (2004), *op. cit.*, p. 82.

¹⁵² Il revient à A. Merker d'avoir établi selon nous d'une manière définitive l'antériorité de la conception du désir sur l'intellectualisme moral dans la genèse du PMI. Voir A. MERKER (2011), *op. cit.*, notamment p. 328, note 5. Notons que G. X. Santas avait lui aussi bien perçu cette antériorité : « doctrine of desire [...] is essential to the moral paradox. The form which the paradox is usually stated – that virtue is knowledge or that knowledge is sufficient for being virtuous – is misleading in this respect: in considering it, one tends to forget the doctrine of desire or motivation that underlies it. » G. X. SANTAS (1979), *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston/London, Routledge & Kegan Paul, p. 193-194. Voir aussi A. VERGEZ

Platon n'éprouvera pas la moindre peine à maintenir son adhésion entière au PMI, et ce toute son œuvre durant, n'eût été qu'il en soit pourtant venu à rompre avec l'intellectualisme de son maître et qu'il ait même fini par reconnaître avec la *doxa* – ce qui n'est pas peu dire – le caractère à maints égards outrancier et empiriquement irrecevable du PVS (nous approfondirons plus loin (chapitre III, § 1) la nature de cette concession de Platon à la *doxa*). Or il nous semble que le seul fait que Platon ait pu ainsi récuser le PVS sans pour autant compromettre de la moindre façon le noyau dur du PMI suffit à attester que l'assise fondamentale de ce dernier ne résidait nullement dans l'affirmation d'un rapport de stricte réversibilité entre la vertu et le savoir (vertu = savoir), mais bien plutôt dans l'affirmation d'une identité entre le bien propre et le bien moral. Mais une fois que cette prééminence causale de l'orientation ontologique du désir a été établie, encore faut-il préciser quel statut exactement il convient d'attribuer au PVS au regard du lien qui le rattache au PMI. Car si le PVS ne saurait recevoir le statut de fondement du PMI, nous verrons à présent qu'il n'en constitue pas moins le fondement d'une des explications les plus cardinales de l'origine involontaire du mal. Le PVS doit en effet être compris selon nous comme le premier et sans doute le plus important dispositif de disculpation que l'on trouve à l'œuvre chez Platon, dispositif qui se trouve élaboré de la façon la plus exemplaire dans le *Protagoras*, et dont le premier porte-parole historique semble avoir été nul autre que le Socrate historique en personne¹⁵³.

(1969), *op. cit.*, p. 51 : « soubassement philosophique de la formule socratique est donc l'ontologie rationaliste où la volonté, l'être, le bien s'identifient. »

¹⁵³ On retrouve en effet à la fois cette thèse chez le Socrate de Platon et chez le Socrate de Xénophon. Voir notamment les *Mémorables* (III, 9, 4-5), où il est clairement dit que c'est la connaissance qui prémunit contre le mal. Dorion n'hésite pas à y repérer le PMI, de même que le PVS, suivant lequel « les hommes qui savent vraiment ce qui est dans leur meilleur intérêt, à savoir la vertu, le font nécessairement et infailliblement. » Voir à ce sujet les notes 5 et 6 de la page 91 de la traduction de Dorion, dans XÉNOPHON (2011), *Mémorables*, tome II, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres. D'autres passages éloquentes se trouvent également au livre IV (6, 3 et 6), dans XÉNOPHON (2011), *Mémorables*, tome III, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, de même que dans la *Cyropédie* (III, 1, 38), où tout indique que Xénophon était au parfum de l'assimilation socratique du mal non à la malveillance, mais à l'ignorance, et par conséquent de son caractère involontaire (XÉNOPHON (1973), *Cyropédie*, tome II, trad. M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres). Si cette concordance thématique chez les deux principaux épigones de Socrate rend plus probable l'appartenance du PVS au Socrate historique, la question demeure néanmoins insoluble, le véritable Socrate étant aujourd'hui admis dans les recherches socratiques les plus érudites comme insaisissable. À ce sujet, voir L.-A. DORION (2004), p. 17-25 et surtout L.-A. DORION (2010), « The rise and fall of the Socratic problem », in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-23.

Le PVS, dont le corollaire direct est comme nous l'avons déjà dit l'équivalence du vice et de l'ignorance, se présente donc chez Platon comme la première tentative visant à répondre à la question de savoir comment un désir universellement tourné vers le bien peut néanmoins accoucher d'un monde où l'injustice et la malignité des hommes règnent à peu près sans partage. C'est cette question, ô combien épineuse il faut le dire, que Platon a dû chercher à résoudre tout au long de son œuvre en vue de maintenir indemne la cohérence philosophique du PMI. Dans un tel cadre, c'est-à-dire dans un cadre éthique où comme le dit si justement Jankélévitch « le bien est pléonastique par rapport au vouloir¹⁵⁴ » (vouloir = vouloir le bien), Platon ne pouvait en définitive que diriger son enquête vers l'identification des *obstacles* qui court-circuitent la marche naturelle du désir. C'est là la seule voie qui s'offrait à lui, la seule voie qui portait avec elle un espoir de mettre le PMI et l'optimisme anthropologique qui le fonde à l'abri de toute remise en question radicale. S'il n'avait pas tâché en effet de chercher les causes de la déviation du désir *ailleurs* que dans le désir lui-même, Platon eût été forcé de remettre en question la validité de son postulat anthropologique fondamental, ce qui serait revenu pour lui à supposer chez l'homme l'existence d'un désir ontologiquement pervers, possibilité qui, on peut le présumer, eût risqué de le faire sombrer dans une misanthropie sans remède¹⁵⁵. Tout l'enjeu pour Platon fut dès lors d'expliquer pourquoi le désir humain se donne, constitutivement, comme un curieux mélange d'assurance et d'errance : *assurance*, d'une part, quant à la finalité qui préside à sa mise en mouvement (le bien), mais *errance*, d'autre part, quant à la détermination effective des objets qu'il convoite¹⁵⁶. Et c'est ici très précisément que le PVS

¹⁵⁴ V. JANKÉLÉVITCH (1986), *L'innocence et la méchanceté. Traité des vertus III*, Paris, Flammarion, Champs, p. 43.

¹⁵⁵ Il faut bien comprendre ici que c'est le postulat initial sur le désir humain qui conduit Platon à rencontrer ce genre d'impasse. C'est parce qu'il a posé d'emblée le bien comme objet désirable substantiel que l'existence de la méchanceté menace de contaminer et de pervertir son principe (le désir comme désir du bien moral). Un tel cadre ne pouvait que l'obliger à colmater aussitôt la brèche en expliquant en vertu de quelles causes *extérieures* au désir le mal survient, *indépendamment* de la bonté du désir. Or ce n'est évidemment pas la seule solution philosophique qui existe pour sauver le PMI. Dans des philosophies comme celles de Nietzsche ou de Spinoza par exemple, qui comme Platon ne laisse aucune place à la notion de volonté libre, mais où les concepts de bien et de mal ne font pas l'objet d'une définition substantielle et sont remplacés par les concepts relationnels du bon et du mauvais, on ne rencontre pas ce genre d'impasse et le PMI ne se trouve pas compromis du seul fait que les hommes fixent plus souvent leur désir sur ce qui est mauvais pour eux que sur ce qui leur est bon (l'absence de liberté suffit d'emblée à les disculper). À la différence de Platon, ces philosophies ne risqueraient donc pas d'avoir à reconnaître un vouloir ontologiquement pervers pour la bonne raison qu'elles ne postulent pas non plus *a priori* de vouloir ontologiquement sain.

¹⁵⁶ Nous reprenons cette caractérisation judicieuse (assurance/errance) à A. MERKER (2006), *op. cit.*, p. 197.

entre en scène, en tant qu'il permet de fournir une première explication de cette part d'errance qui affecte le désir. D'où vient que ce dernier soit si désespérément privé des ressorts indispensables à la réalisation de son appétit primordial ? D'où vient que malgré un tel désir la méchanceté parvienne chaque jour à consolider son règne et à multiplier ses occurrences ? Voilà les questions profondes auxquelles le PVS tâche d'apporter une réponse.

Pour le dire d'une manière synthétique, cette première réponse du corpus platonicien au problème du mal moral consiste à faire incomber toute méchanceté morale à l'ignorance, en arguant que la condition *sine qua non* de la vertu réside dans le savoir et que c'est l'absence de ce dernier qui explique le surgissement de la méchanceté humaine en ce monde¹⁵⁷. Il s'ensuit que la tension désirante vers le bien moral, pour essentiel qu'elle soit, ne suffit pas en elle-même à garantir l'exactitude de son orientation. Le désir, de par la cécité partielle qui affaiblit sa vigilance, doit trouver à éclairer son chemin en recourant à l'éclat d'une source lumineuse fiable et durable, et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour le Socrate des premiers dialogues que de la connaissance elle-même, qui fait figure à ses yeux de véritable phare pour notre inclination morale. Il n'y a en effet pour Socrate que la connaissance qui puisse restaurer la rectitude au sein d'un désir constamment courbaturé, prompt à dévier de sa trajectoire, trébuchant sans cesse vers les ombres et les reflets frauduleux d'une proie – le bien – qu'il poursuit certes continuellement, mais *sans le savoir* qui lui permettrait d'en reconnaître à coup sûr l'incarnation authentique. Insistons : « sans le savoir », voilà bien la privation qui rend compte de tous les visages du vice dans le cadre de ce premier dispositif de disculpation¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Au sujet de l'assimilation du vice à l'ignorance, voir entre autres passages : *Protagoras* 357d ; *Gorgias* 477b, 479b, 509e ; *Alcibiade* 133e-134b ou d'une manière plus spécifique à la double ignorance, qui est de ne pas savoir que l'on ne sait pas : *Alcibiade* 117c-118b ; *Sophiste* 229 c-d. Voir aussi *Apologie* 29d-e, où Socrate plaide lui-même l'ignorance pour se disculper des fautes dont on l'accuse. Si l'ignorance est comprise comme la cause du mal, on comprend d'autant mieux qu'elle soit elle-même constamment présentée comme un mal : *Lysis* 218a, *Gorgias* 477b ; *Euthydème* 281e ; *République* X 609c ; *Philèbe* 48c, 49a ; et même comme le pire des maux : *Gorgias* 358a-b. Voir aussi Diogène LAËRCE, II, 31.

¹⁵⁸ C'est d'ailleurs en ce sens que d'aucuns n'ont pas hésité à tirer saint Paul vers le PVS, prenant appui sur ce fameux passage de l'*Épître aux Romains* où il écrit : « Vraiment, je ne sais pas ce que je fais, car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » (nous soulignons, St. PAUL, *Épître aux Romains*, 7, 15). A. Vergez conteste toutefois la validité d'un tel rapprochement (A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 27-28). On pourrait aussi trouver un écho de la sagesse socratique dans l'une des sept paroles du Christ en croix rapportée

Seul le savoir peut pour ainsi dire installer une mire dans l'âme humaine qui garantisse au désir qui la meut de toucher infailliblement sa cible. Car entre le bon et le méchant, il n'y a guère d'opposition fondamentale pour Socrate, les deux, nous l'avons bien vu, désirent au fond la même chose : la seule différence entre eux est que l'un dispose du savoir qui l'oriente et dissipe la brume qui entoure ses actes tandis que l'autre, cherchant maladroitement son bien dans l'opacité des sollicitations contradictoires et multiples du désir, finit inévitablement par se perdre. Le méchant, en d'autres mots, est tout simplement dépourvu de la boussole qui lui permettrait de se retrouver et de se ressaisir, d'où son existence en tout point malheureuse, qui se présente comme une suite tragique de confusions et d'égarements regrettables. Aussi longtemps qu'il sera privé de la connaissance de son bien véritable, il ressemblera toujours à ce pauvre Œdipe qui, tout en croyant échapper aux mauvais présages de l'oracle, c'est-à-dire tout en croyant travailler à son bien propre et éviter le mal qui le guette, orchestre d'autant plus prestement sa faillite. Et c'est pourquoi en un sens Socrate n'hésiterait pas à prêter à tout méchant ces mots que prononcera Œdipe après qu'il eut tué son père et marié sa mère : « je ne voulais pas, je subis tristement ces horreurs que j'ai commis malgré moi¹⁵⁹. »

Toute comparaison gardée, l'ignorance d'Œdipe n'était pas ceci dit du même ordre que le type d'ignorance qui accable aux yeux de Socrate l'homme méchant. Ce dernier perpétue rappelons-le un dommage (*blabè*) de plein gré, en toute connaissance de cause, alors qu'Œdipe n'était d'aucune façon conscient de la nature incestueuse de son mariage¹⁶⁰. Or pour bien comprendre le sens de l'ignorance que croit repérer Socrate à la racine du mal moral, il convient d'approcher d'un peu plus près la signification du PVS. Ce qui frappe d'abord à la lecture du *Protagoras*, c'est que le lieu du désaccord avec la *doxa* ne porte pas tant sur le caractère involontaire du mal que sur la cause qui rend ce mal hors de contrôle chez celui qui agit. Pour la *doxa* comme pour Socrate, en effet, le vicieux l'est malgré lui, mais tandis que l'un place la source des errements humains dans l'ignorance, l'autre la situe

dans l'Évangile selon Luc : « Père, pardonne-leur car *ils ne savent pas* ce qu'ils font » (nous soulignons, St. LUC, Évangile selon Luc, 23, 24).

¹⁵⁹ Nous reformulons librement ici les vers de SOPHOCLE, « Œdipe à Colone », in *Tragiques grecs. Eschyle. Sophocle*, trad. J. Grosjean, Paris, Gallimard, Pléiade, vers 960-964.

¹⁶⁰ Sur cette distinction, voir *supra* chapitre I, § 5.

plutôt dans la contrainte qu'exercent sur l'homme les passions¹⁶¹. Le principal enjeu de la discorde porte donc sur le statut de la science, ou plus précisément sur la puissance motivationnelle de cette dernière. Alors que Socrate considère que la vertu est non seulement un savoir¹⁶², mais que par exemple la connaissance de la justice *suffit* pour empêcher quiconque de commettre l'injustice¹⁶³, la *doxa* retire quant à elle au savoir toute véritable force de commandement. Pour le grand nombre, en effet, tout au plus la science fournit-elle *l'apparence* de dominer l'âme humaine, mais ce n'est qu'un artifice illusoire produite par des périodes d'accalmie passionnelle ; dès lors que le vent des émotions se lève, on réalise aussitôt que ce n'est pas le savoir rationnel qui tient le gouvernail de l'âme humaine, mais autre chose : « tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour, souvent la crainte » à tel point que la science se révèle n'être qu'« un esclave tirillé de tous les côtés », sans véritable emprise causale autonome (*Protagoras* 352b-c)¹⁶⁴. On peut distinguer deux parties principales dans la manière dont Socrate restitue la position du sens commun : 1) d'une part, il pointe un phénomène, celui de l'*akrasia*, suivant lequel des gens qui connaissent prétendument ce qu'il en est du meilleur refuseraient d'agir en conformité avec ce savoir et choisiraient le pire ; 2) il rappelle d'autre part l'explication que donne à ce phénomène la *doxa*, qui veut qu'en de tels cas les hommes soient tout simplement vaincus par une affection plus forte qu'eux, c'est-à-dire plus forte que leur connaissance du meilleur (*Protagoras* 352d-e)¹⁶⁵. L'opération socratique consistera alors à montrer que le soi-disant phénomène décrit en 1) n'existe pas, ou en tout cas pas sous la forme que l'on dit¹⁶⁶, et cherchera ensuite à substituer une nouvelle explication à celle que

¹⁶¹ On constate ainsi que ce n'est donc pas tant le PMI à strictement parler qui est paradoxal que les présupposés sur lesquels il s'appuie, que ce soit l'équivalence entre le bien propre et le bien moral ou ici, l'équivalence entre la science et la vertu.

¹⁶² Sur l'assimilation de la vertu au savoir, voir *Lachès* 194d, *Euthyphron* 15e-16a, *Gorgias* 460b-c, *Protagoras* 349d-361b, *Hippias mineur* 375d-e, *République* I 350d.

¹⁶³ *Gorgias* 460c-461a, *République* I 335c-e.

¹⁶⁴ Notons au passage que cette idée d'un asservissement de la raison aux passions prêtée par Socrate à la *doxa* n'est pas sans rappeler Hume, dont l'image platonicienne anticipe d'ailleurs largement la fameuse formule du *Traité de la nature humaine* : « la raison est, et elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir. » D. HUME (1946), *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, t. II, p. 524.

¹⁶⁵ Nous nous inspirons ici de la lecture de G. SANTAS (1971), « Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness », in G. Mortimore (ed.), *Weakness of Will*, London/Basingstoke, Macmillan, St Martin's Press, p. 39-40.

¹⁶⁶ C'est ce qu'on présente généralement depuis Aristote comme le déni socratique de l'*akrasia*. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145b 25-26.

propose la *doxa* en 2). Cette opération a pour but de redonner au savoir la dignité ontologique que la thèse doxique de l'hégémonie passionnelle cherchait impunément à lui retirer. Tout l'enjeu, en effet, est de savoir si « l'intelligence peut constituer un secours suffisant pour l'homme » (352c), secours que dément la *doxa* et que Socrate doit au contraire absolument garantir, faute de quoi c'est la misologie qui risquerait de l'emporter¹⁶⁷.

Le moins qu'on puisse dire à propos du phénomène de l'*akrasia* chez Platon est qu'il a fait couler beaucoup d'encre. On se contentera pour notre part d'en faire apparaître la signification générale et d'insister sur les implications qui en découlent au regard du premier dispositif de disculpation qui retient ici notre attention, à savoir celui de l'ignorance comme origine du mal moral. On peut distinguer avec G. Klosko trois composantes essentielles de l'*akrasia* telle qu'elle se trouve présentée par Socrate : 1) un agent fait le mal (ce qu'il ne juge pas être un bien pour lui); 2) il croit que c'est un mal au moment où il le fait ; 3) il n'est pas forcé par quelque contrainte extérieure à agir de la sorte¹⁶⁸. On trouve la formulation paradigmatique de ce phénomène chez Euripide, alors que sa Médée, folle de rancune envers Jason, s'apprête à commettre l'irréparable en tuant ses deux enfants : « Je suis vaincue, s'exclame-t-elle, c'est trop de malheur. Je sais devant quel crime je me trouve, mais la colère emporte mes résolutions, la colère qui a perdu tant d'hommes¹⁶⁹. » *Video meliora proboque, deteriora sequor* (« je vois le bien et je

¹⁶⁷ Sur la misologie, qui est, mot à mot, la haine des raisonnements, ou la haine de la raison, voir *Phédon*, 89c-91a.

¹⁶⁸ G. KLOSKO (1980), « On the analysis of *Protagoras* 351b-360e », *Phoenix*, Vol. 34, p. 312. Notons que cette définition ne correspond que partiellement à celle que l'on trouve en philosophie de l'action contemporaine, et qui se rencontre sous le nom d'« action acratique stricte. » Chez A. R. Mele et D. Davidson, par exemple, une action peut être qualifiée d'acratique stricte si 1) l'action est une action libre et intentionnelle et 2) si, à l'instant t d'accomplir l'action, l'agent croit qu'il a des raisons suffisantes de ne pas l'accomplir. Voir à ce sujet A. R. MELE (1987), *Irrationality. An essay on Akrasia. Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press, p. 7 et D. DAVIDSON (1980), « How is Weakness of the Will Possible ? », in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, p. 22. La première condition ne pose pas problème en tant que telle si du moins on donne au mot « intentionnel » le même sens que celui que prend le vouloir intentionnel chez les Grecs. Or il en va tout autrement si, comme c'est souvent le cas dans les discussions actuelles sur la faiblesse de la volonté, la première condition renvoie à une faculté d'autodétermination et implique la condition des possibilités alternatives que nous avons évoquée précédemment (voir *supra*, chap. I, § 2).

¹⁶⁹ EURIPIDE (1962), « Médée », in *Les tragiques grecs. Euripide*, trad. M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, Pléiade, vers 1078-1082. E. R. Dodds évoque la possibilité qu'Euripide ait cherché à réfuter directement Socrate dans ce passage, mais certaines répliques de Phèdre, dans une pièce plus tardive intitulée *Hippolyte*, paraissent à cet égard encore plus clairement destinées à démentir le primat socratique accordé à la science.

l'approuve, mais c'est au mal que je me livre ») synthétisera plus tard Ovide, au I^{er} siècle avant J.-C., dans une formule restée à juste titre célèbre pour sa concision¹⁷⁰. On retrouve là parfaitement condensée la position que Socrate prête à la *doxa* : Médée se serait en somme laissée terrasser par sa colère, sans que sa connaissance pourtant intime du mal ne soit parvenue à y changer quoi que ce soit. Le décès des deux enfants révélerait ainsi au grand jour l'impuissance de la raison à prémunir contre les affres de toute passion, en plus de faire passer pour angélique et même risible l'hypothèse socratique d'un salut par la connaissance. Mais Socrate, on s'en doute, ne saurait se laisser réfuter aussi aisément. Si l'on veut bien appliquer l'argumentation du *Protagoras* au cas particulier de Médée, on pourrait se demander dans un premier temps si cette femme jalouse et vindicative disposait *vraiment* du savoir qui aurait pu la protéger contre les assauts de sa colère. Car Socrate considérerait certainement que c'est « la puissance de l'apparence » (*dunamis tou phainomenou*) (356d), bien plus que l'impuissance du savoir, qui s'est jouée d'elle et l'a égarée au point qu'elle voit si peu clair qu'elle en vient à juger souhaitable rien de moins que le meurtre de ses propres enfants, l'éradication de la chair de sa chair. À cet égard, Socrate aurait d'ailleurs fort probablement reconnu en Leibniz un de ses plus fidèles épigones, puisque c'est très précisément à l'idée que l'on puisse prouver, à partir du simple témoignage verbal de Médée, que le pire peut être choisi en toute connaissance de cause qu'il s'attaque dans sa *Confessio Philosophi*¹⁷¹. La satisfaction immédiate procurée par la vengeance, loin d'apparaître à Médée comme un mal, ne s'est-elle pas plutôt présentée à elle comme s'il en allait de son bien le plus impérieux ? Mais alors, est-ce bien le mal en tant que mal qu'elle voulait, s'agissait-il bien d'*akrasia* ? N'est-ce pas plutôt parce qu'elle s'imaginait *à tort*, au moment d'agir, que son bien propre résidait dans *ce* geste et non pas dans un autre, et que dès lors ce qui était le pire d'un point de vue extérieur, était en vérité le meilleur considéré du point de vue de sa perspective erronée et tronquée, produit

Voir E. R. DODDS (1977), *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Flammarion, Champs, p. 186-187. De même qu'EURIPIDE (1962), « Hippolyte » in *Les tragiques grecs. Euripide*, trad. M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, Pléiade, vers 372-430, en particulier 380-384. Certains commentateurs n'hésitent pas par ailleurs à voir dans le *Protagoras* une réponse de Platon à l'encontre de l'entreprise de dévalorisation euripidienne de la raison. Voir R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), *op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁰ OVIDE (1966), *Les Métamorphoses*, trad. (légèrement modifiée) J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, VII, 21-22.

¹⁷¹ G. W. LEIBNIZ (1970), *Confessio Philosophi*, trad. Y. Belaval, Paris, Vrin, p. 73.

malheureux de son ignorance du bien véritable¹⁷² ? Le mal moral, pour Socrate, ne vient pas d'autre chose que d'une mauvaise estimation des biens et des maux que le méchant pense pouvoir récolter par anticipation de tel ou tel acte¹⁷³. Et Médée, pas plus que quiconque, ne saurait échapper à cette règle. C'est, explique Socrate (356c-e), la proximité d'une douleur ou d'un plaisir immédiats qui fomentent dans l'âme *non savante* des faux jugements, des fausses appréciations¹⁷⁴. Celui qui n'a qu'une connaissance parcellaire ou médiocre de la vertu n'est pas en mesure d'éviter le piège par excellence des passions, qui consiste à raccourcir l'horizon temporel de l'agent¹⁷⁵. La colère qui envahit Médée s'interpose ainsi entre elle et le monde à la façon d'un prisme déformant qui multiplie les erreurs de perspective, comme s'il s'agissait de véritables illusions d'optique, ce qui a pour conséquence de lui faire surestimer la valeur d'un bien apparent et immédiat (se venger) et minimiser l'ampleur des maux qui en résulteront dans le futur (la mort de ses enfants et la flétrissure inguérissable qu'en portera son âme à jamais)¹⁷⁶.

¹⁷² C'est ce type d'arguments qui selon R. Ogien immunisent le paradoxe socratique contre toute tentative de réfutation. Il sera toujours loisible en effet de prétendre que celui qui dit connaître le mal qu'il fait au moment où il le fait ne débite pas au fond que des paroles creuses, qui ne sont pas authentiquement incarnées et profondément enracinées dans son âme ; il sera toujours possible de se demander s'il ne s'agit pas d'une forme perfide de psittacisme, à la façon d'une leçon que l'on réciterait par cœur mais que l'on ne comprendrait pas ou dont on ne serait pas intimement convaincu. Socrate a toujours beau jeu de répondre aux tenants de l'*akrasia* que l'agent acratique ne croyait pas vraiment qu'il s'agissait d'un mal pour lui au moment d'agir, ou encore qu'il ne voulait pas vraiment le bien qu'il prétendait vouloir (au sens intentionnel). Cf. R. OGIEN (1993), *La faiblesse de la volonté*, Paris, Puf, p. 41-47. Signalons qu'il revient également à J. Nabert, dans les quelques pages qu'il consacre à ce qu'il nomme le « déterminisme socratique », d'avoir entrevu cette immunité. Voir J. NABERT (1994), *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Puf, p. 88.

¹⁷³ Voir la note 337 de la traduction du *Protagoras* par F. Ildefonse.

¹⁷⁴ Nous laissons ici de côté la question largement débattue de l'hédonisme du *Protagoras*, qui nous aurait entraîné trop loin, et qui n'était de toute façon pas indispensable pour notre propos. Pour une bibliographie abondante sur la question, on se référera avec profit à celle que fournit F. Ildefonse dans son introduction au *Protagoras*. Voir F. ILDEFONSE (1997), « Introduction », in *Protagoras*, Paris, GF-Flammarion, p. 49. Nous sommes pour notre part sensible à l'interprétation voulant que le *Protagoras* ne soit pas hédoniste, et que l'hédonisme défendu par Socrate sert simplement de tremplin dans le dialogue pour l'assimilation ultérieure qu'il fera entre savoir et courage. Voir la synthèse récente de T. CALVO MARTÍNEZ (2009), « Le plaisir dans les dialogues de Platon : pour une lecture synchronique », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, tout particulièrement p. 38-42.

¹⁷⁵ Sur ce phénomène de distorsion temporelle engendré par les désirs au détriment de l'intelligence, on trouve des remarques semblables chez Aristote. Voir notamment ARISTOTE, *De l'âme*, III, 10, 433b 5-13.

¹⁷⁶ Il faut préciser à la lumière des précédentes remarques que la forme précise de l'*akrasia* qui se trouve niée par Socrate est généralement comprise par les commentateurs comme une *akrasia* de nature *synchronique*, ce qui signifie simplement qu'un homme ne peut agir à l'encontre de ce qu'il croit être le meilleur *au moment précis* où il met cette croyance à exécution. La plupart des commentateurs (notamment VLASTOS (1956), *op.*

À une telle puissance de l'apparence, dont le propre est de s'infiltrer dans les interstices béants de notre ignorance et de nous entraîner irrésistiblement vers le mal, Socrate doit donc opposer une force rivale qui soit à même d'en désamorcer les sirènes trompeuses. Il est aisé de comprendre que puisque les affections comme la colère ou la crainte profitent très précisément d'un vide pour étendre leurs tentacules et installer leur empire, le seul contrepois *totale*ment efficace devra être de nature à combler ce vide *en totalité*. Or ce vide étant le fruit d'une absence de science, on comprend d'autant plus aisément que la puissance que proposera Socrate pour y remédier n'est autre que la science elle-même, puissance d'autant plus efficace qu'elle se donne nécessairement une et entière. Dans le *Protagoras*, cette science morale est associée plus spécifiquement à un art de la mesure (*metrêtikê technê*) (356e-357a), science du calcul des biens et des maux qui met l'homme à l'abri de la démesure, et ce, justement, non pas d'une manière simplement partielle, fragile ou temporaire, mais d'une façon invincible et durable¹⁷⁷. En mettant

cit.) admettent en revanche l'existence pour Socrate d'une *akrasia* de nature *diachronique*, c'est-à-dire la possibilité pour un agent, considéré cette fois dans un contexte temporel plus large, du subir un changement brusque et momentané de croyance qui le pousse à agir à l'encontre aussi bien de ce qu'il croyait juste un instant avant d'agir que de ce qu'il croira juste un instant après avoir agi (ce qui ne manque pas alors de susciter repentance, remords et regrets). On se référera sur cette importante distinction à T. PENNER, qui en conteste toutefois brillamment l'interprétation dominante. Cf. T. PENNER (1997), « Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351b-357e », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, p. 117-149 ; de même que T. PENNER (1996), « Knowledge vs True Belief in the Socratic Psychology of Action », in *Apeiron*, Vol. 29, p. 199-230. Il est intéressant de noter qu'on retrouvera aussi chez Descartes un ferme déni de l'*akrasia* synchronique accompagné d'une reconnaissance de l'*akrasia* diachronique, position qui se trouve magnifiquement exprimée dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644 (R. DESCARTES (1953), *op. cit.*, p. 1165-1166). Il demeure aujourd'hui encore très difficile de soutenir l'*akrasia* synchronique, puisque comme le rappelle un spécialiste contemporain de la question : « rien ne permet d'exclure qu'il y ait eu un changement (de l'ordre d'une milliseconde peut-être) dans la pondération des raisons précédant immédiatement l'action. » Cf. J. ELSTER (2007), *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob, p. 20-21.

¹⁷⁷ Il faut dire au passage que l'analogie entre la science morale et le savoir technique est fréquente chez Platon, tout particulièrement dans les dialogues socratiques (voir par exemple *Euthyphron* 13d,-14a). La technique, comme l'agir moral, consiste en une activité finalisée dont la réussite dépend d'un savoir. Dans un cas, toutefois, celui du savoir technique, le savoir est une condition nécessaire mais non suffisante (on peut toujours manquer l'objet de notre fabrication, c'est-à-dire que le savoir ne nécessite pas *absolument* le succès de notre action), tandis que dans l'autre, celui de la science morale, la connaissance de la vertu est une condition nécessaire et suffisante de l'agir vertueux, ce qui rend toute dérogation au savoir impossible. Sur cette distinction, voir *Hippias mineur* 371e-376c. Sur l'analogie entre savoir technique et science morale, voir l'excellent résumé de L.-A. DORION (2004), *op. cit.*, p. 78-82 et T. IRWIN (1995), *op. cit.*, p. 68-70. C'est d'ailleurs dans ce cadre que l'on doit comprendre le fameux paradoxe de l'*Hippias mineur* (375d-376b), suivant lequel seul celui qui connaît la justice peut vraiment commettre l'injustice de plein gré, considérant que l'injuste n'a quant à lui aucun savoir véritable de l'injustice qu'il commet et ne peut dès lors que la commettre par erreur. Or puisque le savoir moral conditionne nécessairement l'agir moral, il va de soi qu'un homme juste commettant l'injustice ne saurait exister *in concreto*. Il ne s'agit pour Socrate que d'un homme *logiquement* possible, mais qui, *existentiellement*, ne saurait jamais passer de la puissance à l'acte. Le lecteur

adéquatement en balance les effets immédiats et les effets à long terme d'un acte (356a-b), et en conférant aux biens leur juste valeur, la métrétique rend l'âme de celui qui la possède indifférent au kaléidoscope changeant des apparences. « En faisant connaître le vrai, dit Socrate, [l'art de la mesure] prodiguerait le repos à l'âme qui trouverait sa stabilité dans le vrai et sauverai sa vie » (356e). Il y a en un sens, *mutatis mutandis*, quelque chose de spinozien chez Socrate, ou pour le dire plus justement, quelque chose de socratique chez Spinoza, tous deux voyant dans la connaissance la seule puissance qui libère, et dans l'ignorance la privation qui transforme les hommes en des jouets dérisoires à la merci d'obscures nécessités. Personne, à leurs yeux, n'est plus serf que Médée qui tue ses enfants, personne n'est plus qu'elle à la remorque de causalités qui l'aveuglent par l'ignorance des illusions qui gouvernent son âme. Mais il faut s'empresse de remarquer que la position de Socrate prend aussi la forme d'une exclusion disjonctive : « se laisser vaincre par soi-même [le plaisir, la colère, etc.] n'est [...] rien d'autre, affirme-t-il, que l'ignorance, et se dominer n'est rien d'autre que savoir » (358c). *Ou bien* l'ignorance, *ou bien* le savoir, il n'y a pas de zone intermédiaire, d'espace clair-obscur. Celui qui par exemple sait différencier le redoutable du non redoutable sera infailliblement courageux, parce qu'il ne craindra pas ce qu'il n'y a pas lieu de craindre, tandis que ce qui fait la lâcheté du lâche ne réside pas, comme on serait tenté de le penser, dans un manque de « volonté », mais plutôt dans le manque d'une science de la mesure qui lui permettrait de réviser à la baisse la surestimation qu'il fait de certains périls qui sont en vérité inoffensifs (360c-d)¹⁷⁸. Sans doute faut-il ajouter à cet égard qu'une distinction supplémentaire sera par ailleurs apportée dans le *Ménon* (98a), qui oppose l'opinion droite, toujours instable et évanescence, risquant à tout moment de s'évader de l'âme, à la véritable connaissance, qui est conçue elle aussi pour sa

trouvera également un écho de ce paradoxe dans le *Criton*, 44d. Signalons par ailleurs que N. Gulley soutient que la thèse du *Protagoras* voulant que la vertu est un savoir n'est basée que partiellement sur l'analogie avec les compétences techniques. Cf. N. GULLEY (1965), « The Interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's Dialogues », in *Phronesis*, 10, p. 84.

¹⁷⁸ Voir aussi *Lachès* 194e et *République* IV 430b pour une définition semblable du courage. Cette définition est toutefois remise en cause dans le *Lachès*. À propos de l'art de la mesure, F. Ildefonse souligne à bon droit qu'il n'est pas possible dans le cadre philosophique fixé par Socrate « de mésuser du résultat obtenu par une utilisation correcte de la *tékhnê*. » Une telle restriction constitue pour Ildefonse « le présupposé aveugle du raisonnement de Socrate. » Voir la note 346 de sa traduction du *Protagoras*. Appliquée au cas de la lâcheté par exemple, l'idée que le résultat positif de la métrétique doive susciter une adhésion irrésistible du lâche au savoir qu'il acquiert et le rendre ainsi vertueux sur-le-champ, c'est-à-dire courageux, peut à maints égards paraître abusive. C'est là sans doute le talon d'Achille du PVS que Platon cherchera à amender dans ses œuvres plus tardives (*infra*, chap. III, § 1).

part comme une forme de l'opinion, mais une opinion verrouillée pour ainsi dire par un raisonnement si fort qu'elle peut tenir en place et ne pas se laisser subvertir pas la moindre affection¹⁷⁹. Ce qu'il importe surtout de retenir, ceci dit, c'est que l'ignorance reste toujours dans ce premier dispositif de disculpation l'unique cause de la méchanceté humaine.

À la décharge de la candeur qui pourrait se dégager au premier abord de l'assimilation socratique de la vertu à la science et du vice à l'ignorance, il convient de préciser en terminant que la connaissance dont il est question ici ne saurait être entendue d'une façon purement superficielle. Il ne s'agit évidemment pas d'un savoir tel que celui que dispensaient les sophistes à l'époque de Socrate, composé d'informations qui étaient au demeurant très peu incarnées et même interchangeable selon les besoins immédiats de la rhétorique, mais bien d'un savoir qui procède d'une intériorisation vivante du *télos* considéré par Platon comme le plus élevé de l'existence humaine¹⁸⁰. Il ne s'agit donc pas non plus d'une connaissance au sens purement abstrait ou logique du terme, mais tout à l'inverse, d'un savoir qui engage une prise de conscience intime et viscérale des fins concrètes qui mobilise le vouloir humain¹⁸¹. La vertu, en effet, fût-elle de l'ordre du savoir, ne tient pas pour Socrate en une simple définition qu'il s'agirait de mémoriser par cœur, elle est, pour le dire cette fois avec E. R. Dodds, « une disposition conséquente de l'esprit qui est le produit d'une intelligence constante de la nature et du sens de la vie humaine » et qui « implique tout l'homme¹⁸². » C'est sans doute à cet égard le beau passage du livre VII de la *République* (518b-519b) à propos de l'éducation qui reflète le mieux la connaissance telle qu'il importe de l'entendre ici : on n'instruit pas l'homme comme si l'on devait transvider le savoir en lui comme on verse de l'eau dans un vase ou comme si l'on introduisait de l'extérieur la vue dans les yeux d'un aveugle, on instruit l'homme de manière à ce qu'il en vienne *lui-même* à retourner son âme tout entière vers le bien qu'il

¹⁷⁹ Précisons que cette distinction intervient toutefois dans un contexte où le PVS fait l'objet d'une mise en cause radicale, tout aussi bien d'ailleurs que la possibilité d'un enseignement de la vertu. G. Vlastos et N. Gulley sont ainsi d'avis que cette distinction est plus platonicienne que socratique. Voir G. VLASTOS (1969), « Socrates on *Acrasia* », in *Phoenix*, Vol. 23, p. 72, n. 8 ; N. GULLEY (1971), « Socrates' Thesis at *Protagoras* 358B-C », in *Phoenix*, Vol. 25, n° 2, p. 119. Voir aussi la note que consacre L. Robin à ce passage dans sa traduction du *Ménon*, t. I, p. 1324-1325.

¹⁸⁰ M. O'BRIEN (1958), *op. cit.*, p. 467.

¹⁸¹ A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 71.

¹⁸² E. R. DODDS (1977), *op. cit.*, p. 184.

porte d'ores et déjà en lui, la connaissance agissant à la façon d'un tuteur qui permet que la vertu aimante de nouveau la flèche du désir. Car s'il est une chose qu'il convient de garder à l'esprit ici, c'est bien que le PVS, tout comme d'ailleurs le PMI, n'auraient à strictement parler aucun sens s'il ne s'inscrivait pas dans l'horizon du paradoxe premier qui suppose le bien moral comme destination naturelle du désir. En ce sens, si la qualification d'intellectualisme pour parler de la position de Socrate en matière de morale n'est pas impropre en elle-même, il ne faudrait toutefois pas qu'une telle expression porte ombrage à cette idée essentielle que c'est en dernière instance le désir du bien et non la connaissance qui meut originellement l'âme humaine¹⁸³. La connaissance est l'auxiliaire du désir du bien ; désir primordial sans lequel elle serait impuissante à convertir qui que ce soit à la vertu. La fonction du savoir demeure dès lors à proprement parler *secondaire* par rapport au désir, son rôle étant non pas de réformer ce dernier, qui n'a nullement besoin d'être modifié, mais plutôt de le libérer des fausses croyances qui briment son mouvement et de remplacer ces fausses croyances par des idées adéquates¹⁸⁴. Et à la lumière de ce que nous avons établi eu égard au postulat anthropologique fondamental qui sert de base au PMI, il n'est pas inadéquat de dire que l'ignorance qu'il s'agit de corriger concerne au premier chef le fait que l'injustice, de quelque nature qu'elle soit, est d'abord un mal que le méchant se fait à lui-même. Le méchant s'attaque sans le savoir à la partie la plus précieuse de lui-même qui est son âme, et c'est en cela selon Socrate qu'il mérite non seulement qu'on le disculpe moralement, mais aussi et surtout qu'on le considère avec « toute notre pitié » (*Lois* V 731c).

¹⁸³ Voir T. PENNER (1997), *op. cit.*, p. 143, n. 38 : « It is the desire for good that alone moves us. »

¹⁸⁴ T. PENNER (2010), *op. cit.*, p. 289.

CHAPITRE III – L'ÉTIOLOGIE PLATONICIENNE DU MAL MORAL

« Cette âme médiocre, dis-je, [...] si dès l'enfance on la taillait et qu'on coupait les liens qui l'apparentent au devenir, comme des poids de plomb qui se sont ajoutés à sa nature sous l'effet de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre et qui tournent la vue de l'âme vers le bas ; si elle s'en trouvait libérée et se retournait vers ce qui est vrai, cette même partie des mêmes êtres humains verrait ce qui est vrai avec la plus grande acuité, de la même manière qu'elle voit les choses vers lesquelles elle se trouve à présent orientée. »

- PLATON, *République* VII 519a-b

« Car nul n'est mauvais de plein gré, mais c'est à cause d'une méchante disposition du corps et d'une éducation sans instruction que l'homme mauvais devient mauvais ; or ces deux choses sont hostiles à tout homme et lui adviennent contre son gré. »

- PLATON, *Timée* 86d-e¹⁸⁵

« Pour moi, c'est une conclusion qui s'impose avec une telle nécessité que, en comparaison, je ne suis même pas certain que la Crète soit une île. »

- PLATON, *Lois* II 662b¹⁸⁶

§ 1 – Le tournant platonicien : entre rupture et continuité

La première chose qu'il importe de dire à ce stade, c'est que le PVS ne s'est pas imposée durablement à la conscience de Platon. Sous sa forme la plus radicale (vertu = science ; vice = ignorance et seulement ignorance), ce paradoxe qui était vraisemblablement un héritage de Socrate¹⁸⁷ a tôt fait de prendre entre les mains de son disciple la forme, si l'on ose dire, d'une « patate chaude. » Tout indique en effet que Platon en vint assez vite à croire, à l'instar d'Aristote, que la thèse d'une stricte réversibilité du savoir et de la vertu était tout simplement en désaccord avec les phénomènes

¹⁸⁵ Nous reprenons exceptionnellement ici la traduction d'A. Merker. Cf. A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 327, note 2.

¹⁸⁶ Précisons que la conclusion dont parle l'étranger d'Athènes dans ce passage concerne ce que nous avons identifié au chapitre II (§ 2) comme étant le fondement du PMI, à savoir l'idée que le méchant ne peut pas par définition avoir une vie agréable et heureuse, du fait principalement que chez lui le vouloir intentionnel souffre d'un décalage par rapport au vouloir ontologique, qui est naturellement vouloir du bien moral.

¹⁸⁷ Voir *supra*, chap. II, § 3, note 153.

observables¹⁸⁸. L'intellectualisme moral des premiers dialogues, bien que tout à fait vénérable *en droit*, lui parut insuffisant pour rendre compte de certains faits, de certaines expériences dont la complexité paraissait difficilement soluble dans l'univocité du modèle socratique. Platon dut en conséquence prendre ses distances vis-à-vis de ce modèle ; le conserver tel quel eût équivalu pour lui à refuser dogmatiquement de considérer certaines composantes du réel, composantes problématiques et peu glorieuses que le maintien obstiné d'une position strictement intellectualiste aurait tendu naturellement à lui faire occulter. À cela s'ajoute le fait que, sans pour autant devoir se rallier complètement à la position du sens commun, Platon ne pouvait pas non plus en disqualifier entièrement le bien-fondé phénoménal ; il devait au contraire tenter d'en intégrer certaines dimensions à l'intérieur d'une compréhension plus fine et plus nuancée de l'action humaine, et cela impliquait comme nous le verrons qu'il élargisse le faisceau des causes qui contribuent à l'apparition et à la pérennité du vice et de la vertu parmi les hommes.

Eu égard à la question plus spécifique du mal moral, l'abandon par Platon du PVS le conduira inévitablement à relativiser l'importance du premier dispositif de disculpation que nous avons identifié au chapitre précédent et que l'on pourrait résumer comme étant celui de l'âme ignorante. C'est en effet la rupture de Platon avec le PVS qui ouvrira la porte à un dépassement de l'explication unicausale de la méchanceté humaine par la seule ignorance. Cette prise de distance, cependant, loin d'entraîner la contestation corollaire du PMI, conduira au contraire Platon à multiplier les raisons de croire que l'homme n'est jamais méchant de son plein gré. Tout se passe en effet comme si la part d'explication causale qui était jusqu'alors assumée par l'ignorance dans le premier dispositif de disculpation et qui sera peu à peu mise en cause par Platon se trouvera aussitôt relayée par d'autres modes d'explications causales qui permettront à leur tour de maintenir l'homme à l'abri de toute une culpabilité originelle, de toute volonté perverse orientée vers le mal. Platon continuera ainsi tout au long de son œuvre à mettre l'homme hors de cause, c'est-à-dire à lui fournir, au sens étymologique du terme, des excuses (*ex-causare* : mettre en-dehors de la cause). C'est pourquoi d'ailleurs l'expression d'« étiologie » pour qualifier l'entreprise de Platon en matière morale nous a paru des plus à-propos, dans la mesure où il

¹⁸⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1145 b28.

s'agira précisément pour lui de rechercher les causes du vice, de raccorder le vice à l'enchaînement causal funeste qui en explique l'émergence, sans que jamais d'ailleurs n'interfère dans cette tentative d'explication le moindre souci de préserver quelque part résiduelle à la « libre » volonté de l'homme¹⁸⁹.

Notre tâche sera donc dans le présent chapitre de rendre justice aux deux autres plus importants dispositifs de disculpation qui se déploient dans l'œuvre de Platon, celui de l'âme renversée, ou hiérarchiquement dénaturée, d'une part (§ 2), et celui de l'âme malade, physiquement dérégulée, d'autre part (§ 3)¹⁹⁰. Ce sont ces deux dispositifs qui viendront chez Platon tantôt compléter, tantôt carrément remplacer, le dispositif de l'âme ignorante. Dans les deux cas, nous verrons que ces dispositifs, par définition incompatibles avec le PVS, auront pour fonction de rendre raison du fait que, pour le dire avec les mots de Jankélévitch, la vertu n'occupe plus *automatiquement* aux yeux de Platon « la place d'où la lumière de la connaissance a chassé les ténèbres¹⁹¹. » La connaissance seule ne suffit plus ; quoiqu'elle figure toujours au sommet des potentialités humaines, elle n'est plus une condition suffisante pour rendre l'âme vertueuse, d'autres facteurs entrent désormais en ligne de compte, notamment la force ou la maîtrise de soi (*enkrateia*), fruit notamment d'une éducation ou d'un conditionnement adéquats, et même plus trivialement la santé du corps, c'est-à-dire une constitution physique réceptive à l'enracinement durable de la vertu dans l'âme. Lorsqu'on cherche à reconstituer la genèse de la méchanceté, on ne trouve plus selon Platon une causalité de nature exclusivement cognitive ou épistémique comme c'était encore le cas dans les premiers dialogues, mais on trouve aussi désormais deux autres types de causalité, une causalité psychologique extra-rationnelle, qui est celle précisément qui

¹⁸⁹ À cet égard, nous sommes d'accord avec A. Vergez pour dire que pour être sans excuse, c'est-à-dire perçu comme *libre*, il faut que le mal demeure sans explication. La notion de libre arbitre n'a de sens en effet que si elle ménage à l'homme la possibilité d'être un premier commencement absolu, ce qui exclut par définition la recherche rigoureuse des causes du mal. Voir A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 20. On trouve une formule chez Lachelier qui est à cet égard emblématique : « Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale » J. LACHELIER (1947), *Psychologie et métaphysique*, Paris, Puf, p. 70, cité par A. VERGEZ, *op. cit.*, p. 35, note 5. Or il nous semble justement que le fait que Platon ne se trouve pas tenu philosophiquement de sauvegarder le principe du libre arbitre n'est sans doute pas étranger à ce qui rend possible et non problématique à ses yeux la conduite d'une enquête étiologique aussi « impudique » que la sienne. Rappelons que l'étiologie (*aitia-logia*) signifie étymologiquement l'étude des causes.

¹⁹⁰ Nous reprenons ici pour une part à notre compte la qualification que propose M. M. Mackenzie des trois catégories d'âme vicieuse développées dans le corpus platonicien : « the ignorant soul », « the disordered soul », « the diseased soul. » Voir M. M. MACKENZIE (1981), *op. cit.*, p. 158-178.

¹⁹¹ V. JANKÉLÉVITCH (1986), *op. cit.*, p. 48.

gouverne l'âme renversée, et une causalité physique ou corporelle qui échappe elle aussi à l'instance rationnelle et qui préside quant à elle à la corruption de l'âme malade.

Ces brèves remarques introductives pourraient à tort donner l'impression au lecteur que les choses se structurent d'emblée d'une manière parfaitement cohérente dans l'œuvre de Platon, ou tout au moins que ses idées en seraient venues à faire système après une lente et fructueuse maturation dans les œuvres de jeunesse et de transition. Nous avons dans nos prolégomènes (§ 1) pris soin de rappeler quelques-unes des raisons propres à nous mettre en garde contre les écueils et les illusions qu'une telle lecture ne manque généralement pas d'engendrer, surtout dans le cas d'un auteur aussi atypique que Platon. Or il convient de répéter à ce stade que nous ne croyons pas que Platon ait livré à la tradition philosophique une doctrine définitive sur la question du mal moral. Le caractère sans doute par trop didactique de nos précédentes remarques ne devrait donc pas nous faire oublier que les différentes psychologies morales qui fondent les différents dispositifs de disculpation que nous allons aborder à présent *se côtoient* dans l'œuvre de Platon, *cohabitent*, sans qu'il soit possible de les subsumer sous une théorie générale qui les relierait dans la cohérence harmonieuse d'une unité sans faille. S'il peut sembler plus aisé de saisir une évolution structurée à l'œuvre chez Platon au sujet du PVS et de sa révocation – encore que l'intellectualisme des premiers dialogues paraît parfois refaire surface jusqu'aux *Lois* – les deux autres dispositifs, celui de l'âme renversée, et celui de l'âme malade, n'entretiennent pas pour leur part entre eux de relation doctrinale très nette, celle-ci fût-elle une relation de rupture ou de continuité¹⁹². Toute tentative de les articuler systématiquement l'un à l'autre se trouve dès lors irrémédiablement menacée du risque d'une reconstruction illusoire, reconstruction qui reflèterait assurément davantage les idiosyncrasies du commentateur que la pensée authentique de Platon lui-même. L'idée d'une « cohérence éclatée » que nous avons développée en ouverture de cette étude (*supra*, Prolégomènes, § 3) paraît en somme la plus à même de nous prémunir contre cette tentation et de nous engager à faire preuve de la plus haute prudence herméneutique possible. Les dispositifs de l'âme renversée et de l'âme malade, donc, bien que n'étant pas totalement étrangers l'un à l'autre, devront

¹⁹² Comme l'a très bien vu M. M. Mackenzie : « He is neither clear nor definite about when, or whether, one moral psychology takes over from another. » M. M. MACKENZIE (1981), *op. cit.*, p. 178.

néanmoins être compris ici comme autant de possibilités interprétatives à part entière laissées ouvertes par Platon, et dont la seule cohérence vraiment assurée tient à la mutuelle disculpation de l'homme qu'elles contribuent à fonder à partir de stratégies argumentatives diverses.

§ 2 – Le dispositif de l'âme renversée : tripartition de l'âme et *enkrateia*

Si le dispositif de l'âme renversée marque une importante rupture par rapport au premier dispositif de l'âme ignorante, c'est surtout en ce qu'il reconnaît ouvertement un rôle causal aux émotions, c'est-à-dire qu'il admet que des éléments d'ordre purement affectif puissent être impliqués dans la détermination des décisions humaines, et au premier chef dans la détermination des *mauvaises* décisions. On se rappellera que c'est précisément cette possibilité d'une domination des passions sur la raison qui faisait l'objet d'une fin de non-recevoir dans le *Protagoras*. Contrairement à l'intellectualisme socratique qui ne pouvait voir en effet autre chose dans les actes méchants que les conséquences délétères d'une privation de science, la nouvelle psychologie morale qui sous-tend le dispositif de l'âme renversée admet quant à elle l'intrusion de forces irrationnelles à l'intérieur même de l'âme humaine, forces qui ont la pouvoir de subjuguer la raison et de lui retirer son pouvoir de commandement, d'où l'idée de *renversement* qui est en même temps pour Platon un renversement de la hiérarchie *naturelle* qui devrait régir l'âme humaine. Mais avant d'entrer dans les détails de cette nouvelle psychologie morale et de chercher à en dégager la principale innovation conceptuelle – qui consiste en une division de l'âme en trois parties –, encore faut-il que nous nous penchions brièvement sur les raisons qui ont pu motiver une telle évolution dans la pensée de Platon, d'autant que cette évolution est souvent présentée par les commentateurs comme une véritable avancée théorique, comme un progrès à la fois du point de vue de la subtilité et du réalisme qui l'accompagne¹⁹³. Outre comme nous l'avons déjà suggéré en ouverture de ce chapitre que la complexité des phénomènes ait pu en elle-même suffire avec le temps à dessiller le regard de Platon sur la question de l'influence des passions humaines, on a parfois soutenu qu'un tel changement était en vérité redevable à une déflation progressive des espoirs que Platon nourrissait à l'égard des

¹⁹³ C. BOBONICH (2007), « Plato on *Akrasia* and Knowing Your Own Mind », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 41.

capacités humaines, déflation qui aurait fini par l'ouvrir à certains phénomènes qui cadraient mal jusqu'alors avec son héritage socratique. Son réalisme croissant ne serait de ce point de vue que l'envers positif d'un pessimisme anthropologique de plus en plus accusé¹⁹⁴. Suivant cette lecture, tout se passe comme si le dispositif de disculpation que nous allons exposer à présent résultait d'abord d'une rupture de Platon avec l'*optimisme* de son maître, optimisme qui concernait surtout l'omnipotence présumée de la science et qui, on s'en doute, ne le rendait pas tellement enclin à reconnaître que l'être humain est affecté sur ce plan d'une vulnérabilité congénitale¹⁹⁵.

¹⁹⁴ E. R. DODDS (1977), *op. cit.*, p. 209-211 Il s'agit là bien entendu d'une thèse à caractère éminemment psychologique qui demeure sur le fond invérifiable. Mais il n'empêche que la lecture des dialogues tend à confirmer l'existence d'un déclin dans l'ampleur des capacités que Platon prêtait au commun des mortels. Tandis par exemple que les premiers dialogues laissent croire que tous les hommes ont en partage de pouvoir faire éclore les fruits que la rationalité place en eux, les dialogues plus tardifs laissent au contraire affleurer une prise de conscience relative au fait que seuls *quelques* hommes pourront accéder ici-bas aux sommets de ce que la nature humaine recèle de potentialités grandioses.

¹⁹⁵ À propos du prétendu optimisme de Socrate, il importe que nous introduisions ici une nuance d'une grande importance. Il faut rappeler en effet que l'essentiel des dialogues qualifiés de socratiques se soldent par une aporie, c'est-à-dire par une impasse dans la tentative d'accéder à une définition convaincante des différentes vertus. Le PVS n'est peut-être en ce sens optimiste qu'*en théorie*, puisque l'incapacité récurrente de Socrate et de ses interlocuteurs à atteindre quelque certitude en matière de connaissance morale ne manque pas de les laisser *de facto* dans l'ignorance la plus inconfortable. Or si cette ignorance a certes le mérite de ne plus être ignorée comme telle après le passage de Socrate et donc de devenir connue en tant qu'ignorance, il n'empêche que cette prise de conscience ne saurait en elle-même suffire à protéger quiconque avec assurance d'un glissement imperceptible vers le mal (Alcibiade offrant à cet égard un anti-modèle exemplaire). Car si l'affirmation selon laquelle « seul celui qui connaît la vertu peut agir vertueusement » ne laisse pas de paraître angélique au premier coup d'œil, cette impression se dissipe aussitôt que l'on considère le fait que les dialogues socratiques se concluent systématiquement *sur une impossibilité de définir la vertu*, ce qui implique aussi – conclusion autrement plus tragique – une impossibilité d'épargner aux hommes la perspective d'une vie placée sous le signe du malheur et du vice. En d'autres termes, si le PVS peut sembler formellement optimiste, il n'en paraît pas moins en son fond porteur d'un certain désespoir, surtout si l'on admet pour inatteignable son contenu idéal, la science qu'il pose comme nécessaire et suffisante pour garantir la vertu se présentant de fait comme *inaccessible* aux lumières imparfaites de l'intelligence humaine. Socrate ne professe-t-il pas lui-même après tout constamment que la seule chose qu'il lui est imparti de connaître est son non-savoir (*Apologie* 20c-e, 21b-d, 23a-b, 29b ; *Euthyphron* 5a-c, 15c-16a ; *Charmide* 165b-c, 166c-d ; *Lachès* 186b-e, 200e ; *Hippias mineur* 372b-e ; *Hippias majeur* 286c-e, 304d-e ; *Lysis* 212a, 223b ; *Gorgias* 509a ; *Ménon* 71a-b, 80d, 98b, etc.). Dans un tel cadre, force est de reconnaître que l'intellectualisme socratique n'invite à fonder sur le salut de l'homme par la connaissance que des espoirs fort minces, ce qui est évidemment à mille lieux de l'espérance béate qu'on lui prête parfois. Nous croyons pour notre part que le Socrate de Platon n'entretient en vérité qu'une confiance *conditionnelle* dans le contenu le plus optimiste du PVS : si l'homme *pouvait* atteindre une connaissance sûre et permanente en matière morale, il n'y a aucun doute qu'il n'agirait pas vicieusement ; or il n'est pas sûr que les hommes puissent atteindre de telles certitudes ; dès lors, la seule certitude qui soit vraiment fondée concerne l'ignorance et son rôle causal dans l'origine des vices humains, ces vices étant du reste promis à un long avenir puisque le seul remède qui nous en préserverait ne paraît pas à notre portée. Si l'on accepte cette lecture, le Socrate des premiers dialogues aurait des certitudes *négatives* sur le plan empirique (l'absence de savoir est à l'origine du mal) et des certitudes *positives* sur le plan théorique (seul le savoir pourrait, s'il était empiriquement accessible, nous

Le dispositif de l'âme renversée trouve sans doute son impulsion la plus vive dans la nécessité où se trouve Platon de rendre compte d'une expérience commune que le Socrate du *Protagoras* avait précisément cherché à désavouer en même temps qu'il cherchait à réfuter la thèse de la *doxa* au sujet de l'impuissance de la science. Cette expérience renvoie très trivialement au phénomène du conflit intérieur, c'est-à-dire au fait pour un agent de se sentir intérieurement divisé entre des motifs contradictoires, comme si des instances diverses et rivales s'affrontaient pour ainsi dire malgré lui dans le théâtre de sa conscience. Il faut bien comprendre ici que l'impossibilité dans laquelle se trouvait Socrate de faire la moindre concession au sens commun sur cette question tenait principalement à la représentation homogène qu'il se faisait de la *psuchê* humaine. Socrate ne pouvait en effet admettre que l'âme, étant *une*, puisse se comporter comme si elle abritait plus d'un principe. Tout le défi de Platon consistera donc précisément à rendre justice à l'existence de tels conflits internes, tout en tâchant néanmoins de rester fidèle au principe de non-contradiction qui avait poussé son maître à récuser cette expérience. Or la seule solution de conciliation possible entre ces deux postulats – à savoir 1) l'existence d'une contradiction dans l'âme humaine et 2) l'impossibilité pour un seul principe d'être tendu *en même temps* dans des directions contraires – tiendra dans la *division* de l'âme humaine exposée par Platon au livre IV de la *République*, division qui lui permettra d'admettre la présence au sein de l'âme d'éléments irrationnels *indépendants* du principe rationnel et d'expliquer du même coup l'expérience populaire des déchirements intérieurs¹⁹⁶.

protéger du mal). Nous pensons que c'est d'une confusion entre ces deux catégories bien distinctes de convictions que vient la crédulité qu'on lui prête, car on oublie que la conviction socratique sur la cause empirique du mal moral n'entraîne pas *nécessairement* une conviction de même nature sur la possibilité d'effectuation empirique de son remède. Il y a un monde de différence entre 1) dire que l'homme *serait* sage s'il possédait la science *entière* et 2) dire que cette possession est possible *hic et nunc*. Plusieurs objections pourraient à bon droit être soulevées contre une telle interprétation, en ce qui concerne notamment la sincérité de la déclaration d'ignorance de Socrate et le statut véritablement aporétique des premiers dialogues. Toutefois, même ceux qui mettent en doute la valeur de ces deux prétentions reconnaissent que sur la question spécifique de la connaissance du bien, qui doit pourtant avoir valeur de savoir architectonique pour Socrate, la profession d'ignorance n'est probablement pas une ruse. Voir sur cette question la synthèse remarquable de L.-A. DORION (2004), *op. cit.*, p. 43-54.

¹⁹⁶ Notons que l'école péripatéticienne elle-même salua en son temps le geste de Platon comme une avancée théorique non négligeable. Dans les *Magna moralia*, l'abandon de l'identification socratique de la vertu et de la science est présenté comme allant de pair avec l'admission par Platon d'une partie irrationnelle dans l'âme humaine. Voir ARISTOTE (probablement apocryphe), *Grande morale*, I, 1, 1182a 15-26. Notons par ailleurs

Le livre IV de la *République* est le lieu dans l'histoire de la pensée occidentale où émerge pour la première fois d'une manière élaborée ce thème de la topique de l'âme, thème qui connaîtra comme on sait des échos jusqu'à Freud¹⁹⁷. Il convient ici de restituer attentivement les grandes étapes qui conduisent Platon au postulat d'une âme divisée. L'essentiel nous paraît débiter en 430e-431a où la discussion entre Socrate et Glaucon aboutit au thème de la maîtrise de soi (*enkrateia*), et à la question de savoir s'il est ridicule ou non d'employer des expressions telles que : « se dominer soi-même », « être plus fort que soi-même. » La référence au *Protagoras* (352a-353b) est alors on ne peut plus explicite, puisque c'est précisément ce genre d'expressions (« se laisser vaincre par le plaisir ») que raillait Socrate en y voyant le signe que la *doxa* parlait vraiment n'importe comment, sans réflexion ni rigueur¹⁹⁸. Or il se trouve que Platon veut désormais prendre ces expressions du sens commun au sérieux¹⁹⁹. Mais comment, se demande Platon, pour reprendre une formule plus tardive des *Lois* (I 626e), admettre qu'une guerre se livre en chacun de nous à l'encontre de nous-mêmes, comment admettre cela sans parler d'une

que G. Vlastos compte cette nouvelle représentation multipartite de l'âme parmi les dix points de divergence entre le Socrate des œuvres de jeunesse de Platon et le Socrate des œuvres de maturité qui lui permettent de conclure à l'existence de deux Socrate contradictoires dans le corpus platonicien. Voir G. VLASTOS (1994), « Socrate contre Socrate chez Platon », *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁷ G. LEROUX (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV », in M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, p. 134.

¹⁹⁸ Rappelons que pour le Socrate du *Protagoras*, une expression comme « se dominer soi-même » serait apparue aussi inepte qu'une expression comme « se laisser vaincre par le plaisir », l'*enkrateia* étant à ses yeux une notion superflue exactement pour les mêmes raisons que l'*akrasia* est jugée impossible (la vertu et le vice étant une affaire de science ou d'ignorance, non de maîtrise ou d'absence de maîtrise). Signalons cependant qu'il n'en va pas ainsi pour le Socrate de Xénophon (ce qui marque une différence importante entre le Socrate de Platon et le Socrate de Xénophon). Nous verrons par ailleurs que la revalorisation par Platon de la notion d'*enkrateia* n'implique pas nécessairement, contrairement à qu'on croit généralement, une reconnaissance de l'*akrasia* synchronique, telle que nous l'avons définie précédemment (chap. II, § 3, note 176). Sur la question de l'*enkrateia* chez Platon, voir L.-A. DORION (2007), « Plato and *enkrateia* », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, en particulier p. 126. Nous avons laissé de côté ici la question de savoir si la division de l'âme et l'*enkrateia* avaient des antécédents dans l'œuvre de Platon. Remarquons simplement qu'on cite souvent à cet égard les passages suivants du *Gorgias* : 482b, 483a, 493a, 503e.

¹⁹⁹ R. Weiss a souligné à juste titre l'ironie du fait que ce que l'on présente généralement comme une grande avancée dans la psychologie morale de Platon constitue en fait un retour presque mot pour mot à la position qu'il prêtait encore dans le *Protagoras* à une foule sotte et vulgaire incapable de penser. Voir R. WEISS (2007), « Thirst as Desire for Good », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 88, n. 3. On trouve encore ceci dit aujourd'hui des philosophes pour défendre la psychologie du *Protagoras* contre celle de la *République*. Voir spécialement T. PENNER (1990), « Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will », in *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume, 16, p. 35-74.

manière insignifiante et insipide ? Car si le soi est unitaire, comment peut-on affirmer en même temps que se déploie en son sein un affrontement ? Tout conflit ne suppose-t-il pas par définition l'existence antagoniste de factions adverses, et n'offre-t-il pas dès lors un démenti en acte à l'affirmation d'une unité de l'âme ? Quel est en outre ce « soi » que l'on dominerait si ce n'est pas le « soi » dont on use généralement pour parler de notre âme tout entière ? Et si l'âme peut en quelque sorte s'*auto-dominer*, n'est-ce pas comme si nous disions d'une même chose qu'elle est au même moment immobile et mouvante, c'est-à-dire comme si nous disions que l'âme qui perd le contrôle est paradoxalement la même qui doit se contrôler ? Platon est en vérité tout à fait conscient des problèmes multiples que pose *a priori* l'affirmation d'une prétendue maîtrise de l'âme par elle-même, d'autant qu'il ne voudrait abandonner pour rien au monde le principe de non-contradiction dont dépend la rationalité de son discours. Il vaut la peine à cet égard que nous citions en entier un point tournant du livre IV, où surgit en quelque sorte sur la scène de la *République* le raisonnement fondateur qui acheminera ensuite Platon à fractionner l'âme en trois principes autonomes :

« Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose. Par conséquent, si nous devons trouver que cela se produit dans ces choses, *nous saurons alors qu'il ne s'agit pas d'un principe identique, mais bien d'une pluralité de principes* » (nous soulignons, 436b-c)

Ce passage donne à penser que c'est d'abord en vertu d'une nécessité *logique* que Platon se voit contraint de postuler l'existence dans l'âme de *plusieurs* parties. Puisqu'« une même chose, en même temps et sous le même rapport » (436c) ne saurait se voir attribuer des désirs contradictoires, alors il s'ensuit, pour ainsi dire par pure déduction, que l'âme doit nécessairement être de nature plurielle. Il est en effet logiquement impossible pour Platon que ce soit la même chose qui, tout à la fois, désire boire *et* commande de s'en retenir, veut frapper *et* se rappelle que ce serait là commettre une faute grave, veut s'enfuir *et* se remémore que son bien propre serait plutôt de rester courageusement au combat.

Question d'y voir plus clair, on peut ici élaborer un exemple librement inspiré de ce que Platon suggère lui-même en 439a-e à propos de la soif. Imaginons un homme qui serait assoiffé et qui aurait devant lui la dernière portion d'un breuvage très rare et très prisé qui

appartiendrait toutefois à son meilleur ami : cet homme serait assurément déchiré entre, d'une part, son désir immédiat d'assouvir sa soif et d'engloutir sur-le-champ le breuvage et, d'autre part, son désir de ne pas priver son ami d'un bien qui lui est cher et dont la disparition risquerait à coup sûr de déclencher chez lui une vive déception. Cet homme se trouverait en quelque sorte tiraillé entre deux impulsions tout à fait opposées : boire le breuvage, conformément à son instinct le plus impérieux et le plus instinctif, et ne pas boire le breuvage, conformément cette fois au désir de ne pas transgresser les normes les plus rudimentaires de l'amitié, de ne pas se dérober à la considération minimale que l'on doit à autrui, ou pour le dire en langage platonicien, conformément au désir de demeurer en adéquation avec la vertu, vertu qui se confond comme on l'a vu – suivant le postulat anthropologique fondamental qui sert de fondement au PMI –, avec l'intérêt bien compris de tout homme rationnel. Or lorsqu'on considère les deux élans contradictoires qui écartèlent l'homme de notre exemple, la question se pose de savoir si c'est la même partie en lui qui désire les deux objets (à la fois le breuvage *et* la vertu). C'est en tout cas une telle question qui pousse Platon à répondre par la négative, et c'est cette réponse négative qui le conduit dans le même mouvement à assigner ces différents types de désirs, l'un de nature irrationnel, l'autre de nature rationnel, à des parties distinctes de l'âme humaine. C'est ainsi que le désir bestial de boire dans le plus total mépris d'autrui relèverait selon Platon du principe de l'âme qui est dépourvu de raison (*epithumêtikon*), la partie désirante ou concupiscible, celle par laquelle l'âme « aime, a faim, a soif » et se trouve exciter « de tous les désirs » inférieurs (439d). À l'inverse, la partie qui commanderait à l'âme de se retenir d'un tel geste, la partie dont la fonction est de pulvériser les inclinations égoïstes ou plus précisément de les réinscrire dans la trajectoire naturelle du désir humain, cette partie est identifiée par Platon à la partie raisonnable (*logistikon*)²⁰⁰. Suivant ce schéma qui demeure

²⁰⁰ La partie rationnelle de l'âme est la seule selon Platon qui sache véritablement discerner le bien de l'ensemble, contrairement aux autres parties qui n'ont à cœur que leur intérêt à courte vue (441e, 442c). D'où l'on voit que c'est le *logistikon* qui hérite en quelque sorte de la tâche colossale d'harmoniser le vouloir intentionnel avec le vouloir ontologique (qui est, rappelons-le, vouloir du bien réel, de la vertu). Certes, les autres parties de l'homme, lorsqu'elles sont placées sous l'égide de la raison, finissent par trouver elles aussi leur intérêt dans l'identité du bien propre et du bien moral, mais elles sont vouées sans son secours à préférer systématiquement l'ombre (le bien apparent) à la proie (le bien réel). L'âme injuste, comme nous le verrons, est précisément pour Platon celle dans laquelle le vouloir intentionnel s'est détaché du vouloir ontologique en raison d'une désorganisation interne, où chaque partie n'est plus à sa place et où, comble de malheur, les parties inférieures de l'âme occupent le poste de la partie supérieure, à savoir le poste de commandement.

encore pour l'instant bipartite, et qui se raffinera comme nous le verrons un peu plus loin avec l'introduction de la partie irascible qui est aussi le siège de l'ardeur morale (*thumoeides*), on pourrait dire que l'homme qui à l'issue d'un tel conflit psychique succomberait à son désir du breuvage révélerait aussitôt par son acte le caractère désorganisé et hiérarchiquement renversée de son âme, acte dont la cause serait nécessairement le fait d'une victoire « des passions et des troubles maladifs » (439d) qui sont selon Platon le produit de l'*epithumêtikon*. Si en revanche l'homme en question avait finalement résisté avec fermeté à la tentation de boire le breuvage, alors ce serait le signe extérieurement observable que son âme n'est pas intérieurement dérégulée, que le *logistikon* exerce en lui une maîtrise souveraine sur la partie la plus réfractaire et indocile qui habite son âme.

Avant de tirer toutes les conséquences de cette nouvelle représentation de l'âme humaine, en particulier au sujet de la question du mal moral, il nous faut dire un mot ici de la partie intermédiaire qu'est le *thumoeides*, troisième partie qui justifie que l'on parle au sujet de la psychologie platonicienne d'une tripartition de l'âme. Au livre IV de la *République*, cette troisième partie se trouve introduite par Platon aussitôt après les considérations que nous venons de rappeler au sujet des deux premiers principes. Il se trouve en effet que Platon en vient immédiatement à identifier une troisième espèce dans l'âme, une sorte de force impétueuse, qui n'est ni réductible à la partie désirante ni tout à fait assimilable au principe rationnel. Le *thumoeides* est associé par Platon au cœur (440b), et quoiqu'étant situé dans la partie irrationnelle de l'âme, il n'en est pas moins considéré par Platon comme étant la plupart du temps – à la condition comme nous le verrons qu'il ait été formé par une éducation adéquate – l'auxiliaire fidèle de la raison²⁰¹. Selon M. J.

²⁰¹ En 440b, signalons que Platon suggère l'existence d'une alliance *indéfectible* entre la partie irascible et la partie rationnelle, comme si les deux devaient nécessairement faire cause commune en toute circonstance contre la partie désirante. Or de nombreux passages contredisent cette affirmation (III, 410d, IV 441a, IX 590b ; *Phèdre* 256c), Platon admettant qu'il arrive à la partie irascible d'être littéralement embrigadée par la partie désirante et de mettre ainsi toute son ardeur à l'appui des forfaits de cette dernière, le tout évidemment à l'encontre de la raison qui assiste à cette alliance contre-nature comme au spectacle funeste de sa propre impuissance. Sur la différence entre le *thumos*, que l'on traduit généralement par colère, et le *thumoeides*, on consultera avec profit la note 95 de la traduction de Leroux (p. 614-615) : « le principe de l'ardeur n'est pas la colère en tant que telle, mais une énergie plus libre et plus ouverte, qui peut se déterminer selon la dynamique des désirs et de la raison. » Signalons au passage que l'expression « se déterminer » utilisée ici par Leroux n'est peut-être pas la mieux choisie, dans la mesure où elle suggère vite à un esprit moderne un

O'Brien, l'introduction de ce troisième principe reflète la nécessité ressentie par Platon d'une médiation entre la raison et les désirs, médiation de nature émotive qui est nécessaire pour donner une certaine vigueur aux décisions morales qui émanent de la connaissance rationnelle²⁰². Lorsque le principe de l'ardeur est convenablement réglé, il est comparable au bras armé qu'utiliserait la raison pour s'imposer jusque dans les tréfonds les plus irrationnels et indisciplinés de l'âme humaine, car c'est bel et bien en mobilisant la force d'un *thumoeides* bien dressé – Platon le comparera d'ailleurs à un « lion » (*République* IX 588e) – que le *logistikon* peut espérer gouverner l'âme entière et soumettre ainsi la multiplicité bigarrée de l'âme à l'unicité du principe rationnel²⁰³. Ajoutons en outre que dans l'exemple que donne Platon pour introduire le *thumoeides* (439e), celui de Léontios, le statut de ce principe intermédiaire est présenté comme une puissance qui suscite une aversion pour lutter contre le caractère apparemment irrésistible de certains désirs en provenance de la partie désirante, en l'occurrence celui dans le cas de Léontios de se livrer à un voyeurisme plus ou moins nécrophile, après qu'il eut croisé un amoncellement de cadavres sur un site d'exécution publique. Tandis que sa raison lui dictait de détourner au plus vite son regard et de poursuivre son chemin, un désir morbide poussait au contraire en lui pour qu'il s'en mette plein la vue. Or il se trouve que l'insuffisance de la charge d'aversion vécue par Léontios le fera finalement s'abandonner à son désir irrationnel et Platon conclut d'une telle impuissance à se maîtriser que moins le principe de l'ardeur est domestiqué et obéissant plus le tempérament des hommes est enclin à l'emportement dont a

rapprochement qui n'a pas lieu d'être entre le principe intermédiaire et le concept moderne de volonté. Or le *thumoeides* n'a rien à voir avec l'image d'un arbitre indépendant doté d'une liberté d'indifférence, et on aurait tort de le confondre avec un équivalent plus ou moins archaïque de la notion de volonté. Voir à ce sujet M. J. O'BRIEN (1967), *op. cit.*, p. 211, note 9, de même que A. E. TAYLOR (1926), *op. cit.*, p. 38.

²⁰² M. J. O'Brien (1967), *op. cit.*, p. 149.

²⁰³ L'image du bras armé ne peut manquer d'évoquer ici le lien fondamental qui existe chez Platon entre la tripartition de l'âme et la tripartition qui existe au sein de la cité elle-même. Il existe en effet une correspondance plus ou moins fidèle chez lui entre les trois classes qui composent la cité (le peuple, les gardiens et les gouvernants) et les trois parties qui composent l'âme, chacune des classes étant marquée par la prédominance en elle de l'un des trois principes psychiques (*cf. République* IV 441c). Nous ne pouvons hélas développer davantage ici sur le thème majeur de l'imbrication de l'éthique et du politique chez Platon, mais il faut garder à l'esprit, comme l'écrit Leroux, que « toute l'analyse de l'âme en termes de topique est [...] non seulement dépendante de la structure politique qui en fournit l'analogie, mais elle est tributaire de sa signification politique intrinsèque : la raison commande, et son concept de définition primitif est le commandement ; le *thumoeides* est intermédiaire et allié naturel, son concept est l'alliance et la bivalence ; enfin, la partie désirante est la turbulence politique elle-même que Platon associe au *demos*. » Voir à ce sujet l'article éclairant de G. LEROUX (2005), *op. cit.*, en particulier p. 144 pour la citation.

été victime Léontios (440c-d), son ardeur n'ayant pas suffi à contrecarrer la puissance d'ensorcellement des désirs, faute d'avoir suffisamment été entraîné à réagir en ce sens²⁰⁴.

S'il est certain qu'un exposé aussi bref et schématique de la tripartition de l'âme ne saurait rendre justice à toute la finesse du raisonnement de Platon, d'autant que nous avons dû faire ici l'économie des difficultés les plus épineuses que pose cette psychologie²⁰⁵, il n'empêche que ces quelques éléments suffisent à en faire apparaître les enjeux les plus essentiels, en particulier eu égard à l'étiologie du mal moral qui nous préoccupe ici. Certains commentateurs ont parlé à bon droit à propos de cette structure tripartite de l'âme d'une véritable « pluralisation de l'âme », ou encore d'une « démultiplication des principes de motivations²⁰⁶. » Platon substitue en effet une vision hétérogène de l'âme à l'homogénéité qui caractérisait sa conception antérieure et il passe du même coup d'un monisme motivationnel, suivant lequel la seule source de motivation provient de la raison et des croyances (vraies ou fausses) qu'elle renferme, à un pluralisme motivationnel,

²⁰⁴ À propos de la puissance d'ensorcellement des désirs, voir également les remarques de Platon au livre III de la *République* (413a-d), où le mal moral se trouve à la fois expliqué par des affections de la mémoire qui font avec le temps oublier les bons principes et par la mystification qu'opèrent sur la partie désirante la promesse de quelque plaisir ou la menace de quelque crainte. On trouve également dans les *Lois* (III 689 a-c) un passage qui fait écho au cas de Léontios, lorsque l'étranger d'Athènes parle d'une méconnaissance « qui se manifeste quand quelqu'un, après avoir jugé qu'une chose est belle ou bonne [ne pas regarder les cadavres], ne la recherche pas, mais la prend en haine, et que, en revanche, après avoir estimé qu'une chose est laide et injuste, il la recherche et s'en délecte. » L'étranger évoque ensuite un désaccord entre les sentiments de peine et de plaisir, d'une part, et l'opinion conforme à la raison, d'autre part, qui semble très clairement supposer la tripartition de la *République*, malgré le recours à un vocabulaire apparemment plus intellectualiste. D'autres passages des *Lois* tendent aussi à démontrer que le dispositif de l'âme renversée s'y est trouvé reconduit (IX, 863d). C'est par exemple l'avis de H.-O. NEY (2009), « Délimitation juridique et morale de l'involontaire de Platon à Aristote », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 96. Au livre VII des *Lois* (731d-e), le beau passage sur l'amour de soi, qui veut que le vice provienne plus souvent qu'autrement d'un excès d'amour-propre, c'est-à-dire d'une forme perfide et outrancière d'indulgence envers soi-même, qui nous porte à surestimer la connaissance souvent partielle et erronée que nous avons du meilleur et nous place ainsi dans un état de cécité permanente vis-à-vis de nos désirs les plus délétères, ce passage nous paraît également faire du vice le symptôme d'une âme désordonnée dans laquelle l'*epithumêtikon* exerce une emprise excessive. Tout ceci nous porte à croire que le principal dispositif de disculpation à l'œuvre dans les *Lois* est celui de l'âme renversée. Il est frappant de relever à cet égard que le dispositif de l'âme malade, pourtant élaboré dans un dialogue postérieur à la *République*, à savoir le *Timée*, ne trouve aucun véritable écho dans les *Lois*.

²⁰⁵ Pour un survol de ces difficultés, dont Platon était pour la plupart lui-même conscient, voir entre autres synthèses utiles : T. M. ROBINSON (1970), *Plato's Psychology*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, p. 39-46 ; R. MULLER (1997), *op. cit.*, p. 86-90.

²⁰⁶ R. LEFEBVRE (2009), « De l'intellectualisme du *Protagoras* au pluralisme des *Lois* », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 47.

suivant lequel l'âme devient pour ainsi dire le théâtre d'une confrontation entre des sources de motivation divergentes. On assiste ainsi à l'émergence de ce qu'on pourrait appeler une anthropologie du clivage, où l'humanité de l'homme fait l'objet d'un sectionnement, d'une coupure interne, entre des instances qui ne semblent pas toutes faites, on l'a bien vu, pour cohabiter ensemble d'une manière fraternelle. Les trois parties de l'âme serait qui plus est chacune dotée de leur propre inclination, de leur propre désir, (*République* IX 580d), ce qui a suffi pour que d'aucuns parmi les interprètes soutiennent que les différents principes de l'âme étaient comparables à autant d'homoncules, c'est-à-dire à autant de petits hommes évoluant à l'intérieur de l'homme lui-même, à la façon de petits agents à part entière qui s'entredéchireraient entre eux dans le but de s'élever au contrôle de l'ensemble²⁰⁷. Mais la véritable question qui doit ici nous préoccuper consiste plutôt à savoir comment Platon articule le dispositif de l'âme renversée au sein de cette nouvelle représentation de l'âme, c'est-à-dire plus spécialement par quel type d'enchaînement causal il décharge l'homme du poids de toute imputation morale. Il paraît pertinent pour ce faire que nous citions d'abord un passage du livre IV qui porte précisément sur l'origine de l'injustice :

« Ne faut-il pas qu'elle [l'injustice] soit une sorte de dissension interne entre ces trois principes qui existent, une forme d'activité qui se disperse en s'ingérant dans les tâches des autres, et la révolte d'une partie de l'âme contre le tout, dans le but de diriger dans l'âme ce qui ne lui convient pas, puisque cette partie est par nature telle qu'il lui revient d'être esclave de la classe qui est réellement dirigeante ? C'est en cela, je pense, mais également dans le trouble et la confusion qui s'y rattachent, que nous pourrions affirmer que consistent l'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, et en un mot, toute espèce de vice » (444a-c).

Suivant ce passage, le vice est d'abord compris comme le résultat d'un *renversement* dans la hiérarchie naturelle de l'âme ; il ne se produit que lorsque la partie sauvage de l'homme est parvenue à court-circuiter sa partie rationnelle et à entraîner le *thumoeides* avec elle dans une sorte de mutinerie séditeuse. Le mal moral se présente ainsi comme le fruit d'une dissonance interne qui plombe l'âme humaine en la détournant de sa destination naturelle, en la faisant dévier de son élan primordial, lequel, on l'a déjà souligné, est pour Platon ontologiquement tributaire de la partie rationnelle de l'âme qui seule peut connaître le bien

²⁰⁷ C'est le cas notamment de J. ANNAS (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press. Pour une critique minutieuse de cette conception, voir C. SHIELDS (2007), « Unified Agency and *Akrasia* in Plato's *Republic* », in C. Bobonich & P. Destree (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, en particulier p. 77-86.

véritable de l'ensemble (441e, 442c). On retrouve ici la dialectique entre la réalité et l'apparence qui marquait déjà les premiers dialogues, à savoir l'opposition entre les biens apparents et les biens réels. Cette fois, cependant, la puissance de l'apparence n'est pas tant imputable aux fausses croyances que produirait une métrétique imparfaite qu'à une sorte de compulsion inhérentes aux désirs irrationnels eux-mêmes qui disposent désormais d'un lieu propre dans l'âme où ils peuvent en quelque sorte organiser leur révolte²⁰⁸. La poursuite frénétique des biens apparents ne peut être en ce sens que le fait d'une âme dans laquelle l'*epithumêtikon* est parvenu à se hisser, ne fût-ce que *momentanément*, aux commandes de l'âme entière, renversant ainsi l'ordonnement dont a besoin la justice pour se maintenir dans l'âme²⁰⁹. Comme l'écrit Leroux, commentant lui-même ce passage, c'est « la

²⁰⁸ L'ignorance et les fausses croyances conservent évidemment leur importance aux yeux de Platon, mais elles semblent désormais comprises comme des *effets* et non comme des causes du renversement de l'âme. Voir le passage cité de la *République* (444a-c), où l'ignorance est nommée comme un vice parmi d'autres, c'est-à-dire comme un état *consécutif* aux dérèglements de l'*epithumêtikon*. Dans le *Sophiste* (228e), Platon écrira que les deux maux de l'âme sont l'ignorance et la maladie. Il est possible selon nous d'y voir aussi deux catégories particulières d'ignorance, l'une compatible avec le dispositif de l'âme ignorante, où l'ignorance est la *cause* de l'errance morale et appelle comme remède l'enseignement d'un savoir propre à éclairer la raison, et l'autre (que Platon présente dans le *Sophiste* comme une maladie), qui est plutôt cette fois compatible avec le dispositif de l'âme renversée, où l'ignorance est conçue comme un *effet* d'un désordre psychique entre les différentes parties de l'âme qui conduit à la lâcheté, à l'intempérance, à l'injustice et à la démesure. Seule la première catégorie d'ignorance peut trouver à se guérir uniquement par la connaissance, bien qu'elle doive souvent passer préalablement par la réfutation (*elenchos*) des opinions fausses, que Platon présente comme la plus haute purification en tant qu'elle pétrit l'âme de l'humilité requise pour la réception du vrai savoir (230d-e). Dans le second cas, toutefois, l'art de guérir l'injustice ne saurait se confondre immédiatement avec l'art de guérir l'ignorance, dans la mesure où la guérison doit agir en amont de cette ignorance qui n'incarne plus qu'un symptôme, et s'attaquer à la véritable source du mal, qui se situe désormais au niveau des parties inférieures et émotives de l'âme. Cette seconde manière de guérir, Platon la nomme dans le *Sophiste* la « justice punitive » (229a). Cette dernière intervient non par la pédagogie ou la réfutation mais par la correction. Lorsque par exemple la partie désirante a pris trop de place dans l'âme et contrarie la raison, la correction tâchera d'opposer à la promesse illusoire des plaisirs immédiats la menace de déplaisirs plus grands, de manière à rétablir dans l'âme un certain équilibre, fondé évidemment moins sur la raison que sur la peur. On trouve une image forte de cette méthode dans le mythe de l'attelage ailé lorsque le cheval noir (qui représente justement l'*epithumêtikon*) se trouve violemment assailli par le cocher (le *logistikon*) qui tente de reprendre le contrôle de l'attelage. Humiliée, la bête sauvage tempèrera à l'avenir ses ardeurs, de crainte des mauvais traitements que le cocher risque de lui infliger en cas de récidive (*Phèdre* 254e, voir aussi *République* IX 591a-b). Sur la question de l'ignorance, voir R. HACKFORTH (1946), « Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics », in *The Classical Quarterly*, vol. 40, n° 3/4, en particulier p. 119, de même que P. W. GOOCH (1971), « "Vice Is Ignorance": The Interpretation of Sophist 226A-231B », in *Phoenix*, Vol. 25, n° 2, p. 124-133.

²⁰⁹ L'admission par Platon du fait que la raison puisse être vaincue par la partie désirante a conduit un nombre considérable d'interprètes à y voir une reconnaissance de l'*akrasia* synchronique (pour une définition, voir *supra*, note 176). Pour une défense de la position majoritaire, voir T. PENNER (1990), *op. cit.*, en particulier p. 49-61. Nous sommes pour notre part sensible à la thèse voulant que Platon n'ait reconnu l'*akrasia* que sous sa forme diachronique, à l'instar du Socrate du *Protagoras*. À la lecture de la *République*, rien ne nous permet en effet de penser que Platon ait soutenu qu'au moment *précis* où l'homme « choisit » le mal à l'issue d'un conflit psychique, son jugement le meilleur en provenance de la raison demeure pour ainsi dire indemne, sans

prétention du principe désirant de diriger le principe rationnel [qui] est la cause principale du trouble [...] qui produit l'injustice²¹⁰. » Partant de là, on peut définir l'injustice telle que présentée par Platon dans la *République* comme l'effet d'un déséquilibre entre les différentes parties de l'âme, qui non seulement emprisonne l'âme dans son hétérogénéité primitive, mais la livre aux forces chaotiques et désordonnées des parties inférieures. La justice, à l'inverse, consiste en une réunification harmonieuse de l'âme qui, sous la direction du principe rationnel, parvient à mobiliser adéquatement chacune des parties qui la composent, et ainsi à faire jaillir une forme d'unité là où une pluralité informe laissée sans repère vouait pour ainsi dire l'être humain à l'émiettement et à l'écartèlement²¹¹. S'il y

la moindre altération, aussi fort que toujours. Il semble au contraire que les raisons d'agir suscitées par la partie désirante deviennent si fortes qu'elles en viennent ni plus ni moins à transformer ce que la raison voyait encore comme un mal un instant avant en un bien irrésistible, d'où l'idée d'une prise de contrôle de l'âme entière par l'*epithumêtikon*. En *République* IX 571b-c, Platon laisse entendre que chez ceux qui mènent une vie dissolue, les désirs irrationnels ne sont plus réprimés par les désirs rationnels (ou par la crainte de la loi), mais qu'ils sont en si grand nombre et si puissants qu'ils finissent ni plus ni moins par avoir raison de la raison elle-même. Tout indique que Platon ait conçu le conflit psychique préalable à l'action comme un véritable rapport de force. Or à l'instant précis où l'un des partis remporte la bataille, la force de conviction que mobilise le parti perdant ne saurait conserver la même force puisque, précisément, il a été battu et éclipsé par le camp adverse, ne fût-ce d'ailleurs que le temps nécessaire à la prise de décision (les désirs rationnels pouvant ensuite aussitôt refaire surface et engendrer ainsi l'expérience du remord). Il revient à G. R. Carone d'avoir très bien défendu la continuité de la position de Platon sur ce thème : « Reason is 'overpowered' not in the sense that the agent performs the action while at the same time strongly believing that he should not, but in the sense that, at that moment, his reason has been weakened and come to adopt the beliefs of the prevailing part. » G. R. CARONE (2001), « *Akrasia in the Republic: Does Plato Change His Mind?* », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XX, p. 138. Plusieurs passages de la *République* relevés par Carone tendent à confirmer cette position (IV 444e, IX 589a, 590c). C'est aussi la conclusion à laquelle aboutit C. SHIELDS (2009), *op. cit.*, p. 86. Sur la question précise de l'*akrasia*, L.-A. Dorion semble s'accorder avec Carone, mais il apporte d'importantes nuances qui invitent à modérer la position continuiste intégrale de Carone entre le *Protagoras* et la *République*. Outre la question de l'*akrasia* synchronique, en effet, nous sommes d'accord avec Dorion pour dire que des divergences demeurent entre les deux dialogues (nous en avons d'ailleurs déjà souligné un certain nombre). Voir L.-A. DORION (2009), « Les Auxiliaires changent-ils d'opinion ?, À propos de *République*, III, 412d-414a et IV, 429a-430b », in R. Lefebvre & A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 63-75.

²¹⁰ Voir la note 114 du livre IX de sa traduction. Notons qu'on retrouve encore dans ce passage le thème de l'isomorphisme de la cité et de l'âme évoquée précédemment (voir *supra*, note 203), la dissension (*stasis*) qu'évoque Platon à propos de l'âme étant comparable à la décadence politique qui frappe toute cité où la classe gouvernante n'est pas elle-même gouvernée par le principe rationnel. Précisons par ailleurs que malgré l'importance prépondérante attribuée à la partie désirante dans la genèse des vices humains, le *thumoeides* peut également entraîner sa part d'*hubris* lorsqu'il est hypertrophié et laissé sans entraves ; il peut notamment conduire à une quête immodérée des honneurs ou encore à une sorte de susceptibilité impulsive ou même de fureur guerrière. Voir notamment à ce sujet les descriptions de l'homme timocratique en *République* IX 547e-548c.

²¹¹ Platon est à cet égard fort clair, puisque l'homme juste se reconnaît à ses yeux comme celui qui « lie ensemble tous ces principes de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie » (443e). Voir aussi *République* IX 571e, 589a-b. Si l'unité de l'âme ne semble certes plus posée *a priori* par Platon comme un de ses attributs essentiels, la vertu n'en demeure pas moins

a quelque chose comme une « liberté » au sens platonicien du terme, c'est donc bien celle qui consiste, comme l'écrit justement E. Lévy, à « se faire l'esclave du meilleur en soi comme en dehors de soi : quand, dans l'âme ou dans la cité, le meilleur commande, l'ensemble est libre ; quand, dans l'âme ou dans la cité, le pire commande, l'ensemble est esclave²¹². » Toutefois, comme nous le verrons à présent, on aurait tort de penser que Platon conçoit le fait de se rendre esclave du meilleur comme un choix libre de toute détermination, comme le produit d'une « décision » inaugurale de la volonté (« je décide librement de me rendre libre »). Tout au contraire, la véritable « liberté », qui est d'être infailliblement *déterminé* par notre connaissance du meilleur et paradoxalement de *ne plus* pouvoir changer de décision, est l'aboutissement d'un long formatage, d'une longue habitude, d'un long apprentissage (les philosophes ne deviennent assez « libres » pour exercer le pouvoir qu'à l'âge de cinquante ans (*République* VII 540a), ce qui en dit long sur la conquête pénible que constitue la liberté pour Platon et montre à quel point sa signification grecque se situe à mille lieux d'une donation originaire de la condition métaphysique de l'homme). Pour le dire cette fois avec P. Aubenque, commentant Aristote, « la liberté de l'homme grec et sa perfection se mesurent à la détermination plus ou moins grande de ses actions » et ce sont les décisions d'esclaves qui sont « libres » au sens moderne du terme, c'est-à-dire indéterminées²¹³.

Il demeure cependant une question résiduelle qui ne manque pas de se poser à propos du passage que nous avons cité (444a-c) : d'où vient que la partie désirante parvienne chez certains à acquérir une telle vigueur dans l'âme que cette dernière finit par ne plus rien contrôler par elle-même, c'est-à-dire à être « entièrement tyrannisée par un désir qui emporte tout²¹⁴ » ? Quelle est, en d'autres termes, *la cause de la cause* du mal que le dispositif de l'âme renversée contribue à mettre au jour ; ou plus précisément, quelle est,

indissociable du processus d'*unification* que fait subir à l'âme le principe rationnel. Sur la question de l'unité de l'agent, considérée à la lumière de la nouvelle psychologie morale développée dans la *République*, voir l'article de C. SHIELDS (2009), *op. cit.*, p. 61-86.

²¹² E. LÉVY (2003), *op. cit.*, p. 46. Voir tout particulièrement *République* IX 577d, 589c-d et *Lois* IV 712e-713a.

²¹³ P. AUBENQUE (2014), *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf, p. 91-92.

²¹⁴ Voir à ce sujet le portrait mémorable que fait Platon de l'âme tyrannique, figure quintessentielle de l'âme renversée, en *République* IX 571a-580a. Le passage entre guillemets est quant à lui tiré de la note 8 consacrée par Leroux au livre IX de sa traduction.

en amont, la cause du renversement de la hiérarchie de l'âme qui facilite la prolifération des vices ? Car le fait d'admettre, comme le fait Platon, que la raison puisse se trouver vaincue par une force irrésistible ne nous dit rien sur ce qui par ailleurs peut rendre les hommes plus fragiles, plus vulnérables, au surgissement toujours involontaire de cette force. On ne sait pas non plus à ce stade ce qui fait que certains hommes (les philosophes), dont Platon prétend qu'ils sont seuls aptes à gouverner, voient en eux la connaissance du meilleur s'enraciner si fermement qu'ils ne sont pas susceptibles de changer à tout moment d'opinion sur le bien, et qu'ils deviennent en quelque sorte immunisés contre l'envoûtement que ne manquent pas d'opérer sur les âmes frêles les mirages enjôleurs de l'*epithumêtikon*. Comment, pour le dire encore autrement, une âme en vient-elle à se renverser chez les uns tandis qu'elle reste en ordre chez les autres ? La réponse que Platon fournit à cette question peut être considérée comme une des principales différences qui séparent le dispositif de l'âme renversée du dispositif de l'âme ignorante et elle découle principalement de la reconnaissance par Platon du rôle joué par la part émotive de l'âme dans la genèse du mal moral. Cette reconnaissance a pour corollaire une prise en compte symétrique du rôle joué par la part émotive de l'âme dans la genèse de la vertu. Car tandis que le *Protagoras* faisait résider la force du savoir dans la seule possession d'une *technê*, allant jusqu'à faire du savoir la condition nécessaire et suffisante de la vertu, la *République* se penche quant à elle sur les conditions anté-rationnelles ou pré-cognitives qui sont tout aussi nécessaires pour solidifier les assises d'une connaissance vraie et assurer qu'elle persévère dans le temps. Outre la *technê*, en effet, qui certes n'en demeure pas moins vitale bien que chronologiquement postérieure dans son acquisition, c'est le besoin d'une *dunamis* qui se fait sentir. Or en concédant que l'*enkrateia* ne saurait compter sur les seules ressources de la raison, on comprend que Platon est forcé de trouver ailleurs une puissance propre à compenser pour la fragilité ou plutôt l'insuffisance du principe rationnel, d'autant que sans l'intervention d'une force compensatrice la partie suprême, que Platon appelle même parfois la partie divine²¹⁵, serait dans une bien mauvaise posture. Il s'ensuit que pour faire face aux assauts répétés du désir, la raison doit pouvoir compter sur la protection d'une autre instance qui est précisément le *thumoeides*. C'est seulement en effet ce principe

²¹⁵ Voir *République* X 589d. On reconnaît là le thème grec récurrent d'une parenté de la raison et du divin.

qui, modelé avec soin, peut fournir à la raison toute l'ardeur, la résolution et la fermeté qui lui manque en elle-même pour veiller au maintien de sa supériorité hiérarchique²¹⁶.

Les conséquences d'un tel raisonnement ne sont évidemment pas anodines pour notre propos. Car cela revient à dire que, du point de vue du dispositif de l'âme renversée, l'origine véritable du mal, à savoir la cause *première* du renversement de l'âme dont les conduites vicieuses ne sont ensuite que les conséquences inévitables et malheureuses, se trouve en vérité située par Platon dans la mauvaise éducation que l'on dispense aux hommes dès le plus jeune âge. Et il faut entendre ici l'éducation au sens large (*paideia*), au sens de tout ce qui contribue à façonner l'âme d'un homme, à la modeler, à la conditionner, qui va de l'apprentissage de l'endurance à la faim et au froid jusqu'aux connaissances des mathématiques et du bien moral. Au sujet par exemple de l'alliance entre le *logistikon* et le *thumoeides*, Platon écrit bien qu'elle n'est possible que pour autant que l'homme dans lequel elle doit s'instituer n'a pas fait les frais d'une mauvaise formation (*République* IV 441a)²¹⁷. Bien avant Aristote, Platon avait donc parfaitement aperçu l'importance de l'habitude (*éthos*) dans la formation du caractère (*éthos*), habitude qui précède nécessairement la possibilité de se convaincre de la valeur de la vertu par le seul enchaînement logique d'un raisonnement²¹⁸. Pour qu'une connaissance du bien moral conduise en toute circonstance à des actions vertueuses, Platon a tout à fait conscience que cette connaissance doit trouver à prendre racine dans un terrain propice, et il n'est pas à ses yeux de terrain véritablement propice hormis ceux qui ont été préalablement et minutieusement labourés pour l'accueillir.

Au livre III de la *République* (377a-b), Platon affirme « qu'en toute tâche, la chose la plus importante est le commencement et en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre [...]. C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée²¹⁹. » La conviction de Platon est

²¹⁶ C'est également la conclusion à laquelle aboutit L.-A. DORION (2009), *op. cit.*, p. 73.

²¹⁷ La mauvaise formation, le manque de discipline, sont régulièrement pointées du doigt par Platon en tant que cause première de l'intempérance. Voir notamment *République* VIII 554b, X 590a ; *Lois* VI 766a.

²¹⁸ A. MERKER (2006), *op. cit.*, p. 200.

²¹⁹ Sur la nécessité de réussir les commencements, voir aussi *Lois* VI 753e. Nous nous permettons ici une brève digression sur Aristote : dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a reconnu lui-même le caractère radicalement déterminant des habitudes contractées dans l'enfance : « Ce n'est donc pas une œuvre

ici que l'âme jouit d'une certaine plasticité à la naissance qui se durcit avec l'âge. Plus le processus de formation commence tôt, plus l'âme risque d'être sculptée conformément aux desseins de la vertu²²⁰. À l'inverse, une âme dans laquelle la formation initiale aurait été perturbée ou carencée prendra inévitablement des formes indésirables – des « mauvais plis » comme on dit couramment – qui s'avèreront avec le temps de plus en plus difficiles, sinon carrément impossibles, à conjurer. Il s'ensuit que si certains hommes deviennent « plus faibles qu'eux-mêmes » et se laissent dominer par leurs passions, c'est nécessairement du fait « d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie » (IV 444e). Platon est à ce point conscient du fait que les influences subies dans l'enfance ont tendance à devenir « ineffaçables et immuables » (II 378d-e) qu'il va même jusqu'à considérer l'éducation comme « l'unique grande prescription », et même « la prescription suffisante » (IV 423e), c'est-à-dire la seule prescription dont le respect entraîne nécessairement le respect de toutes les autres²²¹. On comprend aisément dès lors que si comme le pense Platon les enfants devenus adultes suivent inexorablement l'orientation qui leur a été inculquée dans l'enfance (IV 425b-c), l'éducation occupera dans sa cité idéale

négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux, totale » (II, 1103b 23-25). Cette concession atteste selon nous du fait que toute l'entreprise de contestation aristotélicienne du PMI n'intervient finalement dans l'*Éthique* que pour servir un motif extrinsèque à la compréhension intime des rouages de ce qui fait qu'un homme deviendra vertueux ou vicieux, et ce motif tient à la nécessité de justifier socialement les châtimens qu'on impose aux coupables. Bien que Platon ait pourtant bien montré qu'il n'est nullement nécessaire de concevoir la méchanceté comme volontaire pour penser et justifier la punition, Aristote résiste quant à lui envisager les choses d'une façon analogue, et cette résistance n'est peut-être au fond qu'une question de tempérament. Aristote en effet, contrairement à Platon, ne manifeste aucune pitié envers le criminel déchu et se rallie entièrement au sentiment d'indignation populaire. Force est de constater que sa tentative de justifier les émotions du sens commun se paye toutefois au prix d'une apparence de contradiction avec d'autres aspects fondamentaux de sa théorie morale : comment en effet Aristote peut-il à la fois soutenir que, d'une part, les hommes intempérants soumis à la tyrannie des passions sont eux-mêmes responsables de leur relâchement parce qu'il leur était toujours possible au début de ne pas devenir tels (III, 1114b 19-22) et, d'autre part, que les habitudes contractées dans l'enfance, alors même que la raison n'était pas encore mûre, ont une importance tout à fait décisive dans le développement des capacités morales d'un homme ? Cette contradiction constitue certainement un des talons d'Achille de la philosophie morale d'Aristote, et la seule façon de réconcilier ces deux thèses consiste précisément selon nous à les présenter comme étant au service de fins distinctes : la première, de nature sociale et politique, vise à justifier le désir populaire de rétribution des coupables et la seconde, de nature plus philosophique, vise à comprendre, sans sensiblerie, les conditions d'émergence de la moralité humaine.

²²⁰ Il en va évidemment de même pour le philosophe, dont la formation doit débiter dès l'enfance. Voir *République* VII 522a. Dans une perspective plus générale, voir aussi *Lois* I 643b-d.

²²¹ Voir la note 20 que Leroux consacre à ce passage capital du livre IV.

une fonction architectonique²²². C'est d'ailleurs dans ce cadre que doivent être comprises les diverses manœuvres imaginées par Platon visant à prédisposer l'homme, avant même que la raison ne soit mûre (III 402a), à l'*enkrateia*. Parmi ces manœuvres, qui s'apparentent à d'authentiques méthodes de conditionnement, la gymnastique et la musique reçoivent une place de choix, de même que les histoires (*muthos*) que l'on donnera à entendre aux enfants (IV 441e-442c). Toute l'opération de censure platonicienne vis-à-vis de la poésie traditionnelle, qui conduit au fameux parricide d'Homère au livre X de la *République* (606e) ne saurait se comprendre indépendamment de cette conviction fondamentale voulant que des mythes qui célèbrent le vice et qui présentent les dieux sous un mauvais jour ne sauraient nourrir autre chose chez les enfants qu'« une grande propension à la méchanceté » (III 391e-392) en plus d'infecter l'âme durablement, comme s'il en allait d'une sorte d'engrais maléfique facilitant la croissance de l'*epithumêtikon* et rendant les racines encore naissantes du *logistikon* atrophiées. Les mythes doivent donc être élaborés en vue de susciter chez les jeunes hommes la détestation de tout ce qui porte au vice ; ils doivent par la même occasion les exposer avec insistance à des images de vertu, à des modèles à imiter, qui présentent la voie véritable de la vie heureuse, tout en montrant au passage combien les existences relâchées et dissolues, apparemment faciles et jubilatoires, mènent *in fine* tout droit au malheur. Tout l'enjeu, une fois de plus, est d'acheminer l'homme à la destination naturelle de son désir en évitant qu'une mauvaise éducation fasse *involontairement* sortir la rivière de son lit, vers des marécages honteux et souvent hélas irréversibles.

Dans la perspective ouverte par le dispositif de l'âme renversée, on aperçoit vite que l'origine du mal remonte d'abord à la formation, bonne ou mauvaise, qui est susceptible de développer tantôt chez l'individu une âme juste, hiérarchiquement ordonnée, tantôt une âme injuste, méchante, vicieuse, et intérieurement sens dessus dessous. Mais il importe que

²²² Signalons néanmoins que certains passages de la *République* donnent à penser que l'éducation seule ne suffit pas, puisque l'individu auquel elle s'adresse n'est pas, à la naissance, un bloc de cire *absolument* vierge dans lequel il serait possible de sculpter une œuvre *ex nihilo*, suivant, pour utiliser un langage anachronique, une sorte du pur constructivisme social. Il semble que certaines prédispositions naturelles existent malgré tout aux yeux de Platon, et ce, en amont de toute formation, certains tempéraments étant plus enclins que d'autres par exemple à l'oubli des bons principes. Au livre III de la *République* (413c-d), la sélection des gardiens doit ainsi procéder à une mise à l'épreuve des enfants, afin de tester en quelque sorte leur naturel philosophe, ce qui suggère que les différences entre les enfants ne ressortissent pas seulement à l'éducation qu'ils reçoivent, bien que l'influence de cette dernière demeure évidemment massive.

nous soulignons aussitôt que la qualité de la formation est elle-même aux yeux de Platon tributaire d'une réalité encore plus fondamentale, qui est le régime politique et la constitution qui lui dictent sa finalité, son orientation, les disciplines qu'elle devra favoriser, les parties de l'âme qu'elle devra façonner en priorité. C'est ainsi que, comme l'écrit G. Leroux, « l'accès à la justice individuelle est soumis à l'avènement politique et historique de la cité juste²²³. » Cette restriction, toutefois, n'est pas sans poser certains problèmes pratiques d'envergure, dans la mesure où il est difficile de voir comment une cité véritablement juste qui aurait besoin d'une bonne formation pour voir le jour pourrait prendre naissance dans un régime injuste où précisément cette bonne formation fait défaut. S'il est vrai qu'un tel dispositif contribue à asseoir davantage le PMI, en montrant comment le mal n'est pas le résultat du véritable vouloir des hommes, mais plutôt celui d'un vaste et profond gâchis éducatif, il n'est pas dit cependant que cette stratégie de disculpation de l'homme apporte avec elle une solution politiquement viable ou pratiquement envisageable au problème du mal. On peut même estimer que la nécessité d'un changement de régime pour remédier au mal débouche surtout sur la nécessité de reconnaître le caractère tragiquement irrémédiable du mal parmi les hommes. Rappelons en effet que Platon considère que sans une prise soudaine de pouvoir par les philosophes ou encore une conversion miraculeuse des hommes de pouvoir à la philosophie, c'est-à-dire sans une parfaite coïncidence du politique et du philosophique, « il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain » (*République* V 473c-e, VI 487e). Platon estime apparemment possible que le règne du mal laisse un jour place au triomphe du bien, et ce, malgré la prédominance historique d'une logique qui reproduit circulairement les conditions de son maintien : la mauvaise éducation donnant lieu à un mauvais régime qui accouche à son tour d'une mauvaise éducation, et ainsi de suite *ad infinitum*. La brèche qu'évoque à cet égard Platon ne manque toutefois pas de laisser songeur, puisque la possibilité qu'un pouvoir authentiquement philosophe fasse irruption dans le monde est adossée à l'espoir d'une inspiration divine surnaturelle qui frapperait les descendants des rois et des dynastes ou encore à une suite de circonstances tout à fait imprévisibles et hasardeuses, où la nécessité et la chance conspireraient ensemble

²²³ G. LEROUX (2005), *op. cit.*, p. 128. Voir notamment *République* IV 420b.

afin de propulser une poignée de philosophes au pouvoir et de précipiter ainsi l'avènement du meilleur régime ici-bas (*République* VI 499a-d). Sans doute était-il difficile pour Platon de reconnaître l'aporie dans laquelle se trouvait son projet politique, mais il demeure tentant de voir dans ces espoirs chimériques une préfiguration ironique de ce que Platon écrira plus tard dans le *Théétète* (176a-b) et qui se donne plutôt cette fois comme une résignation lucide vis-à-vis de la permanence du mal dans le monde sensible et comme l'admission implicite de l'impossibilité d'y trouver un remède définitif sur le plan politique :

« Mais il n'est possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence²²⁴. »

§ 3 – Le dispositif de l'âme malade : l'explication physicaliste du *Timée*

Il faut remarquer d'entrée de jeu que le dispositif de l'âme malade, que nous aurions pu aussi appeler le dispositif de l'âme incorporée, en tant que l'origine du mal s'y trouve cette fois rapportée au corps, n'exclut pas la tripartition du livre IV de la *République*. L'âme humaine est en effet toujours comprise dans le *Timée* comme le lieu où cohabitent trois principes, la partie désirante et la partie irascible étant situées dans la partie mortelle de l'âme, tandis que le *logistikon* est identifié à la partie immortelle²²⁵. Il est aussi important de noter que, dans le droit fil des analyses de la *République*, Platon n'hésite pas dans le *Timée* à imputer encore une part du mal moral non aux individus eux-mêmes mais à une causalité de nature sociale et politique. En 87a-b, on rencontre en effet de nouveau la thèse voulant que les régimes qui ont des institutions éducatives médiocres ne sauraient s'attendre à ce que leurs citoyens se convertissent spontanément à la vertu ; le vice est le fruit que ces régimes sèment et il n'y a dès lors rien d'étonnant à ce que le vice soit aussi le fruit qu'ils récoltent. La responsabilité de l'homme, une fois de plus, s'efface derrière la

²²⁴ Loin de tout projet politique, le lieu de la fuite s'est déplacé pour ainsi dire vers un nouvel ailleurs dont le chemin d'accès est cette fois moins collectif qu'individuel. Sur le caractère impérissable des maux qui composent l'univers, voir aussi *Lois* X 906a.

²²⁵ Sur la tripartition de l'âme dans le *Timée*, voir notamment 69c-70e et 89e.

somme des déterminations extérieures qui le détournent de la réalisation de son vouloir ontologique pour le bien moral.

Ces similitudes étant relevées, il faut préciser aussitôt que le *Timée* présente toutefois un dispositif de disculpation qui le distingue radicalement du dispositif de l'âme renversée. Contrairement à ce dernier qui avait pour caractéristique de limiter l'origine du vice humain à un dérèglement *interne* de l'âme, c'est-à-dire à un désordre psychologique dont l'absence de formation adéquate pouvait être rendue responsable, le dispositif de l'âme malade déplace quant à lui l'origine de la faute sur un nouveau type de causalité, cette fois de nature corporelle ou physiologique, et dont la mauvaise formation ne semble plus à même de pouvoir rendre compte intégralement. Lorsqu'en 87a-b Platon évoque les effets pervers d'une éducation mal réglée, ce n'est plus en effet à la manière d'une explication causale qui permettrait d'épuiser entièrement la chaîne des raisons qui conduisent au vice (mauvais régime = mauvaise éducation = âme renversée = vice)²²⁶. Le foyer principal de la réflexion platonicienne semble avoir changé de terrain et d'horizon dans le *Timée* et sa nouvelle étiologie du mal ne permet plus que l'on déduise une solution symétriquement inverse à la chaîne des raisons qui en explique l'émergence (bon régime = bonne éducation = âme ordonnée = vertu). Si la mauvaise éducation recueille certes toujours un rôle considérable dans le *Timée*, son statut n'est plus le même ; elle se présente désormais comme un facteur d'*aggravation*, c'est-à-dire comme un ingrédient qui contribue à *empirer* le cas de ceux qui seraient *déjà* dotés par malheur d'une mauvaise constitution physique. Les dysfonctionnements somatiques précèdent dès lors les dérèglements que pourrait venir *ajouter* une éventuelle éducation déficiente. Dans ce

²²⁶ Remarquons qu'il s'agissait encore avec le dispositif de l'âme renversée d'un dispositif de nature unicausale, mais non dans le même sens que nous entendons cette expression pour qualifier le dispositif de l'âme ignorante (ignorance = unique cause du vice). Car s'il est vrai que *la* cause ultime du mal moral semble cette fois remonter au régime politique dont dépend ultimement la bonne marche des institutions éducatives, il n'empêche que cette unique cause déterminante ouvre ensuite la voie au renversement de l'âme chez l'individu et que ce renversement peut quant à lui être interprété dans un sens pluricausal. Il y a en quelque sorte une cause première qui rend ensuite possible l'intervention funeste dans l'âme d'une pluralité de causes d'un même genre, en ce sens que l'âme mal formée peut se trouver soumise à une *multiplicité* d'affections de nature passionnelle (crainte, colère, amour, désir charnel, etc.), et non à une simple privation de savoir comme c'était plutôt le cas du premier dispositif, où rappelons que la vertu était qui plus est comprise de façon unitaire (connaître une seule vertu, c'était nécessairement accéder à la connaissance de l'ensemble). C'est à la lumière d'une telle distinction que nous parlions dans nos prolégomènes (§ 3) d'une véritable « prolifération » des causes du mal dans l'œuvre plus tardive de Platon.

contexte, on comprend que la bonne éducation ne saurait prendre la forme d'un remède définitif ; tout au plus peut-elle remplir le rôle plus modeste d'un facteur d'*atténuation*, propre à éviter par exemple qu'une vulnérabilité physique se transforme en maladie incurable de l'âme. L'éducation devient ainsi dans le *Timée* un moyen propre à minimiser « dans la mesure du possible » (87b) les effets les plus néfastes des déficiences organiques qui se produisent au sein du corps, mais son succès ne s'accompagne plus, comme nous le verrons, de la moindre garantie²²⁷.

Le dispositif de l'âme malade apparaît dans le *Timée* immédiatement après que Platon eut tout juste expliqué le fonctionnement des maladies qui affectent le corps (82c-86a). C'est précisément en 86b du *Timée* que l'on trouve l'affirmation surprenante suivant laquelle « les maladies qui affectent l'âme résultent [...] de l'état du corps. » Mais avant d'approfondir ce nouveau front de la disculpation platonicienne, il convient de signaler une autre évolution importante par rapport aux dialogues antérieurs, où l'on observe un glissement progressif du sens que recouvre la notion de maladie dans l'usage qu'en fait Platon pour parler de l'injustice. Alors que dans le *Gorgias* (477b-c) par exemple, ou encore dans la *République* (IV 444c-d, X 609c-d), Platon recourait au champ lexical de la maladie pour parler de l'injustice dans un sens qui était exclusivement figuré et métaphorique, et où il s'agissait tout au plus pour lui d'insister sur le *parallèle* qui existait entre les maladies qui perturbent le corps et les dérèglements moraux qui éloignent l'âme du bien véritable – la santé était alors au corps ce que la justice était à l'âme –, le *Timée* transforme pour sa part ce qui n'était jusqu'alors qu'une analogie en un véritable rapport

²²⁷ C'est une clause de restriction comparable à celle qui se trouve en 87b du *Timée* (« dans la mesure du possible ») qui fait dire à G. R. Carone que le *Protagoras* avait déjà ouvert la porte à la reconnaissance des effets potentiellement destructeurs de la physiologie sur le comportement humain. Carone estime en effet que puisque en 352d et 358c du *Protagoras* Platon laisse entendre que personne ne peut désirer un mal qu'il lui est *possible* d'éviter, il s'ensuit que les explications du *Timée* ne sont pas nécessairement contradictoires par rapport aux explications intellectualistes du *Protagoras* et pourraient même être comprises comme une élaboration de ce dernier. En déplaçant le projecteur sur les dispositions malignes du corps qui peuvent faire qu'un homme devienne ni plus ni moins *incapable* de ne pas désirer son propre mal, les explications du *Timée* apporteraient en quelque sorte un éclairage complémentaire à celui que fournissait le *Protagoras*. Une telle interprétation nous paraît toutefois procéder d'un désir continuiste immodéré de réconciliation entre les différents moments du déploiement de la pensée platonicienne. Rien ne nous permet de penser que les clauses de restriction du *Protagoras* ne renvoient pas à autre chose qu'aux troubles organiques, pas plus d'ailleurs qu'elles ne renvoyaient à quoi que ce soit d'identifiable. Voir G. R. CARONE (2007) « *Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's Timaeus* », in C. Bobonich & P. Destree (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 104.

d'équivalence (maladie de l'âme = maladie du corps). L'idée de maladie de l'âme peut désormais être entendue de façon littérale, au sens le plus physique et matériel du terme, sans qu'on doive y suspecter le moindre deuxième degré, le moindre langage imagé. Pour le dire encore autrement, Platon ne se limite plus dans le *Timée* à une simple comparaison entre les maladies du corps et les maladies de l'âme, il les confond ensemble, il les assimile rigoureusement les unes aux autres, d'une manière concrète et réelle, à tel point que Platon donne l'impression de vouloir ni plus ni moins dissoudre le mal moral dans le mal physique.

Certains interprètes ont remarqué avec raison que le passage du *Timée* où Platon réitère ouvertement son adhésion au PMI offre un parallèle étonnant avec certaines versions modernes du déterminisme scientifique, où la neurobiologie se trouve par exemple invoquée pour expliquer certaines prédispositions cérébrales à l'agressivité, aux addictions, ou encore à l'incapacité d'envisager les conséquences de nos actes à long terme²²⁸. Une telle comparaison demeure certes en son fond anachronique, le déterminisme au sens strict étant après tout lui-même une idée récente dans l'histoire des idées, mais il n'empêche que les exemples que fournit Platon ont de quoi frapper l'imaginaire. Avant d'aborder brièvement les raisons cosmologiques qui conduisent Platon à imputer au mélange du corps et de l'âme les errances de cette dernière – raisons qui sont cette fois comme nous le verrons à mille lieux du déterminisme scientifique moderne – il convient de donner quelques exemples des explications physicalistes du *Timée*. En 86c-d, Platon évoque l'exemple d'un homme libidineux atteint d'une sorte d'hyperactivité sexuelle. Si cet homme est un véritable forcené, atteint d'une folie (*mania*) souvent irrémédiable, jusqu'à l'empêcher « de faire usage de sa faculté de raisonnement » et à hypothéquer « la majeure partie de sa vie », Platon explique que c'est parce que « son corps a rendu son âme malade. » Chez un insensé atteint d'un tel trouble, en effet, « la substance séminale naît et coule en abondance dans la moelle, comme si c'était un arbre surchargé de fruits » et c'est ce qui le pousse involontairement à se livrer à une vie de débauches intarissables, oscillant perpétuellement entre des états extrêmes de manque et les sommets les plus vertigineux et

²²⁸ Cf. C. GILL (2000), « The Body's Fault? Plato's *Timaeus* on Psychic Illness », in M. R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London/Swansea, Duckworth/The Classical Press of Wales, p. 62. Voir aussi A. DIHLE (1982), *op. cit.*, p. 40. L'exemple de la biologie est de nous.

compulsifs du plaisir²²⁹. La *doxa*, ajoute Platon, ne peut s'empêcher de juger et de blâmer un tel homme non pas en tant qu'il est malade, mais comme s'il s'agissait d'un homme méchant de son plein gré. Or il n'en n'est rien selon les analyses du *Timée*, puisque « la luxure est une maladie de l'âme qui résulte pour la plus grande part d'une cause corporelle : l'abondance et la liquidité que présente la moelle du fait de la porosité des os. »

Mais la liste des influences néfastes du corps ne s'arrête pas là, et on aurait tort de penser que les conséquences d'une constitution physique fâcheuse se bornent seulement à déclencher des dérèglements de nature sexuelle. Platon insiste au contraire aussitôt pour imputer au corps « presque tout ce que l'on tient pour une impuissance à maîtriser les plaisirs », et il en déduit que les reproches et les remontrances sévères que l'on adresse aux hommes intempérants en général ne sont pas davantage légitimes que dans le cas des hommes dévorés par la luxure. Les stigmatiser comme s'ils avaient désiré volontairement le mal qui leur arrive revient selon Platon à faire preuve d'un aveuglement obstiné. Et d'ailleurs, si le sens commun formule de telles condamnations à l'emporte-pièce, c'est nécessairement du fait d'une méconnaissance des causes qui interviennent dans la genèse du mal moral, ces condamnations s'avérant d'autant plus stériles qu'ils n'aident en rien à réfléchir aux causes contraires que l'on pourrait leur opposer plus ou moins efficacement, que ce soit à la façon d'un antidote pouvant neutraliser l'effet de tel ou tel poison fatal, ou encore d'un baume qui faute de pouvoir juguler entièrement le mal, permettrait au moins d'en limiter les effusions les plus regrettables²³⁰. Aux troubles de nature sexuelle et à l'absence de maîtrise vis-à-vis des plaisirs, il faut encore ajouter la plupart des vices de l'âme qui ont pour mobile la douleur. En 86e-87a, en effet, Platon se livre à une explication extrêmement raffinée qui prétend rendre compte de « toutes les variétés de l'acrimonie et de l'abattement, toutes celles de la témérité et de la lâcheté, toutes celles de l'oubli et de la paresse d'esprit. » Ces diverses maladies de l'âme trouvent également leur origine dans les défaillances mécaniques du corps, tout particulièrement lorsque ce dernier ne parvient plus

²²⁹ En 91b, relevons que Platon décrit dans le même sens l'organe reproducteur mâle comme une sorte d'animal autoritaire qui non seulement demeure sourd aux appels de la raison mais cherche en outre à tout soumettre à ses diktats impérieux.

²³⁰ Ici encore, c'est l'éducation qui peut jouer un rôle, bien que le dispositif de l'âme malade ne le présente toutefois pas comme une panacée. Sur l'importance de l'éducation, voir aussi 44b-c. Rappelons que l'éducation doit être entendue chez Platon au sens large, comprenant aussi bien un régime élaboré d'exercices pour le corps qu'un régime élaboré d'exercices pour l'âme.

à canaliser ou à évacuer « les phlegmes acides et salés et tout ce qu'il y a d'humeurs amères et bilieuses » qui circulent en lui. À force de les compresser et de les refouler au maximum en lui-même, le corps en vient ni plus ni moins à se dérégler, ses écluses naturelles se lézardent, ses mécanismes s'enraillent, et c'est alors que lesdites substances finissent par se déverser brutalement sous forme de vapeurs irrépressibles, vapeurs qui en se déversant déclenchent précisément les diverses affections de l'âme que nous avons citées. Platon précise par ailleurs que l'intensité et la catégorie précise des maux dont l'âme souffrira variera en fonction de la partie précise de l'âme où les vapeurs iront se répandre et de la quantité plus ou moins abondante de ces dernières.

Il peut paraître pour le moins curieux de trouver sous la plume de celui qui passe pour un détracteur virulent de Démocrite et de ses héritiers atomistes des explications qui tomberaient assurément aujourd'hui sous l'accusation de réductionnisme matérialiste. Mais avant de dissiper cette impression en réinscrivant le dispositif de l'âme malade dans l'arrière-fond cosmologique qui lui donne son sens, il nous paraît pertinent de soulever ici deux problèmes d'interprétation. Le premier problème consiste à se demander si le dispositif de l'âme malade fait dériver *toutes* les maladies de l'âme d'une causalité corporelle ou si cette causalité n'est opérante que pour un certain nombre d'entre elles²³¹. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cette question, mais il nous semble que l'affirmation de Platon voulant que « les maladies qui affectent l'âme résultent [...] de l'état du corps » (86b), ajoutée au fait que l'éventail des vices qu'il relie explicitement à une causalité physique ne laisse apparemment aucune place pour des maladies résiduelles de l'âme qui se développeraient tout à fait indépendamment du corps, il nous semble, donc, que l'interprétation qui confère le plus de portée à ce passage du *Timée* (tous les vices procèdent d'une causalité corporelle) n'est pas dépourvue de vraisemblance. Il faut reconnaître toutefois que cette interprétation ne permet pas de rendre compte des différentes clauses de restriction (« presque tout... » (86d), « la plus grande part... » (86d), « une grande quantité... » (86e)) dont Platon n'hésite pas à émailler son discours. Simple réflexe

²³¹ Le problème est relevé en ces termes par C. GILL (2000), *op. cit.*, p. 60. La position de Gill consiste à soutenir la version forte du dispositif de l'âme malade en prétendant que Platon donne une extension générale et non simplement sélective à la causalité corporelle dans le *Timée*.

de prudence ou authentique tentative de délimitation de la zone d'influence du corps ? Il n'y a rien en tout cas dans ce passage qui permette de trancher cette question avec certitude.

Le deuxième problème d'interprétation que nous aimerions soulever ici renvoie à l'apparence de contradiction qu'il y a entre le passage que nous venons de commenter (86b-87b) et le passage qui vient immédiatement après (87c-88b). Tandis que le premier passage présente les vices de l'âme comme étant d'origine essentiellement physique, allant jusqu'à donner l'impression que l'âme est en quelque sorte la victime de mouvements aléatoires et imprévisibles du corps, le second passage semble davantage militer en faveur d'un rapport de détermination réciproque et de mutuelle influence entre l'âme et le corps. Platon écrit en effet qu'une âme trop vigoureuse peut avoir des conséquences néfastes si par malheur elle se trouve associée à un corps trop chétif (87d). Aussi, une âme qui se livre avec une « ardeur trop excessive » (87e), sans équilibre ni modération, aux recherches philosophiques les plus éprouvantes, peut rendre son corps malade en excitant en lui des « écoulements » malencontreux (88a). Tout indique donc que l'âme puisse elle aussi être la source de certains maux du corps, mais il nous semble moins ici qu'il soit question à proprement parler de maux de nature morale que d'une sorte d'oubli des exigences minimales qui accompagnent le fait brut et incontournable de l'incarnation. Ajoutons d'ailleurs que tout le propos de Platon consiste dans ce second passage à souligner la nécessité de maintenir un juste équilibre entre les besoins de l'âme et les besoins du corps (88b), de façon à ce que ne se développe pas entre les deux de disproportion, de la même manière qu'il ne faut pas qu'entre les parties mortelle et immortelle de l'âme ne s'imisce de dissension (*stasis*).

À la lumière de ces quelques remarques, il demeure néanmoins à nos yeux que le dispositif de l'âme malade situe l'origine du mal moral non pas tant dans une disproportion de l'âme par rapport au corps que dans une disproportion du corps par rapport à l'âme. Une telle lecture ne saurait toutefois signifier que le corps fonctionne de manière totalement autonome, et que ses perturbations internes restent tout à fait dissociées de ce qui survient dans la *psuchê*. L'insistance de Platon sur le rôle de l'éducation, sur les bienfaits notamment de la musique et de l'étude *sur le corps*, suffisent à cet égard pour dissiper le

sentiment d'une imperméabilité radicale du corps par rapport à l'âme, de même que par rapport au monde extérieur qui conditionne cette dernière (régime politique, *paideia*). Il n'y a donc aucun doute que Platon reconnaît l'existence d'une interaction soutenue entre l'âme et le corps, la première pouvant parfois avoir des effets salutaires sur les faiblesses du second, à tel point que dans plusieurs cas, une éducation bien réglée peut selon toute vraisemblance permettre à certaines prédispositions malades de ne jamais s'actualiser, de rester entièrement ou largement ineffectives. Mais nous avons bien dit « dans plusieurs cas. » Car si Platon valorise assurément l'imposition dès l'enfance d'un régime strict d'exercices susceptible d'agir de manière prophylactique sur les effets potentiels d'une quelconque malignité du corps (87b), le *Timée* semble néanmoins reconnaître un résidu inéliminable de contingence et d'indétermination affectant la condition ontologique de l'âme incarnée²³². Cela revient à dire que Platon en vient à investir la question du mal moral d'une authentique dimension tragique, puisqu'il devient possible dans ce cadre que des maladies de l'âme (parfois même totalement incurables) surgissent chez n'importe qui et n'importe quand *quoi que l'on fasse*²³³. Mais pour bien comprendre cette part de tragédie qui affecte la condition ontologique de l'âme incorporée et ne pas la surinterpréter indûment, il nous paraît à-propos de rappeler brièvement les grandes lignes du « mythe vraisemblable » (29d) qui en fournit la clef sur le plan cosmologique. À ce sujet, on soutient couramment que le mythe sur la constitution de l'Univers que développe le *Timée* a pour fonction première de dégager abstraitement les différents principes constitutifs du monde sensible, et qu'il ne doit pas par conséquent être lu comme une thèse créationniste sur l'origine temporellement localisable du monde (d'autant que les Grecs n'ont pas conçu l'idée de création *ex nihilo* et croyaient communément à l'éternité du monde)²³⁴. *Grosso modo*, rappelons que le mythe du *Timée* met en scène trois principaux éléments : 1) une « masse » originelle informe et chaotique ; 2) les formes intelligibles, parfaites et

²³² Nous reprenons cette idée d'un « résidu » à É. A. LÉVY-VALENSI (1962), *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, Paris, Puf, p. 62.

²³³ Cet aspect semble avoir été aperçu, mais non suffisamment pris en compte par C. GILL (2000), *op. cit.*, p. 76. Il paraît clair à nos yeux que Platon admet le fait que la thérapie éducative, si raffinée fût-elle, puisse demeurer tout à fait inapte à soigner une âme tombée malade en raison des défaillances du corps.

²³⁴ Sur l'importance d'accorder une portée ontologique au mythe du *Timée*, et non temporelle, voir notamment les remarques de Brisson et Cherniss qui vont dans ce sens : L. BRISSON (1974), *op. cit.*, p. 472 ; H. CHERNISS (1954), « The Sources of Evil According to Plato », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, n° 1, p. 24.

immuables, extérieures au domaine du devenir et de la corruption ; 3) le démiurge ou l'artisan, c'est-à-dire une sorte d'intelligence ordonnatrice, dont la tâche est de venir « informer » le matériau désordonné en s'inspirant des modèles idéaux qu'il contemple. Ce mythe renvoie en filigrane à la structure ontologique du monde sensible, le démiurge symbolisant le facteur de causation rationnelle qui intervient dans le monde et qui fait que l'Univers est *aussi conforme que possible* aux principes d'ordre et de perfection qui en constitue le paradigme²³⁵, tandis que la matrice originelle (*khôra*) renvoie plutôt quant à elle à ce qui dans le monde offre justement une résistance à l'intelligence ordonnatrice du démiurge, c'est-à-dire à une sorte de cause errante ou nécessité (*anankê*) contre laquelle vient pour ainsi dire se heurter l'effort de « rationalisation » de l'architecte cosmique et qui perturbe par le fait même l'efficacité de son travail d'ordonnement²³⁶. D'un point de vue cosmologique, c'est donc ultimement la *khôra* qui est responsable de la part d'indétermination qui subsiste dans le monde sensible en dépit du travail minutieux qu'y effectue le principe de causation rationnelle. La *khôra* répugne pour ainsi dire à accueillir en elle la stabilité impeccable que le démiurge cherche à y injecter, d'où le fait que le monde demeure grevé d'irrégularités irréductibles, et d'où aussi le fait que tout ce qui se trouve mis en forme ici-bas se présente sous une forme détériorée eu égard à la perfection ontologique des formes idéales. En un sens, on peut dire que c'est grâce à cette matrice récalcitrante que Platon peut rendre compte de la différence qui persiste entre le sensible et l'intelligible, puisque sans le postulat de cette « cause errante » (48a) il lui serait impossible d'expliquer la déchéance que subit la copie par rapport à son modèle. Pour le dire encore autrement, sans la *khôra*, il n'y aurait aucune raison pour que le démiurge échoue dans sa

²³⁵ Cette idée que le démiurge soumet le monde aux principes idéels « dans la mesure du possible » est récurrente dans le *Timée* (30a, 37d, 46c, 53b), ce qui indique bien la présence d'un obstacle rebelle à son travail de mise en forme.

²³⁶ Il est tentant d'assimiler la *khôra* au concept de « matière » (en grec *hylê*), mais on s'accorde généralement pour juger problématique une telle assimilation dans la mesure où elle colporte avec elle des connotations anachroniques qui sont étrangères à la signification que lui donne Platon. Cette prudence est d'autant plus avisée que la *khôra* est un concept ontologique extrêmement subtil chez Platon qui a d'ailleurs suscité de nombreuses discussions parmi les commentateurs. Nous ne pouvons hélas présenter ici qu'une vue très grossière de la cosmologie du *Timée*, mais il convient au moins de signaler que le concept de *khôra* peut aussi renvoyer à l'espace, à l'emplacement, au réceptacle, au lieu précosmique, autant de qualifications qui sont à la fois de l'ordre de la nécessité et de la contrainte pour Platon, en ce que la *khôra* n'est précisément pas assimilable à une matière parfaitement malléable et passive que le démiurge pourrait sculpter à loisir. Notons qu'Heidegger y a vu quant à lui un espace abstrait apparenté au concept cartésien d'étendue. Voir M. HEIDEGGER (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, p. 76.

tentative de répliquer fidèlement son modèle, de la même façon qu'un ouvrier peut reproduire à l'infini et sans le moindre défaut tel ou tel modèle de meuble qu'il veut tirer du bois qu'il trouve à sa disposition. Pour que le sensible diffère de l'intelligible, il faut donc que le démiurge ait rencontré un réceptacle qui contient en lui-même un facteur de désordre, comme si l'artisan n'avait eu sous la main pour fabriquer son meuble qu'un bois très dur, rempli de nœuds et impropre à épouser les angles de coupe précis et géométriques de la scie.

Or ce schéma cosmologique d'élucidation de l'imperfection du monde, on l'aura compris, n'est pas sans trouver son corollaire sur le plan anthropologique, où il permet cette fois d'élucider la part résiduelle d'imperfection morale que nous évoquions précédemment à propos du dispositif de l'âme incorporée. Tandis que sur le plan cosmologique ou ontologique, l'imperfection du sensible naît de la rencontre entre l'intelligible et la *khôra* (par l'intermédiaire du démiurge), le mal moral surgit quant à lui du mélange des principes hétérogènes que sont l'âme et le corps, et plus spécifiquement encore de la cohabitation entre la partie immatérielle et immortelle de l'âme qui participe de l'intelligible et le domaine du corporel qui demeure en son fond rétif à adopter durablement les formes que le principe rationnel voudrait lui inculquer²³⁷. Ou peut-être faudrait-il dire plus justement que si le corps n'est pas en lui-même toujours rétif, il semble néanmoins persister en lui une dimension chaotique hasardeuse qui peut se dérober à la norme de la raison et aux habitudes intériorisées qui proviennent des suites d'une longue éducation. C'est en tout cas ce que certains des passages que nous avons commentés du *Timée* suggèrent, à savoir que quoique les hommes s'évertuent à mettre en œuvre – et cela n'enlève évidemment rien pour autant à la nécessité de cette mise en œuvre –, l'incarnation de l'âme dans un corps la soumettra toujours à un résidu d'indétermination qui fait planer sur elle une menace perpétuelle d'avilissement et de maladie, ce qu'il ne paraît du reste nullement abusif

²³⁷ Le mythe du *Politique* (voir en particulier 272e-273d) semble témoigner de l'unité profonde des plans cosmologique et anthropologique chez Platon puisqu'il impute au principe corporel aussi bien l'instabilité vacillante du monde que « toutes les choses mauvaises et injustes » (273c) qui se manifestent ici-bas. Voir aussi 269d-e.

d'appeler – puisque Platon utilise lui-même le terme – la folie (*mania*), au sens le plus *organique* que l'on puisse concevoir²³⁸.

²³⁸ Il importe que nous apportions ici une précision supplémentaire eu égard aux statuts respectifs du corps et du mal dans la philosophie platonicienne. Il est vrai que le *Phédon*, dialogue plus précoce de Platon, semblait présenter sans trop d'ambiguïté le corps comme un mal en soi, sinon même comme le mal suprême, à la façon d'une sorte de principe démoniaque qui aurait pour seule fonction de brouiller le rapport de l'âme avec la vérité et de l'éloigner sans cesse des choses les plus dignes. Le corps y est à ce point représenté comme une réalité encombrante et dégradante que Platon va jusqu'à résumer toute l'action de la philosophie à un travail de « désincorporation. » C'est d'ailleurs notamment dans le *Phédon* qu'on retrouve la fameuse assimilation, apparemment d'origine orphique, du corps (*sôma*) à une prison (*sêma*). Voir *Phédon* 66b-68b, 82e-83a, de même que *Cratyle* 400b-c ; *Gorgias* 493a ; *Phèdre* 250c. Or le propos du *Timée* paraît plus subtil et ne semble pas instaurer un rapport d'identité stricte entre le mal et le corps. Nous avons d'ailleurs vu que le corps n'y était pas rejeté en tant que tel, mais que le corps et l'âme s'y trouvaient au contraire tous deux valorisés dans une certaine mesure, leur vocation étant de former ensemble un tout aussi harmonieux que possible. L. Brisson a souligné que le corps n'était pas comme tel identifiable au mal dans le *Timée*, l'origine du mal se trouvant plutôt « à la jonction de divers éléments de la structure humaine » (L. BRISSON (1974), *op. cit.*, p. 454). *Stricto sensu*, le mal n'est donc assimilable, sur le plan anthropologique, à aucun des deux principes qui composent l'être humain, mais provient plus précisément de leur *mélange*, de leur rencontre, d'où résulte l'imperfection. Et il en va de même sur le plan ontologique, où il serait erroné de présenter la « matière » comme s'il s'agissait d'un principe intrinsèquement malin. On a d'ailleurs parfois reproché à Aristote à cet égard de n'avoir pas toujours bien distingué chez Platon entre cause du mal et mal en soi, quoiqu'il ne semble pas toujours avoir occulté cette distinction (cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, I, 6, 988a 10-15 et *Physique*, I, 9, 192a 15). S'il est vrai que la *khôra* est au principe de l'imperfection du monde chez Platon, dans la mesure où sans elle le sensible aurait le même degré de perfection ontologique que l'intelligible, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas mauvaise en elle-même et qu'elle est d'ailleurs tout à fait indispensable à l'existence du monde. Il revient à S. Pétrement d'avoir rappelé cette distinction avec beaucoup de justesse : la nécessité (*anánke*) n'est pas mauvaise en soi, en ce sens qu'elle ne veut ni bien ni mal, « mais elle est *étrangère au bien*, et par là même, elle peut devenir, dans sa rencontre avec ce qui est issu du bien, le principe du mal. » S. PÉTREMENT (1947), *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, Puf, p. 42. Pour une tentative de réfutation de la position de A. E. Taylor, qui prétendait que l'assimilation de la « matière » à la cause du mal n'était pas une assertion véritablement platonicienne, voir H. B. HOFFLEIT (1937), « An Un-Platonic Theory of Evil in Plato », in *The American Journal of Philology*, Vol. 58, n° 1, p. 45-58.

CONCLUSION

« Par conséquent, repris-je, le dieu, puisqu'il est bon, ne serait pas non plus – comme la plupart des gens le disent – la cause de tout, mais il n'est la cause que d'un petit nombre de choses qui adviennent aux êtres humains, et de la plus grande part, il n'en est pas la cause. Car pour nous, les biens sont en nombre beaucoup plus restreint que les maux : pour les biens, il ne faut pas chercher aucune autre cause que lui, mais pour les maux, il faut en chercher d'autres causes ailleurs et ne pas rendre le dieu responsable. »

- PLATON, *République* II 379c

« Nous croyons donc que tout ce qui est à Dieu pour auteur, et que cependant Dieu n'est pas l'auteur des péchés. Mais voici ce qui trouble notre esprit : si les âmes que Dieu a faites sont les auteurs des péchés, si ces âmes ont Dieu pour auteur, comment ne pas voir une relation de cause assez étroite entre le péché et Dieu ? »

- SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*²³⁹

« No one making a moral judgement on an action can decide from what he sees with his eyes alone whether the agent should be held responsible for that action or not. It is on his beliefs about that action, about action in general, about society in general, about the universes and its gods, or lack of them, that judgement will depend [...]. »

- A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*²⁴⁰

§ 1 – Remarques générales sur l'évolution du problème du mal chez Platon

Nous voilà donc enfin – ou plutôt déjà – parvenu au terme de cette étude. Mais avant de tenter de dégager la spécificité des réponses que propose Platon à la question du mal, en insistant pour faire apparaître ce qui les distingue fondamentalement de la réponse classique que fournit la théodicée chrétienne à la même question, il nous faut revenir un instant sur notre parcours de manière à en fournir une brève récapitulation. Si nous n'avons pas cherché jusqu'ici à reconstruire *la* doctrine de Platon au sujet du mal, mais plutôt tenté d'identifier les principaux moments – tantôt contradictoires, tantôt non explicitement

²³⁹ St. AUGUSTIN (1864), « Traité du libre arbitre », trad. Defourny, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. III, Bar-le-duc, livre I, chap. 2, § 4.

²⁴⁰ A. W. H. ADKINS (1960), *op. cit.*, p. 4.

unifiés ou systématiquement intégrés – qui ponctuent sa méditation sur ce thème, il nous semble néanmoins que nous pouvons retracer entre les trois dispositifs de disculpation que nous avons identifiés un certain mouvement de la pensée platonicienne, une certaine évolution, ou plutôt une certaine *oscillation* qui marque en permanence le traitement philosophique que fait subir Platon au problème du mal²⁴¹. Par-delà la cohérence de fond sur laquelle nous n'avons pas manqué d'insister et qui concerne l'adhésion inconditionnelle de Platon au paradoxe du mal involontaire, on observe en effet un mouvement de balancier constant entre le refus d'accorder au mal toute réalité substantielle, d'une part, et la tentation d'y voir le fait d'un principe actif, c'est-à-dire de conférer au mal une certaine positivité, d'autre part. Mais avant que nous précisions brièvement le statut précis des deux pôles de cette oscillation, il importe que nous soulignons ici que cette ambivalence de la pensée de Platon ne trouve à nos yeux aucune résolution finale dans son œuvre, les deux pôles rivalisant ensemble sans que jamais l'un ne semble parvenir à l'emporter définitivement sur l'autre. Il faut dire que même dans les *Lois*, le dernier dialogue de Platon – pour autant que l'on doive accorder une quelconque primauté « doctrinale » à ce qui vient en dernier –, les deux tentations se trouvent toujours présentes, comme si la question du mal était pour lui demeurée en son fond indécidable jusqu'à la toute fin²⁴².

²⁴¹ Devant les différentes pièces éparées, souvent si proches et apparemment aisément réconciliables, que fournit la pensée d'un auteur, il est irrésistible que le commentateur se sente parfois à seulement quelques fils de pouvoir en tirer un tissu unique, une doctrine prêt-à-porter. Il est tellement tentant d'introduire de la cohérence là où elle fait défaut malgré tout ; notre esprit ne semble travailler qu'à cela : imaginer les liens qui manquent à un ensemble de propositions pour former un système. Or les fils dont nous nous servons pour rapiécer les morceaux dépareillés d'une pensée, si infime en soit la quantité, n'en restent pas moins le fait de notre propre imagination et non l'authentique produit de l'auteur. C'est pourquoi nous avons fait notre possible pour ne pas trop introduire de liens là où Platon n'en avait pas élaborés lui-même. Après tout, comme le reconnaît C. M. Chilcott, qui est lui-même pourtant l'auteur d'un texte intitulé « The Platonic Theory of Evil » : « Plato nowhere deals systematically with the problem of the origin of evil. » Voir C. M. CHILCOTT (1923), « The Platonic Theory of Evil », in *The Classical Quarterly*, Vol. 17, n° 1, p. 27.

²⁴² Nous ne pouvons malheureusement pas ici nous attarder dans le détail au traitement que réserve Platon au problème du mal dans les *Lois*, mais il nous faut au moins signaler qu'on peut y lire à la fois 1) une position que l'on pourrait qualifier, *mutatis mutandis*, de proto-leibnizienne, où le mal est décrit comme une simple apparence qui se dissipe dès lors qu'on la considère à l'échelle du tout (voir tout particulièrement X 903b-904a et 905b) et 2) une position qui semble admettre au contraire l'existence d'une âme mauvaise qui ferait obstacle au travail de l'âme bienveillante (X 996e). Voir sur cette question R. MOHR (1978), « Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905 », in *Mind*, Vol. 87, n° 348, p. 572-575, mais aussi l'article de G. R. Carone, qui défend pour sa part le primat de 1) sur 2), c'est-à-dire l'idée que seule l'affirmation d'une téléologie cosmique œuvrant providentiellement en faveur du bien devrait véritablement être prise au sérieux. C'est là évidemment une thèse qui est sujette à débat. G. R. CARONE (1994), « Teleology and evil in *Laws* 10 », in *The Review of Metaphysics*, 48, p. 275-298.

Si donc l'entreprise de Platon consiste bien, pour utiliser un barbarisme, en une *désanthropologisation* du mal, c'est-à-dire en un déplacement de la source du mal sur autre chose que ce qui fait l'homme en propre – à savoir sa raison et le désir primordial qui le meut vers le bien –, cette entreprise est toutefois susceptible d'emprunter deux grandes voies en vue d'exonérer l'homme de toute complicité avec le mal, deux grandes voies qui constituent précisément les deux pôles de l'oscillation que nous venons d'évoquer : 1) tandis que le premier pôle fait du mal une pure privation et le place du même coup sous le signe d'une absolue négativité (le mal n'a pas d'existence en soi), 2) le second procède à ce qu'on pourrait appeler une substantialisation au moins partielle du mal (le mal devient quelque chose d'actif et non plus la simple marque d'un vide qu'il s'agirait pour ainsi dire de « remplir »). Il convient ici de dire un mot sur chacun de ces deux pôles en prenant soin de les rattacher aux dispositifs de disculpation que nous avons identifiés dans les chapitres précédents. Le premier pôle, celui du mal comme privation, est clairement le fait du dispositif de l'âme ignorante, mais caractérise aussi dans une large mesure le dispositif de l'âme renversée. Dans les deux cas, en effet, le mal moral n'est ni le fait d'une sorte de puissance ontologique qui tirerait le monde vers un surcroît de désordre et d'indétermination, ni encore moins le fait d'une volonté maligne qui s'autodéterminerait activement vers le mal, mais il procède à chaque fois d'une lacune, d'un manque à combler, c'est-à-dire tantôt d'un défaut de connaissance, tantôt d'un défaut d'éducation. Dans les dialogues socratiques, et ce sans doute d'une manière encore plus éloquente que dans le cas du dispositif de l'âme renversée, le concept de mal n'a pas la moindre réalité substantielle, il ne fait à chaque fois que dessiner les contours d'un bien absent ; il est le symptôme d'une béance en l'homme qui a fait subrepticement le nid du vice et de l'injustice, l'homme agissant mal toujours par erreur, par mégarde, ne voyant pas le mal qu'il fait mais voyant très mal le bien qu'il voudrait faire, faute de *savoir* le reconnaître adéquatement. Dans ce cadre, le mal est donc tout entier du ressort de la privation, conformément à la définition qu'Aristote donne à ce terme et qui renvoie au fait pour une chose de ne pas posséder ce qu'il est dans sa *nature* de posséder, c'est-à-dire autrement dit d'être privée de ce qui lui permettrait d'actualiser pleinement ce pour quoi elle est faite (la privation est ainsi une

forme du non-être)²⁴³. Thomas d'Aquin donne à cet égard un exemple inspiré d'Aristote et qui permet de mieux saisir ce que nous entendons exactement par privation : lorsque nous disons que « la cécité est dans l'œil » ou mieux encore que l'œil *est* aveugle, cela pourrait à tort donner l'impression que nous disons que l'absence de vision est quelque chose d'existant, puisque le sujet (l'œil) se trouve prédiqué par la copule (*est*) qui laisse croire que le prédicat (aveugle) participe de l'être et que par le fait même la non-vue accède à une sorte de dignité ontologique. Or il n'en est rien, et cette espèce de trompe-l'œil ontologique n'est au fond qu'un artifice grammatical, qu'un mirage induit par le langage prédicatif. En réalité, le fait pour l'œil d'*être* aveugle vient tout au plus qualifier le *néant* de la vision, c'est-à-dire, pour reprendre la formulation d'Aristote, la privation de ce qu'il est dans la nature de l'œil de posséder. C'est ainsi qu'en parfaite cohérence avec le pôle que nous cherchons ici à circonscrire, saint Thomas ajoute avec beaucoup de sagacité que « c'est pour avoir ignoré cette distinction [à propos du vocabulaire de la privation] que certains, constatant qu'on déclare mauvaises telles ou telles choses, ou que dans les choses on relève du mal, ont cru que le mal était lui-même une chose²⁴⁴. » On voit poindre ici le fameux thème du mal entendu comme *privatio boni* et cette manière de voir, nous semble-t-il, reflète à merveille l'un des deux grands pôles à l'œuvre chez Platon sur la question du mal. Lorsque, suivant les deux premiers dispositifs de disculpation, nous disons en effet qu'un homme *est* méchant, que ce soit par ignorance ou encore parce que son âme s'est trouvée dérégulée sous l'effet d'une mauvaise formation, le terme « méchant » ne vient en vérité qualifier qu'une absence d'être, qu'une plénitude déficitaire. Dire qu'un homme est méchant n'est alors qu'une manière confuse de parler, et ce qu'il faudrait plutôt dire, pour ne pas emprunter le détour d'un vocabulaire fallacieux et trompeur, c'est que tel homme *n'est pas* savant, ou que tel autre *n'est pas* bien formé. Par là, nous indiquerions distinctement l'absence du bien en lieu et place de conférer au mal les appareils illusoire d'une quelconque existence.

En cela ne réside toutefois pas l'unique façon d'appréhender le problème du mal chez Platon. L'oscillation à laquelle nous tâchons ici de rendre justice comporte également

²⁴³ Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 22, 1022b 22-1023a 8. Voir aussi ARISTOTE, *Catégories*, 10.

²⁴⁴ St. THOMAS D'AQUIN (1990), *Somme théologique*, t. I, trad. A. Raulin et A.-M. Roguet, Paris, Cerf, question 48, art. 2.

un autre pôle, lequel semble cette fois faire accéder au moins en partie le mal au rang d'entité objective²⁴⁵. Mais il ne faudrait surtout pas en conclure précipitamment que Platon se trouve alors proposer une « solution » au problème du mal qui serait tout bonnement assimilable à la stratégie qui sera celle plus tard du gnosticisme (1^{er} siècle après J.-C.) ou encore du manichéisme (3^e siècle après J.-C.), et qui consistera, pour le dire vite, à postuler l'existence d'un principe ontologique du Mal *en lutte* avec le principe ontologique du Bien, à la manière de deux puissances actives antagoniques, l'une, incarnant les ténèbres et étant de nature intrinsèquement mauvaise, et l'autre, incarnant les lumières de la grâce divine et étant de nature absolument bonne. La question paraît autrement plus complexe chez Platon et ce qui distingue principalement sa pensée d'avec de telles doctrines est que s'il y a bien chez lui – suivant toujours le second pôle qui marque l'oscillation de sa pensée – une part importante de la réalité sensible qui se dérobe au domaine du bien, domaine qui comme nous l'avons vu est généralement considéré comme étant du ressort de la nécessité (*anankê*), on ne saurait pour autant en déduire que ce qui n'est pas de l'ordre du bien participe aussitôt d'une puissance authentiquement maléfique ou démoniaque. La nuance qui s'impose ici implique de ne pas confondre entre une nécessité qui s'identifierait d'emblée avec *le mal* et qui serait ouvertement en guerre avec le bien et, plus subtilement, une nécessité qui pour être certes *au principe* du mal du monde n'en est pas pour autant mauvaise en elle-même. Dans le second cas, la nécessité agit à titre d'élément qui entre dans la composition du monde et dont la présence permet de rendre compte de l'imperfection de ce dernier sans que cet élément ne soit pour autant investi *en lui-même* d'une véritable vocation maligne²⁴⁶.

Tout ceci étant dit, il n'empêche que quoique l'on puisse faire pour dédouaner coûte que coûte la pensée platonicienne de l'accusation d'avoir été tenté de « substantialiser » le

²⁴⁵ Signalons que dans l'étude philologique considérable qu'il consacre au vocabulaire du mal dans le corpus platonicien, P. Beaubien a relevé que tandis que les premiers dialogues n'envisageaient le mal, ou plus précisément « ce qui est mauvais », que du point de vue de l'individu, ne se préoccupant ainsi que du « mal subjectif », il revient aux œuvres plus tardives d'avoir multiplié les références à ce que Beaubien appelle le « mal objectif », mal auquel cette fois l'homme fait face. P. BEAUBIEN (1966), *Recherches sur le vocabulaire du mal dans l'œuvre de Platon* [thèse de doctorat], t. I, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille, p. 74.

²⁴⁶ Pour le dire autrement, le mal doit être compris comme un effet de la nécessité, et non comme le produit d'une « intention » diabolique. Voir *supra*, note 235, où nous avons pris soin de préciser davantage la portée de cette distinction fondamentale.

mal, il reste que lorsqu'on considère cette question à la lumière du dispositif de l'âme malade, le mal moral ne semble plus pouvoir être interprété à tous égards comme un phénomène de privation. C'est pourquoi nous préférons parler à propos du deuxième pôle de sa pensée d'une substantialisation relative ou ontologisation partielle du mal²⁴⁷. Suivant le dispositif de disculpation du *Timée*, en effet, la maladie de l'âme pourrait certes à première vue être comprise comme un simple défaut d'harmonie ou de proportion entre l'âme et le corps, mais on a vu que cette maladie pouvait aussi être comprise plus fondamentalement comme le fait d'un résidu de chaos opérant dans le monde sensible et dont le corps n'était pas exempté, ce qui marque une différence considérable par rapport au premier pôle, puisque la privation dont souffre l'homme ne se présente plus ainsi comme la conséquence d'un pur déficit intra-humain (c'est-à-dire dont la cause et les remèdes seraient internes à l'ordre humain), mais bien comme le résultat d'une force *extra-humaine* à laquelle il paraît hardi de vouloir dénier toute positivité, et par là, toute forme de consistance réelle. Que cette force fût un effet de la nécessité et non l'incarnation personnifiée du mal en soi, nous n'en disconvenons pas, mais il nous semble néanmoins que ce second pôle se distingue du premier, et qu'il faut en conséquence reconnaître que le problème du mal reçoit ici un traitement original dans lequel le mal procède cette fois d'une logique qui *dépasse* le domaine des seules affaires humaines et qui ne permet dès lors plus d'opposer simplement le manque de l'âme ignorante ou renversée à la plénitude de l'âme savante ou ordonnée. C'est là, comme nous l'avons déjà remarqué, la dimension tragique qui accompagne selon nous le dispositif de l'âme malade. Comme dans le cas des deux autres dispositifs, cela ne saurait toutefois signifier que Platon en vint à reconnaître la possibilité pour l'homme d'être méchant au sens strict, puisque le vouloir ontologique de ce dernier se trouve également privé dans ce dispositif, et ce toujours malgré lui, de son orientation primordiale vers le bien²⁴⁸. En somme, la différence entre les deux pôles tient

²⁴⁷ Il va sans dire que l'« être » du mal, telle que nous l'entendons ici, ne saurait renvoyer à la même catégorie d'être que celle qui comprend les réalités intelligibles. Il faut plutôt entendre par là un certain degré de réalité et d'effectivité du mal dans le monde sensible, c'est-à-dire dans le monde qui constitue précisément la copie imparfaite et infidèle des réalités intelligibles. Il serait par conséquent possible de soutenir qu'il s'agit encore d'une privation d'un certain point de vue (par rapport aux réalités ontologiques suprêmes), mais cette privation, comme nous le verrons, devrait néanmoins alors être prise en un sens différent que celui que nous utilisons jusqu'ici.

²⁴⁸ Nous avons parlé ici de la méchanceté « au sens strict », mais il serait beaucoup plus approprié de parler de la méchanceté au sens où nous l'entendons *aujourd'hui*, car le sens que ce mot a fini par recouvrir dans le

plutôt à *la source* de cette privation, qui ne renvoie plus à une simple absence creusée par le manque de quelque chose, mais à la *présence* en l'homme d'une positivité qui menace à tout moment de se dérégler en lui aléatoirement jusqu'à faire basculer la partie la plus insigne de son âme dans les sursauts imprévisibles d'une déraison dégradante²⁴⁹.

§ 2 – Platon et la théodicée chrétienne classique

Nous invitons le lecteur à relire attentivement les deux premières citations que nous avons placées en exergue de la présente conclusion. Ces deux citations, la première tirée du livre II de la *République*, et la seconde tirée du livre I du *De libero arbitrio* d'Augustin, sont tout à fait essentielles pour nous permettre d'entrer directement dans l'exercice de comparaison auquel nous aimerions ici nous livrer. Nous allons tenter en quelques pages de cerner les raisons les plus fondamentales qui ont permis à l'entreprise de disculpation platonicienne d'être conduite jusqu'au bout, et cela indépendamment de tout scrupule quant à la nécessité de préserver quoi que ce soit en l'homme qui s'apparenterait à un pouvoir inaugural et libre d'autodétermination. Nous avons vu en effet au premier chapitre que Platon n'avait pas conçu de faculté indépendante telle que la volonté et que la signification profonde du PMI, pour être bien comprise, devait être rigoureusement détachée de toute conception métaphysique de la liberté. Tout au long de cette étude, nous avons aussi vu que la véritable question qui obsédait Platon ne consistait nullement à se demander si, dans l'absolu, l'homme commet ou non le mal *librement*, à la manière d'une pure *causa sui* – une telle question n'effleure à vrai dire jamais son esprit –, mais bien plutôt à se demander *comment*, en vertu de quelles causes, sous l'effet de quelle mécanique funeste, un homme

langage courant – qui renvoie communément au fait de nuire délibérément à autrui et même à y trouver une sorte de plaisir sadique – est loin de celui qu'il avait originellement en français. Dans une remarque fort éclairante sur l'étymologie du mot « méchant », A. Merker rappelle avec beaucoup d'à-propos que méchant était utilisé jadis simplement pour décrire quelque chose de raté ou de mauvais (ainsi pouvait-on parler d'un méchant livre, de méchants vers ou encore d'un méchant médecin (au sens de malhabile)). Comme l'ajoute Merker : « Le méchant est celui qui *meschoit*, qui tombe mal, qui n'a pas de chance. » Compris en ce sens, il n'est pas douteux que Platon n'aurait éprouvé aucune résistance à qualifier les hommes vicieux de méchants. Voir. A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 331, note 9.

²⁴⁹ Il va de soi que les précédentes remarques ne prétendent nullement à l'exhaustivité et qu'elles gagneraient, pour être mieux étayées, à trouver le renfort de développements bien plus substantiels. Nous prions le lecteur de les considérer comme autant d'hypothèses interprétatives que nous soumettons au débat.

en vient malgré lui à devenir mauvais, méchant ou vicieux²⁵⁰. Or nous aimerions maintenant soutenir que c'est justement parce que Platon n'a pas eu *besoin*, contrairement au christianisme, du concept de volonté libre, qu'il a pu mener son étologie du mal moral sans la moindre réserve, sans le moindre sentiment de profaner par ses analyses causales quelque attribut indispensable de notre humanité que ce soit. Plus encore, il nous semble que la postulation d'une telle faculté par Platon eût constitué une sorte de boulet rédhibitoire pour la conduite de sa pensée. Mais ce que, plus profondément encore, nous chercherons ici à mettre au jour, c'est que l'absence d'un tel besoin conceptuel n'est pas tant attribuable à une parcimonie particulière de la pensée de Platon, ou encore à une recherche consciente d'économie conceptuelle de sa part, qu'à la constellation spécifique de croyances – de nature essentiellement théologique et cosmologique – qui formaient l'arrière-plan de sa réflexion sur le mal. Non seulement cette constellation de croyances imprégnait-elle selon nous sa manière de poser et de réfléchir le problème du mal, mais elle surdéterminait et structurait de fond en comble le champ des options philosophiques qui étaient susceptibles de se présenter à lui pour le penser. Notre thèse – en son fond presque enfantine – consistera donc ici à soutenir que si Platon avait eu les mêmes croyances qu'un penseur comme Augustin (et par le fait même une tout autre représentation du divin et de l'Univers), il lui eût été tout bonnement impossible de dissoudre la question du mal moral en empruntant la même voie qui fut la sienne à une époque préchrétienne. Car c'est en effet comme nous le verrons le christianisme qui a jeté historiquement une sorte d'interdit sur le genre d'entreprise de disculpation intégrale à laquelle Platon s'est livré, non pas toutefois – il importe de le souligner – en raison d'un esprit particulièrement vindicatif ou accusateur (cet esprit, parfaitement décrit par Nietzsche, en sera l'effet et non la cause), mais cette fois encore en vertu d'une sorte de nécessité conceptuelle interne liée à un système donné de croyances fondamentales sur Dieu et le monde. En somme, outre l'exercice commode de jugement rétrospectif sur l'histoire des idées qu'elle nous permet de réaliser, le principal mérite de la thèse que nous proposons ici sera de suggérer que cette absence toute négative du concept de volonté libre chez Platon trouve elle-même à

²⁵⁰ Dans le même sens, cette fois à propos de ce qui est susceptible de rendre un homme bon, O'Brien souligne avec justesse : « The great issue for him his not *whether* men are free to become good, but *how* they can become good. » M. J. O'BRIEN (1967), *op. cit.*, p. 207.

s'éclairer de par l'absence plus large dans le contexte grec des conditions positives (au niveau des représentations) qui eussent pu rendre ne fût-ce qu'envisageable aux yeux de Platon la postulation d'une notion telle que celle d'un homme *absolument* coupable, pécheur et pour ainsi dire autopropulsé dans le mal. C'est d'ailleurs qui plus est en dégageant les raisons qui ont conduit le christianisme non seulement à *inventer* le libre arbitre mais aussi à orchestrer l'entreprise d'*inculpation* de l'homme sans doute la plus radicale à avoir été imaginée à ce jour que nous serons à même de voir apparaître le statut historiquement et théoriquement *épiphénoménal* du concept abstrait de volonté libre, dans la mesure où il s'agit d'un concept qui, comme nous l'exposerons, trouve originellement sa raison d'être profonde dans des motifs qui sont à mille lieux d'une méditation phénoménologique sincère sur les rouages intimes de l'action humaine et qui ont tout à voir au contraire avec un réseau de croyances théologiques extrêmement contraignantes²⁵¹.

Avant donc de revenir plus loin à Platon, il nous paraît opportun de commencer par répondre d'abord à la question suivante : par quel enchaînement de raisonnements la théologie chrétienne orthodoxe a-t-elle été forcée de faire jaillir de sa pensée un concept aussi spéculativement lourd d'implications que celui de libre volonté ? Pour bien répondre à cette question, il importe d'abord que nous rappelions que le dispositif d'inculpation que développe saint Augustin au livre I du *De libero arbitrio* participe de ce que nous appelons depuis les célèbres *Essais* de Leibniz, publiés en 1710, un projet de théodicée (littéralement : justice (*dikê*) de Dieu (*theós*)), c'est-à-dire un projet dont la finalité est la justification de Dieu. Suivant la manière classique de présenter la nature et le but d'un tel projet, on peut dire que tout projet de théodicée s'inscrivant dans l'horizon théologique

²⁵¹ A. Vergez a lui-même très bien aperçu ce que nous nous apprêtons à développer, à savoir que c'est une interprétation théologique du problème du mal qui a conduit à des « interprétations mythologiques » des phénomènes communs de volitions. Tout se passe en effet comme si le christianisme avait dû pour sortir d'une aporie théologique insurmontable au sujet du mal tirer le phénomène du vouloir, tel qu'il se donnait pour ainsi dire encore sans filtre à Platon, vers le concept magique et philosophiquement inconsistant de libre volonté. Cf. A. VERGEZ (1969), *op. cit.*, p. 476. Nous retrouvons par là la réflexion pénétrante de G. Ryle que nous avons déjà citée au chapitre I (voir *supra*, note 81) et qui prétend que ce sont les « circonstances historiques » qui n'ont pas permis aux Grecs de développer l'hypothèse exorbitante d'une volonté *causa sui*, cela précisément parce que le libre arbitre n'est nullement de l'ordre de la *découverte*, à la façon d'un donné que les Grecs auraient mystérieusement échoué à apercevoir en raison d'une sorte de cécité phénoménologique incompréhensible, mais bien de l'ordre de l'*invention* conceptuelle, de l'*imagination* théorique, le libre arbitre outrepassant, comme l'admettait d'ailleurs Kant lui-même, les conditions de toute expérience possible.

ouvert par le christianisme a nécessairement pour point de départ l'incompatibilité logique absolue qui existe entre les trois propositions suivantes : 1) Dieu est par définition tout-puissant ; 2) Dieu est bon et bienveillant à l'égard des hommes ; 3) pourtant, il y a du mal dans le monde. Comme le résume à ce propos fort justement Paul Ricœur : « la théodicée se présente comme un combat en faveur de la cohérence, en réponse à l'objection selon laquelle deux seulement de ces propositions sont compatibles, mais jamais les trois ensemble²⁵². » En effet, toute théodicée doit infailliblement, pour blanchir le Créateur de son apparente et inacceptable complicité avec le mal, intervenir sur la première ou la troisième proposition – nier la seconde reviendrait à détruire le réconfort que dispense la foi en Dieu, ce qui est théologiquement irrecevable –, c'est-à-dire qu'elle doit ou bien nier que le mal existe, ou bien récuser sinon la toute-puissance de Dieu, au moins la conception courante que l'on se fait de cette toute-puissance, puisque si Dieu est non seulement la cause de tout ce qui est, mais se trouve en plus dépositaire du pouvoir de faire advenir ce que bon lui semble, alors le moins qu'on puisse dire est que la présence du mal ici-bas trouve très mal à s'expliquer, et que même à première vue la seule piste d'élucidation raisonnable – bien qu'inadmissible et scandaleuse – consiste à se retourner vers le principe de toute chose qui est en même temps le principe du bien pour l'accuser paradoxalement d'être le principe du mal²⁵³. Or il est bien entendu que ce n'est pas là le genre de conclusion auquel pourrait aboutir un projet de théodicée digne de ce nom, puisque toute théodicée a précisément pour fonction d'éviter à tout prix que Dieu ne se trouve éclaboussé par les bavures que renferme sa Création, y compris – ou plutôt au premier chef – par celles, ô combien fourmillantes et nombreuses, que commettent ceux qui constituent censément le pinacle de son ouvrage, à savoir les hommes eux-mêmes. Le but de toute théodicée – et celle d'Augustin, on le verra, n'échappe pas à la règle – remplit donc d'abord et avant tout

²⁵² P. RICŒUR (1994), « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, p. 212.

²⁵³ Il revient à Épicure d'avoir anticipé avec force les problèmes qui seront plus tard ceux du christianisme, dans un fragment célèbre qui présente ce qu'on appelle généralement le dilemme d'Épicure : « Dieu ou bien veut supprimer les maux et ne le peut, ou bien le peut et ne le veut ; ou bien il ne le veut ni ne le peut, ou bien il le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut, il est faible, ce qui ne peut échoir à Dieu ; s'il le peut et ne le veut, il est jaloux, ce qui est également étranger à Dieu ; s'il ne le veut ni ne le peut, il est à la fois jaloux et faible, et partant n'est pas Dieu ; s'il le veut et le peut, ce qui seul convient à Dieu, quelle est donc l'origine des maux, ou pourquoi ne les supprime-t-il pas ? » Rappelons que la solution d'Épicure à ce problème est simple : les dieux ne se soucient en rien du sort des hommes. Pour le fragment d'Épicure, voir LACTANCE (1982), *La colère de Dieu*, trad. C. Ingreteau, Paris, Cerf, 13, 20-21.

une fonction apologétique ; elle vise à démontrer que Dieu n'est à *aucun degré* incriminable du mal qui se perpétue en ce monde²⁵⁴.

Il convient de se demander à présent quelle est exactement la nature du problème auquel s'est trouvé confronté Augustin et qui nous permettra, une fois éclairci, de mieux comprendre la solution qu'il sera pour ainsi dire logiquement contraint d'y apporter. Il faut rappeler que celui qui deviendra plus tard l'évêque d'Hippone n'a rompu qu'en 386 avec ses croyances manichéennes et que le *De libero arbitrio* (dont le premier livre date de 388) constitue en ce sens une sorte de tentative anxieuse et empressée de repenser à nouveaux frais la question de l'origine du mal afin de l'accorder avec sa conversion récente au monothéisme chrétien qui veut que « tout ce qui est a Dieu pour auteur » (I, 2, 4). Certes, tant qu'il croyait à l'existence parallèle et co-originale de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, la question de l'origine du mal n'était pas un problème très épineux à résoudre à ses yeux puisqu'un des deux principes pouvait recueillir à lui seul l'intégralité du blâme pour le mal tandis que l'autre s'en trouvait opportunément disculpé. Dans un contexte toutefois où Dieu devient l'unique principe du monde, et non seulement à la façon d'une simple chiquenaude initiale mais aussi à la façon d'un principe toujours contemporain du monde qu'il engendre (ce que Descartes appellera la « création continuée »), il va sans dire que le problème du mal suscitera des vertiges et des contorsions autrement plus inconfortables pour l'intelligence d'Augustin²⁵⁵. Comment expliquer par exemple que les péchés n'incombent pas ultimement à Dieu lui-même ? N'est-ce pas lui après tout qui a créé des âmes imparfaites et fautives ? Pourquoi la méchanceté des hommes ne lui serait-elle pas imputable ? Comment concevoir que le geste infâme d'Adam puisse être entièrement disjoint de la puissance qui l'a mis au monde ? Le problème fondamental qui est ici en cause sera très bien illustré beaucoup plus tard, et certes dans un contexte philosophique tout autre, par le philosophe écossais David Hume :

²⁵⁴ P. RICŒUR (1994), *op. cit.*, p. 220.

²⁵⁵ Leibniz a parfaitement résumé, en exprimant l'interrogation fondamentale qui met en mouvement toute théodicée, le problème dans lequel se trouve plongé Augustin : « *Si Deus est, unde malum ? si non est, unde bonum ?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? » G. W. LEIBNIZ (1969), *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion, première partie, § 20.

« For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences whether the train he employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest, and must both bear the blame and acquire the praise which belong to them²⁵⁶. »

Dans un tel cadre, on comprend que la solution théologique qu'Augustin se trouva forcé d'imaginer devait impérativement procéder à l'interruption de cette chaîne causale honnie qui, de l'acte criminel le plus odieux, finit inévitablement, lorsqu'on remonte de cause en cause, par entraîner le divin dans le blâme et l'ignominie. Pour le dire autrement, la solution d'Augustin devait trouver un moyen pour que celui qui est cause du mal soit un autre que Dieu tout en étant néanmoins causé par lui puisque Dieu demeure la cause de tout ce qui est. Dans une conférence récente, il revient à F. Wolff d'avoir trouvé une formule remarquable pour résumer le fond du problème : il faut que la solution bricolée par Augustin fasse en sorte que « Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause²⁵⁷. »

Parvenu à ce stade, le lecteur aura compris qu'il ne reste plus qu'un petit pas à franchir pour que la véritable cause du mal soit enfin désignée. Car seule une volonté *causa sui* peut dans une telle perspective correspondre adéquatement aux critères qui sont requis pour mettre Dieu à l'abri (être cause du mal tout en étant par ailleurs causée par Dieu en tant que *causa sui*). De là, il est aisé d'en conclure que celui qui est le seul et unique responsable du mal, c'est nécessairement l'homme lui-même, cette créature orgueilleuse qui a eu la chance inouïe de se voir doté d'un bien inestimable par son Créateur, à savoir la capacité de s'autodéterminer librement et d'être l'origine absolue de ses actes, mais dont hélas, par sa propre faute, il ne cesse de faire un usage délétère, en se décidant constamment pour le mal au détriment du bien. L'homme n'a pu ainsi déchoir que par sa propre volonté, explique Augustin, « chaque méchant est l'auteur de ses méfaits » (I, 1, 1), et si l'homme se rend « complice de la passion », c'est par un choix qui lui revient pleinement (I, 11, 21). La solution au problème de l'origine du mal réside ainsi tout entière,

²⁵⁶ D. HUME (2008), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, section 8, deuxième partie, p. 260 pour la version originale anglaise. S'inspirant lui-même de Hume, Schopenhauer avait lui aussi bien cerné ce problème. Voir A. SCHOPENHAUER (1992), *Essai sur le libre arbitre*, trad. D. Raymond, Paris, Rivages, p. 126.

²⁵⁷ F. WOLFF et H.-J. GAGEY (2008), *Le Mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, Paris, Salvator, p. 42.

martèle Augustin, « dans le libre arbitre de notre volonté » (I, 26, 35)²⁵⁸. En créant ce dispositif d’inculpation, l’évêque d’Hippone a pour ainsi dire pris au pied de la lettre ce qu’affirmera plus tard Pascal dans ses *Pensées* : « il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste²⁵⁹. » Car c’est bel et bien grâce à cette trouvaille théologique pour le moins *ingénieuse*, comme on le dirait précisément d’un ouvrage d’ingénieur, d’un pont ou mieux d’un barrage, que le Père de l’Église que deviendra pour la postérité Augustin a pu installer entre Dieu et le mal, une sorte de bouchon hermétique, c’est-à-dire un concept parfaitement étanche qui évite à la bonté divine de subir la moindre infiltration. Schopenhauer ne pouvait mieux dire en écrivant que l’invention du libre arbitre avait expressément pour fonction de creuser « un abîme sans fond entre le Créateur et les péchés de ses créatures²⁶⁰. » Sans doute est-ce d’ailleurs pour être à la hauteur de cette exigence théologique abyssale que le concept de libre arbitre s’est vu dès l’origine investi d’une radicalité si extrême que son inventeur paraît presque avoir oublié d’en camoufler l’invraisemblance. Il vaut d’ailleurs la peine de rappeler en ce sens le mot de Nietzsche qui dira avec une ironie délicate que ce n’est pas le moindre charme de la théorie du libre arbitre que d’être réfutable, ses prétentions étant si extravagantes et hyperboliques qu’elle ne résiste guère à la moindre analyse²⁶¹. Ceci dit, force est de reconnaître que la dimension outrancière du concept de libre arbitre résulte moins d’une erreur d’inférence logique que de la vocation théologique elle-même outrancière dont on a cru nécessaire de la charger dès le départ : celle d’arrêter *absolument* la responsabilité du mal à l’homme. La liberté ainsi conçue ne pouvait en effet admettre la moindre gradation, la moindre nuance ; elle devait ou bien être admise dans toute son intransigeance conceptuelle, dans tout ce qu’elle comprend d’excessif (une autodétermination, rappelons-le, exempte de *toute* détermination extérieure ou antérieure), ou bien être déniée sans partage (ce qui impliquait toutefois de renoncer à sa fonction théologique essentielle). C’est pourquoi du point de vue de la notion de liberté chrétienne (dont d’ailleurs la Modernité s’est faite à bien des égards l’héritière),

²⁵⁸ « Le mal que nous faisons, dira encore Augustin dans les *Confessions*, vient de notre libre arbitre » (VII, 3).

²⁵⁹ B. PASCAL (1961), *op. cit.*, § 489.

²⁶⁰ A. SCHOPENHAUER (1992), *op. cit.*, p. 127.

²⁶¹ F. NIETZSCHE (2000), *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, § 18 : « Ce n’est pas le moindre attrait d’une théorie que d’être réfutable : c’est justement par là qu’elle attire les têtes les plus fines. Il semble que la théorie cent fois réfutée de la “volonté libre” ne doive durer encore qu’à cet attrait – : il se présente toujours quelqu’un qui se sent assez fort pour la réfuter. »

la possibilité que l'homme soit *plus ou moins* responsable s'avère, à rigoureusement parler, nulle et non avenue. Répétons-le : ou bien l'homme est coupable, et alors Dieu est innocent, ou bien il ne l'est point, et alors Dieu est criminel, ce qui revient à dire que Dieu n'est pas Dieu. Cette espèce de chantage disjonctif, qui cherche bien sûr à rendre inévitable l'adhésion au premier terme de l'alternative (à savoir que l'homme est coupable du mal qu'il fait), est en somme le prix que le christianisme sera prêt à payer pour préserver la cohérence interne de son concept de Dieu. Une telle manœuvre devrait-elle vraiment nous surprendre ? Peut-on vraiment reprocher à Augustin de ne pas avoir fait preuve d'une plus grande retenue spéculative ? Il nous semble que lorsqu'on prend la peine de se rappeler que l'enjeu était rien de moins que la sauvegarde de ce qui se donnait à la fois pour un chrétien récemment converti comme la source ultime du sens et le remède salutaire à l'insignifiance tragique des souffrances humaines, on comprend un peu mieux que la radicalité de la solution apportée n'ait point été jugée en elle-même excessive ou déraisonnable²⁶². Car si l'on considère en effet les données initiales et le faisceau spécifique de croyances (omnipotence de Dieu, unicité et bonté du principe créateur, création *ex nihilo* du monde, existence du mal, etc.) dans lesquels s'est posé le problème du mal pour Augustin, on peut présumer que l'inculpation sévère de l'homme à laquelle il s'est évertué ne se présentait pas

²⁶² Il faut rappeler que c'est le mal moral qui fait figure dans le christianisme de mal suprême, puisque c'est lui qui est à la source de toutes les autres manifestations du mal. Dans la *Genèse*, c'est en effet la faute adamique qui inaugure la présence du mal en ce monde, en déclenchant la séparation des règnes célestes et terrestres dont dérivera ensuite l'irruption des maux de toute nature (travail, souffrance dans l'accouchement, maladies, etc.). Augustin lui-même distingue au tout début du *De libero arbitrio* (I, 1, 1) entre les maux commis et les maux subis et c'est le libre arbitre, encore une fois, en permettant d'imputer le mal moral à l'homme, qui sert précisément à justifier le mal subi en faisant non plus de ce dernier une sorte de châtement absurde et injuste mais une juste rétribution *consécutif* au mal perpétré en premier lieu par un acte librement choisi de l'homme. Tout à l'inverse, chez Platon, comme on l'a vu, le mal moral n'est toujours qu'un effet involontaire de causes qui échappent au vouloir de l'homme qui est ontologiquement orienté vers le bien. Il y a donc dans le cadre chrétien un véritable renversement qui s'opère qui fait que le mal moral n'est plus compris comme la conséquence de causes involontaires mais comme *la* cause volontaire de tous les maux. Le libre arbitre y occupe ainsi une fonction tout à fait architectonique. D'autant que c'est l'idée d'un Dieu bon non injustement complice de l'apparition du mal qui permet de conserver l'espérance téléologique d'une rédemption terminale où les souffrances seraient enfin abolies et où la justice divine régnerait enfin sans mélange (espérance qui se verrait évidemment détruite avec l'admission d'un Dieu injuste). On aperçoit bien dès lors à quel point sans la poutre du libre arbitre, c'est toute la cathédrale chrétienne qui se trouverait menacée d'écroulement.

à ses yeux comme une entreprise désirable en elle-même, mais bien plutôt comme un moindre mal, aussi austère que théologiquement nécessaire²⁶³.

Il est temps à présent que nous revenions brièvement à Platon afin de boucler une fois pour toutes la boucle de cette étude. Dans la citation que nous avons placée en exergue de notre conclusion et qui est tirée du livre II de la *République*, Platon affirme en substance que le divin ne peut être responsable du mal (*theós anaítios*) et qu'il ne saurait en conséquence n'être responsable que du bien. Jusque là, il n'y a rien qu'Augustin n'aurait pas pu reprendre à son compte. Dans sa traduction de la *République*, É. Chambry considère même que Platon est probablement le premier à avoir formulé cette idée fondamentale qui sera promise à un long avenir dans l'histoire de la théologie²⁶⁴. Là où cela se gâte toutefois, eu égard au christianisme, c'est que Platon affirme aussitôt que le divin *n'est pas cause de tout*, et même qu'il n'est cause que d'un petit nombre de choses, ce qui eût paru cette fois

²⁶³ Il faut toutefois ici, à la décharge d'Augustin, apporter quelques bémols afin de ne pas gauchir indûment sa pensée. Il faut signaler que le troisième livre du *De libero arbitrio*, écrit sept ans après le premier, soit en 395, s'inscrit à maints égards en faux par rapport au premier, et tend à atténuer considérablement l'apparente radicalité de la solution qu'il apporte au livre I, cette évolution de sa pensée s'opérant au bénéfice de la notion de grâce. Saint Augustin ne se surnomme pas après tout le « docteur de la grâce » sans raison : on trouve également chez lui une très forte tendance à noyer la liberté méritoire de la créature – et ce à l'encontre de la doctrine pélagienne – dans l'idée de grâce efficace, laquelle implique que l'homme ne peut agir vertueusement par le seul concours de sa volonté et qu'il requiert donc toujours pour remédier à son impuissance le secours actif de son Créateur. On se contentera donc ici de souligner que la question de la liberté reçoit chez Augustin un traitement théologique complexe, et même parfois ambigu, bien qu'il demeure néanmoins indéniable que c'est à lui que revient l'originalité d'avoir poussé l'abstraction de la liberté jusqu'aux sommets que nous avons décrits, et que d'ailleurs sa solution au problème de l'origine du mal récoltera non seulement les suffrages de l'orthodoxie, mais s'imposera aussi durablement dans la tradition chrétienne. À bien lire Augustin, on a toutefois le sentiment que le libre arbitre est certes chez lui une notion fondatrice, mais que ce principe ne s'applique finalement dans toute sa pureté conceptuelle qu'au premier homme, Adam. Puisque la faute authentique de ce dernier (le « péché originel ») se trouvera en effet transmise à ses descendants par voie de génération, les actions des hommes qui agissent *après* Adam, dans l'état dit postlapsaire, ne participent déjà plus d'une véritable volonté libre, chacun de leurs gestes souffrant en quelque sorte d'une malédiction qui les entraîne infailliblement vers le mal, mal contre lequel seule la médiation gratuite de Dieu peut désormais les prémunir. Suivant cette interprétation, le mythe du libre arbitre ne s'appliquerait donc en quelque sorte qu'à l'homme générique, qu'à son essence primordiale, mais non aux hommes particuliers et concrets qui ont été arrachés à leur liberté primitive en vertu du premier acte libre posé pour le mal par Adam et qui a aussitôt consacré la chute et l'asservissement de ses successeurs. Ici encore, on remarquera que le bouchon étanche du libre arbitre continue néanmoins de remplir sa fonction théologique. L'homme demeure l'ultime coupable, et tous les hommes héritent de père en fils de cette culpabilité originaire, *volens nolens*.

²⁶⁴ Voir la note 1 consacrée par Chambry à la page 83 de l'édition Budé. F. Wolff voit quant à lui dans ce passage « le programme de toute théodicée future », allant jusqu'à faire de Platon « le premier avocat-philosophe de Dieu. » Cf. F. WOLFF (1995), « Le mal », in D. Kambouchner, *Notions de philosophie, III*, Paris, Gallimard, p. 185-186.

absolument blasphématoire aux yeux d'Augustin²⁶⁵. Or c'est de cette opposition décisive entre leur représentation respective de la divinité que découle selon nous (tout au moins en partie) le traitement totalement divergent qu'a pu réserver Platon au problème du mal moral. On peut remarquer tout d'abord que Platon conteste (du point de vue chrétien) l'attribut de la toute-puissance à la divinité, ce qui ne saurait évidemment manquer de changer résolument la donne lorsque vient le temps pour lui de se poser la question de l'origine du mal. C'est d'ailleurs, notons-le au passage, également le cas du démiurge dans le mythe du *Timée* qui n'est d'aucune manière doté de l'attribut de la toute-puissance, puisque s'il l'avait été, il aurait été forcément en mesure, comme nous l'avons vu, d'éradiquer totalement l'imperfection résiduelle du monde sensible et aurait pu ainsi reproduire sans défaut le modèle du monde intelligible. Le démiurge, répète sans cesse Platon, a fait son possible pour introduire le bien dans le monde, mais sa capacité demeurerait limitée, puisque quelque chose lui résistait qu'il ne pouvait entièrement mettre en forme et maîtriser. Or cette idée que quelque chose puisse demeurer rétif à la puissance démiurgique eût également passé pour ahurissante, pour ne pas dire carrément hérétique, au regard des convictions profondes de l'auteur du *De libero arbitrio*, la raison la plus manifeste étant qu'une telle assertion va tout simplement à l'encontre de l'idée de création *ex nihilo*, du fait précisément qu'un élément indocile *précède* (mythologiquement) l'intervention de la puissance ordonnatrice ou *côtoie* (ontologiquement) l'action dans le monde sensible de la force de causation rationnelle. Or du point de vue de Platon, il est clair que le postulat d'un tel élément indocile renfermait l'avantage non négligeable de lui permettre de soustraire d'emblée le divin (ou plus précisément dans le cas du démiurge : le médiateur du divin) à l'accusation injustifiée d'une quelconque maladresse ou malveillance à l'endroit des hommes, ce qui désamorçait du même coup *a priori* la nécessité d'avoir à chercher *au sein de* l'homme – avant même que Platon ait pu pour ainsi dire seulement songer à en concevoir le dessein – l'existence d'une force mystérieuse d'auto-causation telle que la volonté²⁶⁶. En bout de course, on se doute bien que ce qui pourrait se présenter à un œil

²⁶⁵ Signalons simplement au passage que S. Pétrement voit dans cette idée voulant que Dieu étant bon, il ne puisse être cause de tout, la première formulation « de l'argument fondamental du dualisme religieux » qui fleurira exemplairement à travers le gnosticisme et le manichéisme. S. PÉTREMENT (1947), *op. cit.*, p. 35-36.

²⁶⁶ Il importe de souligner ici que dans le mythe d'Er (*République* X 617e), de même que dans un autre passage eschatologique des *Lois* (X 904c), Platon paraît suggérer que l'homme est responsable du mal, en

distract et nonchalant comme un simple détail, comme une simple brouille insignifiante, dans l'histoire des représentations humaines du divin, a pu finalement avoir des retombées symboliques et anthropologiques considérables. Pour ne donner qu'un exemple, eu égard aux effets qu'ont pu entraîner l'introduction et la valorisation par le christianisme de l'idée d'une liberté radicale du pécheur, il n'est pas douteux que le christianisme ait contribué par là à une intériorisation massive et sans précédent des modalités de la conscience coupable, culminant chez certains jusqu'à l'autoflagellation doloriste, là où cette culpabilité conservait au contraire chez Platon (et même Aristote) une signification toute extérieure, la partie supérieure de l'homme (la raison) demeurant toujours en son fond étrangère à la notion de faute²⁶⁷. Il faut ici ajouter que du point de vue de l'éthique grecque, admettre comme le fait le christianisme qu'une différence spécifique de l'humanité – ici la liberté – puisse avoir partie liée avec le mal eût été inimaginable, pour cette autre raison cruciale que cela eût privé la morale du fondement ontologique immanent dont elle dépend pour être un tant soit peu sensée, c'est-à-dire pour être comprise autrement que comme une pure extériorité transcendante qui contraint, qui commande, sans pour autant prendre appui sur la mécanique intime du désir et sur la recherche du bonheur qui lui est inhérente. Répétons-le une fois de plus, le vouloir ne saurait être libre ou non de choisir le bien pour Platon ; il est tout au contraire magnétiquement orienté vers le bien et intrinsèquement motivé à l'atteindre. Faute de ce rapport de stricte attraction entre le vouloir et le bien, la morale ne serait plus qu'un discours de récriminations creuses (et le plus souvent vaines, à moins de reposer extérieurement sur la coercition et le jugement réprobateur d'autrui), c'est-à-dire un discours qui ne serait plus susceptible de trouver dans l'homme la moindre corde sensible propre à faire retentir en lui une authentique envie d'être vertueux. Être libre de ne pas choisir le bien pour Platon, ce serait en somme glisser dans la zone d'indétermination opaque et vacillante où le mal ne tarde habituellement pas à faire proliférer ses tentacules.

suivant ce qui se donne au premier coup d'œil comme un raisonnement analogue à celui d'Augustin. Nous consacrerons une courte annexe à cette question à la fin de cette étude), en vue de rappeler le caractère anachronique d'une telle assimilation, et surtout le fait que la supposée « responsabilité » de l'homme, telle qu'elle se présente dans ces passages mythologiques, demeure parfaitement étrangère au concept chrétien de volonté libre.

²⁶⁷ A. Merker a également souligné l'absence d'une morale de la culpabilité chez les Grecs. Cf. A. MERKER (2011), *op. cit.*, p. 17.

À la lumière de toutes ces considérations, on voit bien que disqualifier les différentes réponses qu'apporta Platon à la question du mal en se contentant naïvement de lui opposer la réponse ultérieure qui sera celle d'Augustin (comme s'il s'agissait d'une sorte de progrès moral ou civilisationnel), et cela qui plus est sans tenir compte du réseau plus large de *croyances* préalables dans lequel ces réponses ont pu germer et se déployer, cela reviendrait à un exercice de borgne qui ne présente selon nous pas le moindre d'intérêt. Ces dernières remarques nous invitent au contraire à garder constamment à l'esprit que Platon ne réfléchissait ni dans le cadre ni dans les termes qui seront plus tard ceux de la religion chrétienne, et qu'il n'était en conséquence nullement soumis aux mêmes obstacles conceptuels, aux mêmes pièges logiques et théologiques à contourner, aux mêmes données initiales avec lesquelles composer. Cela ne signifie évidemment pas pour autant que Platon, en bon philosophe qu'il est, se soit davantage dérobé qu'Augustin aux exigences du principe de non-contradiction. Il semble plutôt que tous deux aient également cherché à élaborer la recette la plus cohérente possible avec les ingrédients théologiques et cosmologiques de départ qui étaient à leur disposition. C'est ainsi que sur le fond d'une croyance commune relative à la nécessité de mettre le divin à l'écart de la chaîne causale qui conduit au mal, les chemins qu'empruntèrent ensuite Platon et le christianisme entrent radicalement en conflit, et cela sous la pression des autres croyances subsidiaires qui viennent s'ajouter à cette première nécessité et qui contribuent à préciser les contours des voies qui entraîneront l'un (Augustin) à disculper Dieu en inculquant l'homme, l'autre (Platon) à disculper Dieu sans pour autant avoir pour ce faire à relocaliser l'écrasant fardeau du mal sur les épaules de l'homme. « Pour les maux, écrit Platon, il faut en chercher d'autres causes ailleurs. » Or si l'on devait ici récapituler notre propos, nous dirions que c'est ultimement parce que contrairement au christianisme, Platon n'avait pas à rendre compte de *tout* ce qui existe à partir d'une causalité créatrice unique qu'il a pu faire l'économie du tour de passe-passe théologique que constitue historiquement le libre arbitre, et que dès lors il a pu se permettre de blanchir l'homme en cherchant les causes du mal *ailleurs* que dans ce qui constitue son humanité propre, tantôt – nous l'avons vu amplement – dans des causes cognitives (absence de savoir), tantôt dans des causes psychologiques (dissension des parties inférieures de l'âme), tantôt dans une causalité de type social et politique (mauvaise formation, mauvais régime), tantôt dans une causalité d'origine

corporelle (le corps rend l'âme malade), tantôt enfin dans des causes plus larges à la fois de nature cosmologique et ontologique (il y a un résidu d'indétermination dans le monde sensible qui fragilise le bien qui cherche à y pénétrer). En somme, au sujet de la responsabilité morale de l'homme eu égard au mal, à sa méchanceté, à ses fautes, fussent-elles les plus calamiteuses, les plus abjectes, nous croyons avoir réussi à montrer que le verdict de Platon tient à deux petits mots d'une portée philosophique et morale ô combien profonde et déroutante : *non-coupable*.

§ 3 – L'inconfort de l'histoire

Il reviendra finalement au lecteur de juger si le défi que cette modeste étude s'était fixé – rendre compte de l'évolution et de la signification de la notion de faute involontaire dans l'œuvre de Platon – a été convenablement relevé. Nous trouverions quant à nous une satisfaction minimale si, en prenant le détour fécond de la Grèce, nous étions un tant soit peu parvenu à dénaturiser certaines des représentations les plus consensuelles et les mieux admises de la Modernité, au premier rang desquelles figure celle d'un sujet pensé à la fois comme agent libre et pure origine de ses actes²⁶⁸. Hormis quelques moments d'emballements, que nous mettrons volontiers sur le compte de l'écriture qui ne se ferait que difficilement sans passion, il importe que nous précisions ici que notre ambition principale n'était pas d'installer notre propos sur le terrain de quelque prétention à la vérité. Notre intention ne consistait nullement à vérifier si Platon avait raison ou pas de procéder à la disculpation que nous avons dégagée, et encore moins à juger si les divers embranchements qu'a empruntés sa pensée pour mener à bien cette entreprise étaient les plus appropriés, les plus rigoureux, les plus consistants philosophiquement. Tout au plus

²⁶⁸ Cette représentation moderne du sujet a bien sûr été déjà durement mise à mal par ce que Ricoeur appelait les herméneutiques du soupçon (Nietzsche, Marx et Freud), mais il est beaucoup plus rare que la déconstruction du concept moderne de sujet ait pris, pour mener à bien son travail de sape conceptuelle, le détour de la philosophie antique, en vue de *réhistoriciser* concrètement les différents aspects du sujet qui se donnent pour des valeurs éternelles. Ceci dit, outre cette mise en question radicale de la représentation cartésienne du sujet à l'intérieur du champ philosophique moderne (dont on trouve d'ailleurs déjà les prémisses chez Montaigne (en amont pour ainsi dire de Descartes), de même que chez Pascal et Spinoza), lorsque que nous parlons ici de « représentations consensuelles » de la Modernité, nous nous référons moins à la modernité philosophique en tant que telle – il est vrai à cet égard élatée – qu'à certains des grands récits les plus unanimes de la modernité politique libérale, lesquels nous paraissent toujours aujourd'hui exercer une emprise hégémonique, spécialement sur le plan institutionnel. Pour s'en convaincre, il suffit de songer au cas paradigmatique de l'institution pénale, dans laquelle les fondements de l'imputabilité reposent toujours sur un mélange inavouable et syncretique de christianisme et de philosophie morale kantienne.

avons-nous souhaité ici mettre au jour un autre mode d'intelligibilité de l'action humaine que celui qui prévaut couramment aujourd'hui en Occident, de manière à procurer au lecteur ce que nous pourrions appeler l'inconfort de l'histoire, à savoir ce sentiment précieux, empreint de vertige, qui fait que notre manière dominante de comprendre et d'interpréter un phénomène donné – ici celui du mal moral – se voit soudainement arrachée à son statut d'évidence, c'est-à-dire aussi à la part de sclérose sédimentée qui l'affecte et qui nous empêche de prendre toute distance réelle à son égard. Nous espérons que ce grand voyage qui nous aura mené jusque dans les méandres de la pensée antique aura au moins eu ce mérite de restituer en partie à notre conscience certains de nos réflexes de pensée les plus automatisés, les plus irréfléchis, en nous les faisant enfin apparaître pour ce qu'ils sont : les produits séculaires de constructions symboliques historiquement et culturellement déterminées.

Notre propre confrontation à la pensée de Platon nous aura quant à elle au moins convaincu d'une chose, à savoir que la philosophie ancienne offre plus que jamais à la pensée philosophique contemporaine le contraste d'une altérité dérangeante qui donne infiniment de matière à penser, infiniment de problèmes à reposer. Car il est en effet possible d'aller à la rencontre des Anciens pour d'autres motifs que le seul plaisir confortable de se sentir chez soi, sur les terres aurales de notre civilisation, en vertu de cette complaisance si caractéristique qui consiste à préférer au fond surtout se contempler nous-mêmes en retrouvant *ad nauseam* chez les Grecs les traits persistants et immortels de notre propre visage. Or aller à la rencontre des Anciens, il nous a semblé que c'était au contraire d'abord tâcher de se *rendre disponible* à ce qui dans leur pensée *diffère* souvent profondément de la nôtre, et ce autrement qu'en réduisant cette différence à une simple étape préalable qui contiendrait en germe les développements téléologiquement prévisibles des étapes à venir. Cette étude nous a appris que la fréquentation des Anciens comportait un avantage d'une valeur autrement plus estimable : celui de faire ressortir quelques-uns des mauvais plis que nos esprits ont fini par prendre sous le poids d'une contingence qui en matière d'idées et de représentations est loin de toujours suivre la route royale du « de mieux en mieux » ou du « de plus en plus vrai. » Peut-être en somme est-ce d'ailleurs surtout en nous révélant nos défauts que la Grèce nous permet de mieux nous saisir nous-

mêmes, en nous offrant le miroir impitoyable d'une altérité qui est la condition première de toute réflexivité, de toute prise de conscience lucide de soi, des impensés et des angles morts qui se logent et s'incrument en nous, des points aveugles qui s'y reconfigurent sans cesse. Cela, toutefois, en sachant pertinemment que l'inconfort de l'histoire n'est pas une simple escale intermédiaire dont on pourrait espérer un jour sortir calmement, une fois pour toutes apaisé, mais bien plutôt un état de malaise irrémédiable dont notre regard ressort néanmoins à chaque instant mystérieusement grandi.

ANNEXE – LE MYTHE D’ER CONTREDIT-IL LE PARADOXE DU MAL INVOLONTAIRE ?

Il nous a paru nécessaire ici d’apporter quelques remarques supplémentaires afin de dissiper un malentendu que d’aucuns n’ont pas manqué d’entretenir à propos du mythe d’Er le pamphilien. On a voulu voir en effet dans un passage fameux de ce mythe eschatologique final de la *République* une reconnaissance par Platon de la liberté de l’homme dans le mal. C’est le cas par exemple de la philosophe Hannah Arendt qui, dans ses *Considérations morales*, considère le passage en question comme un « aveu par Platon que les hommes peuvent commettre et commettent effectivement le mal volontairement », aveu qui confirmerait selon elle l’abandon par Platon du paradoxe socratique et même l’admission du caractère finalement intenable de ce dernier²⁶⁹. Il est pour le moins insolite de trouver sous la plume de celle qui n’a cessé par ailleurs d’affirmer l’inexistence du concept de volonté chez les Grecs une interprétation aussi cavalière et erronée du mythe d’Er²⁷⁰. Nous soutiendrons ici qu’une telle interprétation témoigne non seulement d’une profonde mécompréhension du paradoxe socratique, mais aussi et surtout d’une lecture extrêmement hâtive et simpliste du mythe rétributif de la *République*. Avant d’entrer dans le détail, il importe de rappeler d’abord le passage principal qui est à la source du litige : « la responsabilité, écrit Platon, appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n’est pas responsable » (617e). Considérée hors contexte, il est vrai qu’une telle phrase aurait pu être contresignée par Augustin lui-même, mais les quelques précisions qui suivent devraient suffire à montrer que, loin de contredire le PMI, le mythe d’Er contribue tout au contraire à en renforcer davantage les assises :

1) Il faut en premier lieu tenir compte du contexte dans lequel intervient le mythe d’Er, qui n’est évidemment pas accidentel. Rappelons que le mythe final de la *République* sert de clôture à un livre qui a d’abord commencé par répudier la mythologie traditionnelle, allant jusqu’à bannir cette dernière de la cité idéale (607a). Les mythes hérités d’Homère sont en effet rejetés par Platon dans la première partie du livre X, notamment sur la base de leur incompatibilité avec le programme éducatif d’une cité qui se voudrait juste. Or à moins de

²⁶⁹ H. ARENDT (1996), *Considérations morales*, trad. M. Ducassou, Paris, Rivages, p. 59-60.

²⁷⁰ Voir à cet égard H. ARENDT (1972), *op. cit.*, p. 189 et H. ARENDT (2013), *op. cit.*, p. 296.

soutenir l'absence totale de cohérence du livre X, qui passe paradoxalement de la répudiation des mythes à l'élaboration d'un mythe, il est difficile de ne pas voir précisément dans le mythe d'Er une tentative faite par Platon pour construire un mythe exemplaire, de manière à illustrer concrètement de quoi devront être faites les « bonnes histoires » qui, contrairement aux mauvaises histoires qui corrompaient et empoisonnaient la culture grecque jusqu'alors, seront, elles, admises à entrer dans la formation des futurs citoyens, et ce dès l'enfance. Il faut rappeler à cet égard que pour Platon les mythes s'adressent primitivement aux parties inférieures et émotives de l'âme humaine, tout particulièrement au *thumoeides*, en vue de conditionner ce dernier à prendre systématiquement le parti de la justice, éventuellement aux côtés de la raison qui aura reconnue par elle-même dans la justice son bien naturel. Or il se trouve que l'objectif du mythe d'Er n'échappe pas à la conception platonicienne du mythe en général : son but est également de susciter le dégoût pour l'injustice et, subsidiairement, de rendre la justice attrayante, fût-ce même en amont de toute réflexion rationnelle. Comme le rappelle à cet égard M. Dixsaut, la parole mythique n'entretient pas prioritairement un rapport avec la vérité chez Platon, elle cherche d'abord à imposer une opinion « à l'aide d'images capables d'impressionner la partie irrationnelle de l'âme. » La parole mythique « relève d'une rhétorique qui n'est pas argumentative mais affective²⁷¹. » Lorsqu'il introduit le mythe d'Er (612a-b), Platon est d'ailleurs lui-même on ne peut plus explicite : le mythe eschatologique est tout à fait accessoire par rapport à la démonstration philosophique qui a occupé les livres précédents et il ne saurait nullement venir s'y substituer. Tout se passe en vérité comme si Platon disait en substance : pour ceux qui n'ont pas su être convaincus rationnellement du fait que la justice contient en elle-même sa propre récompense intrinsèque (c'est-à-dire indépendamment de toute promesse de récompenses *post mortem*), pour ceux qui n'arrivent toujours pas à admettre philosophiquement que le bonheur est immanent à la vie vertueuse, voici une petite histoire qui saura cette fois obtenir votre adhésion. Ou encore : pour tous ceux qui maintiennent, et ce malgré le poids des arguments rationnels mobilisés pour réfuter cette thèse, que la vie vicieuse est exquise et qu'elle ne pave pas constamment la voie de sa propre souffrance en guise d'autopunition, voici une

²⁷¹ M. DIXSAUT (2003), *op. cit.*, p. 210-211.

petite histoire qui saura cette fois vous convaincre en atteignant directement vos affects, et au premier chef votre crainte infantile des châtiments corporels. Ainsi, raconte aussitôt Platon, les injustes, après leur mort, « seront torturés » et « marqués au fer » (613e) et devront en outre rembourser le mal qu'ils ont commis en payant un prix dix fois plus élevé que celui payé par les victimes de leurs méfaits (615b). Cette première précision générale, quoique non immédiatement liée au passage de Platon sur la « responsabilité » du « choix » de l'âme, nous paraît néanmoins pertinente dans la mesure où elle permet de réinscrire dans son contexte philosophique plus large le mythe d'Er, et permet déjà d'entrevoir indirectement que loin de constituer une apologie de la liberté, le mythe d'Er doit d'abord être compris comme l'instrument d'un *conditionnement*, dont la finalité première est non d'agir à la manière d'une vague exhortation à l'autonomie d'un moi surplombant, mais plutôt à la façon d'une *détermination* visant à modeler l'âme dans le sens de la vertu, fût-ce même sans avoir eu pour ce faire à gagner le consentement d'une raison véritablement éclairée.

2) La deuxième précision que nous souhaitons apporter porte plus directement sur la formule précédemment citée et, plus spécifiquement encore, sur le sens que nous devons donner au concept de « responsabilité » qui s'y trouve convoqué. Platon raconte en effet dans le mythe d'Er comment l'âme est amenée après sa mort à devoir choisir l'existence future dans laquelle elle ira ensuite se réincarner. Or que veut dire Platon lorsqu'il indique que l'âme est entièrement responsable de ce choix ? Est-ce à dire que l'âme qui choisit de se réincarner dans une existence de tyran par exemple est responsable du sort qui l'attend en ce sens précis que sa déchéance serait le résultat bien mérité d'une décision *librement* consentie ? Est-ce à dire que l'âme qui choisit une telle existence tyrannique aurait finalement voulu de plein gré s'avilir, ce qui reviendrait à nier la vérité fondamentale du PMI dont Platon dira pourtant encore jusque dans les *Lois* (II 662b) qu'elle est plus certaine encore que le fait que la Crète soit une île ? Il nous semble au contraire que si l'injuste est compris comme la cause (*aitia*) de son choix, c'est simplement aux yeux de Platon dans la mesure où son choix découle spontanément de sa nature vicieuse, telle qu'elle s'est formée dans son existence antérieure, et non par exemple en raison d'une pression qui serait *extérieure* à la complexion propre de son âme et qui l'aurait pour ainsi dire forcée à faire un

mauvais choix, à l'encontre même de son vouloir intentionnel et conscient. En d'autres termes, l'homme est responsable de son choix dans la mesure où ce choix correspond à l'état moral de son âme au moment du choix, la responsabilité signifiant au fond banalement que le choix *provient de son âme* (et non d'une cause extérieure) et que ce choix contribue par conséquent à révéler sa nature au grand jour (d'où le fait que Platon ajoute que « le dieu n'est pas responsable » du choix des hommes, au sens où il ne s'agit pas d'un choix qui leur serait imposé de l'extérieur et arbitrairement par la divinité, sans le moindre rapport avec l'état juste ou injuste des âmes particulières qui choisissent ; le choix, tel un fruit, tombe naturellement de l'arbre singulier qui lui a permis de mûrir). Dans un tel cadre, on voit bien que la responsabilité de l'âme dans le choix ne saurait d'aucune façon signifier que l'âme puisse être jugée, en amont, responsable de sa nature vicieuse *en tant que nature vicieuse*, et encore moins que cette nature vicieuse puisse être la conséquence d'un vouloir ontologiquement tourné vers le mal²⁷².

3) La troisième précision essentielle que nous voudrions ici introduire concerne la notion de choix, que l'on aurait tort de concevoir à la façon d'un choix inaugural ou indéterminé. Le choix n'implique pas dans le mythe d'Er l'intervention d'une volonté souveraine qui discriminerait entre des possibilités également contingentes, pas plus qu'il n'implique que l'âme, au moment de choisir, en vertu de son caractère propre, aurait pu si elle l'avait seulement voulu arrêter une tout autre décision, s'orienter dans une tout autre direction (choisir le bien au lieu du mal ou le mal au lieu du bien). Pour le dire autrement, il n'y a pas d'opposition chez Platon entre le choix et la nécessité, l'idée de choix nécessaire n'est pas chez lui une idée auto-contradictoire. L'âme qui se décide pour telle existence future ne se décide pas *ex nihilo*, son choix est obligatoirement nécessité par les circonstances de sa vie antérieure, par l'étendue plus ou moins grande (au moment du choix) de sa connaissance de

²⁷² Nous invitons ici le lecteur à se rapporter au détail des distinctions (notamment entre vouloir intentionnel et vouloir ontologique, entre dommage volontaire et injustice involontaire) que nous avons déjà pris soin d'établir au chapitre I (§ 5), lorsque nous cherchions à préciser justement la signification qu'occupent les catégories de volontaire et d'involontaire chez Platon. Nous croyons à vrai dire que la source principale du malentendu est que l'on est tenté de projeter indûment sur l'idée de responsabilité un contenu métaphysique qui demeure tout à fait étranger à Platon. Or de même que la responsabilité de l'âme dans le choix ne constitue pas du tout un démenti du PMI dans le mythe d'Er, de même la reconnaissance de la catégorie de crime volontaire par Platon n'entraîne aucunement, comme nous l'avons bien montré, la révocation du PMI dans le livre IX des *Lois*.

ce qui constitue une vie bonne, par le poids toujours actif en elle de mauvaises habitudes, etc. Loin de toute célébration béate du choix, Platon considère en effet le spectacle de ce dernier comme une chose « à la fois pitoyable, drôle et surprenante » (620a), les choix des hommes ayant ceci de pathétique et de navrant qu'ils reproduisent presque systématiquement les « habitudes de vie de leur existence antérieure » (620a). Comme le souligne à cet effet G. Leroux, la conception platonicienne du choix de l'âme « assujettit [...] la liberté du choix de l'âme au déterminisme qui découle de l'existence antérieure²⁷³. » Et cette espèce de loi implacable s'applique d'ailleurs tout aussi bien aux choix qui se donnent apparemment pour des exceptions à la règle, c'est-à-dire aux choix qui semblent au premier coup d'œil se dérober au destin de leur existence passée. De tels choix s'expliquent eux-mêmes par d'autres déterminations qui sont néanmoins issues en effet de leur vie antérieure. Ainsi en va-t-il par exemple d'Ulysse (620c) qui choisit l'existence modeste d'un homme simple, voué paisiblement à son travail, non pas selon Platon en raison d'une sorte de poussée imprévisible de liberté qui lui eût permis de s'extirper miraculeusement, tel le baron de Münchhausen, des boucles de détermination dans lesquelles son âme se trouvait inévitablement engoncée, mais bien précisément en raison du souvenir encore frais et douloureux de ses souffrances passées, lesquelles étaient causalement suffisantes pour contrecarrer en lui le désir des honneurs et le pousser à adhérer à une vie plus sobrement vécue, moins agitée et plus sereine. On le voit, dès lors, la notion de choix ne saurait recevoir le moindre statut originaire chez Platon, les racines de tout choix se perdant toujours *in fine* chez lui dans un océan de choix antécédents qui, tout compte fait, rendent même la question de l'origine – celle qui chercherait à remonter de choix en choix jusqu'à l'identification primitive du choix des choix – aussi vaine qu'insoluble. Dans le cadre du mythe d'Er, en effet, la source véritable de toute décision demeure inassignable, chaque âme choisissant sa vie future en fonction d'une vie antérieure qui avait elle-même été choisie en fonction d'une vie antérieure et ainsi de suite *ad infinitum*. Il n'y a pas à dire, on voit difficilement comment, sauf à supposer le concours d'une imagination fort proluxe, on

²⁷³ Voir la note 82 que consacre Leroux au livre X de sa traduction de la *République*. Leroux n'hésite d'ailleurs pas à reconnaître lui-même que le passage qui concerne le choix de l'âme demeure en son fond parfaitement « fidèle à l'éthique socratique. »

a pu prétendre sincèrement trouver dans une telle configuration mythologique matière à fortifier la croyance chrétienne ou moderne dans le libre arbitre²⁷⁴.

4) Il revient par ailleurs à M. Dixsaut d'avoir écrit de très beaux mots à propos de la signification du choix chez Platon, passage qui a d'ailleurs le mérite de nous introduire directement au thème de notre quatrième précision, celui, très socratique, du paradoxe de la vertu-science :

« Le moment d'un premier choix est proprement indéterminable, on a toujours déjà choisi avant de choisir ce qu'on veut faire de son âme et de soi-même. Mais qui fait ce choix, qui est responsable de préférer ce qu'il préfère sans savoir pourquoi il le préfère ? Un ignorant, certes, mais cette ignorance l'a-t-elle choisie ? Et pourquoi l'aurait-il choisie sinon par ignorance²⁷⁵ ? »

Outre sa dimension eschatologique et la visée de conditionnement qui s'y rattache que nous avons déjà identifiées dans notre première remarque, le mythe d'Er comporte en effet un enseignement éthique qui renoue avec l'intellectualisme des premiers dialogues, comme s'il se fut agi en quelque sorte pour Platon de fournir une illustration mythologique du premier dispositif de disculpation qu'était celui de l'âme ignorante²⁷⁶. En 619b-c, Platon donne l'exemple d'un homme qui a choisi de se réincarner dans une existence de tyran, et dont le destin macabre sera ni plus ni moins de manger ses propres enfants. Ce qui est le plus étrange, à première vue, dans ce choix, c'est que l'homme en question menait pourtant antérieurement une vie qui n'était pas dépourvue de justice ; Platon rapporte en effet qu'il avait eu la chance de vivre dans un régime bien ordonné, et que sa vie avait été pour l'essentiel placée sous le signe de la vertu. Or cet homme en vient malgré tout à choisir l'existence la plus dépravée qui soit : la vie d'un tyran sanguinaire. Comment expliquer un tel choix ? Faut-il cette fois se rendre à l'évidence et y reconnaître la marque d'une authentique liberté pour le mal ? Il semble au contraire que si cette décision est la marque de quoi que ce soit pour Platon, c'est bien plutôt, comme il l'écrit, celle d'une « folie » et

²⁷⁴ C'est le cas notamment d'A. Jagu, qui cherche désespérément à se convaincre qu'on trouve bel et bien à l'œuvre dans le mythe d'Er quelque chose d'aussi non grecque qu'une « liberté métaphysique du moi. » Voir A. JAGU (1956), *op. cit.*, p. 130-131.

²⁷⁵ M. DIXSAUT (2003), *op. cit.*, p. 214.

²⁷⁶ Il est frappant de noter que le mythe d'Er semble avoir étrangement laissé de côté le dispositif de l'âme renversée, pourtant développé au livre IV de la *République* et qui avait pourtant pour effet, comme nous l'avons montré dans le détail au chapitre II (§ 2), de mettre en cause les principaux présupposés du PVS.

d'une « avidité », ces deux facteurs ayant conduit l'âme à se laisser éblouir par l'existence vicieuse qui s'offrait à elle, « sans prendre le soin d'en faire l'examen dans tous ses aspects » (619b). On retrouve ainsi l'assimilation socratique du vice à l'ignorance. Car si cet homme a souhaité devenir tyran, c'est tout simplement, nous dit au fond Platon, parce qu'il a cru pouvoir saisir le bien réel dans ce qui n'était hélas qu'un bien illusoire. Mais comment donc, se demandera-t-on, celui qui avait pourtant vécu auparavant une vie vertueuse a pu ainsi se laisser berner par les ersatz chatoyants du vice, par les sirènes tapageuses du pouvoir et du despotisme ? Comment cet homme n'a-t-il pas su discerner dans la vie qui l'attendait le malheur qui est le tribut nécessaire de l'injustice ? Or c'est très précisément la réponse que Platon donne à cette question qui nous ramène tout droit à l'intellectualisme socratique des premiers dialogues et qui constitue à nos yeux l'ultime leçon éthique qui ferme le rideau de la *République*. Si cet homme a pu choisir la vie d'un tyran, explique Platon, c'est que la vertu qu'il pratiquait jusqu'alors n'était en vérité qu'une vertu d'habitude, qu'une routine intériorisée et mécanisée, et qu'elle était par conséquent privée du savoir philosophique qui lui eût permis de se rendre durable, de se rendre résistante et même inaltérable (619c). Du point de vue de Platon, cela revient à dire que la condition première d'un choix réussi ne peut être pour l'âme que la connaissance acquise au cours d'une vie philosophique²⁷⁷. Comme l'écrit en ce sens G. Leroux, Platon suggère en effet par là que « seule la vie philosophique authentique peut prédisposer au choix existentiel heureux²⁷⁸ », et ce, pour la bonne raison qu'une telle existence est la seule qui puisse offrir à l'âme, pour reprendre cette fois les mots mêmes de Platon, « la capacité et le savoir requis pour discerner l'existence bénéfique et l'existence misérable » (618b-619a). Or si la condition *sine qua non* de tout bon choix dépend en dernière instance de la science qui seule est à même de garantir le départage du bon grain et de l'ivraie, de l'excellence et de la médiocrité, il s'ensuit nécessairement que les mauvais choix ne peuvent s'expliquer autrement que par le fait d'une ignorance involontaire, conformément à la lettre même du PVS. On voit en somme très mal dans ces conditions comment Hannah Arendt a pu prétendre sérieusement trouver dans ce mythe un « aveu par Platon que les hommes

²⁷⁷ Le mythe d'Er pourrait ainsi être lu comme une sorte de protreptique mythologique, dont le but premier serait d'exhorter les hommes à se convertir à la philosophie sur-le-champ.

²⁷⁸ Voir la note 90 de Leroux.

peuvent commettre et commettent effectivement le mal volontairement²⁷⁹. » Sans doute faut-il y voir la preuve, si besoin était, que même les plus grands esprits ne sont pas à l'abri de ce qu'il faut bien appeler ici, non sans euphémisme, une étourderie.

5) Il nous faut pour conclure cette annexe ajouter une dernière précision, afin de rejeter définitivement toute interprétation qui consisterait à tirer le mythe d'Er aussi bien vers une dénégation par Platon du PMI que d'une reconnaissance de la liberté métaphysique de l'homme. Il faut dire en effet que même si l'on admettait que Platon en soit effectivement venu à laisser poindre furtivement dans son œuvre quelque chose comme un embryon de choix véritable, au sens fort et métaphysique du terme, encore faut-il se demander de quelle nature serait exactement le « choix véritable » dont il s'agit²⁸⁰. Or il n'est pas sûr selon nous que ce choix soit à même de sustenter l'appétit de liberté des métaphysiciens, pas plus d'ailleurs que de satisfaire le désir de ceux qui, en se revendiquant de Platon, voudraient pouvoir imputer le mal commis à la volonté des hommes qui agissent *concrètement* ici-bas. Car il faut bien voir en effet que le seul choix dont parle le mythe d'Er est un choix de nature strictement *pré-empirique*, c'est-à-dire un choix *antérieur* à l'existence réelle des hommes incarnés et qui a qui plus est cette fâcheuse implication (du point de vue des tenants de la liberté), de conditionner ensuite rigoureusement l'intégralité du cours de la vie terrestre. Comme l'a bien vu en ce sens P. Aubenque, nulle part le mythe d'Er ne laisse entendre que l'homme serait doté d'une « liberté effective, empirique, de façonner, par nos œuvres et dans le temps, notre destinée²⁸¹. » Et il y a pis encore, puisqu'en 621a-b, Platon relate que toute âme devra obligatoirement, après avoir arrêté son choix, boire quelques gorgées d'eau du Léthé, eau qui a la propriété ingrate de rendre quiconque totalement amnésique et de lui faire oublier aussi bien le choix décisif de son existence à venir que les raisons qui y ont présidé. L'eau du Léthé a ainsi pour conséquence tragique non seulement de verrouiller définitivement le choix des hommes, mais de leur interdire ni plus ni moins la possibilité de se souvenir au cours de leur existence concrète du moment unique de liberté dont ils ont pu jouir exceptionnellement un bon jour, dans une espèce d'intermonde

²⁷⁹ H. ARENDT (1996), *op. cit.*, p. 59-60.

²⁸⁰ Une telle interprétation, nous croyons l'avoir bien montré ici, est tout à fait dénuée de fondement dans la pensée de Platon, mais notre propos consiste ici à lui prêter une validité *fictionnelle* de façon à révoquer encore plus radicalement les prétentions qui lui sont sous-jacentes.

²⁸¹ P. AUBENQUE, (2014), *op. cit.*, p. 128.

fabuleux à la fois pré-empirique et supra-temporel. Les hommes ne peuvent dans ce cadre même pas connaître le moment de liberté qui a paradoxalement décidé de l'impérieuse nécessité qui gouvernera par la suite leur vie dans les moindres détails, et qui leur rend désormais impossible tout retour en arrière, toute déviation, toute prise de conscience salutaire, toute résiliation, même infime, du destin, vertueux ou vicieux, qui s'est abattu sur eux et qui les détermine pour le reste de leur vie irrévocablement. Or on peut se demander à bon droit qui au juste voudrait d'une liberté dont non seulement nous n'avons pas conscience, qui non seulement ne dure qu'un instant, mais qui en plus a pour conséquence perverse d'empêcher ensuite tout changement, de neutraliser *a priori* toute possibilité de se rendre « plus libre » en apprenant par exemple de ses erreurs et qui, finalement, semble davantage vouée à sceller la servitude intégrale qui accablera la vie humaine tout au long de son incarnation effective qu'à faire de l'homme, *hic et nunc*, le symbole « glorieux » d'une véritable puissance d'autodétermination morale. Il n'y a en somme rien là, même lorsqu'on fait un effort sincère pour le trouver, de quoi faire de Platon le zéléateur avant la lettre d'un concept de liberté qui soit propre à fonder la responsabilité morale de l'homme ici-bas.

BIBLIOGRAPHIE

ADKINS, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press.

ALAIN (2005), *Platon*, Paris, Flammarion, Champs.

ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.

ARENDT, H. (2013), *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, Puf.

– (1996), *Considérations morales*, trad. M. Ducassou, Paris, Rivages.

– (1972), « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, trad. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard.

ARISTOTE (2001), *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres.

– (1999), *Physique*, Trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion.

– (1993), *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion.

– (1987), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

– (1987), *Grande morale*, trad. A. Wartelle, Paris, Institut catholique de Paris.

– (1964), *Métaphysique*, t. I, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

AUBENQUE, P. (2014), *La prudence chez Aristote*, Paris, Puf.

AUGUSTIN, St. (1993), *Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard.

– (1864), « Traité du libre arbitre », trad. Defourny, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. III, Bar-le-duc.

BAKHTINE, M. (1970), *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil.

BEAUBIEN, P. (1966), *Recherches sur le vocabulaire du mal dans l'œuvre de Platon* [thèse de doctorat], t. I, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille.

BOBONICH, C. (2007), « Plato on *Akrasia* and Knowing Your Own Mind », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 41-60.

BOSSUET (2006), *Traité du libre arbitre*, Paris, Manucius.

BRÉHIER, É. (1940), *La philosophie et son passé*, Paris, Puf.

BRISSON, L. (2008), « Platon pour notre temps », in *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, p. IX-XXI.

– (1974), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.

BROCHARD, V. (1901), « La morale ancienne et la morale moderne », in *Revue philosophique*, 51, 1, p. 1-12.

CALVO MARTÍNEZ, T. (2009), « Le plaisir dans les dialogues de Platon : pour une lecture synchronique », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 31-42.

CANTO-SPERBER, M. (2001), « Éthiques grecques et éthiques modernes », in *Éthiques grecques*, Paris, Puf, p. 7-32.

CARNOIS, B. (1973), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil.

CARONE, G. R. (2007) « *Akrasia* and the Structure of the Passions in Plato's *Timaeus* », in C. Bobonich & P. Destree (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 101-118.

– (2001), « *Akrasia* in the *Republic*: Does Plato Change His Mind? », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XX.

– (1994), « Teleology and evil in *Laws* 10 », in *The Review of Metaphysics*, 48, p. 275-298.

CHERNISS, H. (1954), « The Sources of Evil According to Plato », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, n° 1, p. 23-30.

CHILCOTT, C. M. (1923), « The Platonic Theory of Evil », in *The Classical Quarterly*, Vol. 17, n° 1, p. 27-31.

CLAIRVAUX, St. B. DE (1945), « De la grâce et du libre arbitre », in *Œuvres choisies*, t. I, trad. M.-M. Davy, Paris, Aubier.

COPI, I. M. (1976), « A Problem with Plato's Laws », in A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar-Hollel*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 627-639.

DAUDIN, H. (1950), *La liberté de la volonté*, Paris, Puf.

DAVIDSON, D. (1980), « How is Weakness of the Will Possible ? », in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press.

DEMOS, R. (1939), *The Philosophy of Plato*, New York/Chicago, C. Scribner's Sons.

- DESCOMBES, V. (2007), *Le platonisme*, Paris, Puf.
- DESCARTES, R. (1990), *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Le livre de poche.
- (1953), « Les Principes de la Philosophie », in *Œuvres et lettres*, Paris Gallimard, Pléiade.
- (1953), « Lettres choisies », in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Pléiade.
- DÉMOCRITE (1988), in *Les présocratiques*, trad. J-P. Dumont, Paris Gallimard, Pléiade.
- DIDEROT, D. (2010), « Entretiens avec Mme la maréchale de *** », in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 641-658.
- (1876), *Œuvres complètes de Diderot. Tome XV. Encyclopédie. F - Logique*, Paris, Garnier Frères.
- DIHLE, A. (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- DIVENOSA, M. (2009), « Hekôn dans le *Protagoras* », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 55-62.
- DIXSAUT, M. (2003), *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin.
- DODDS, E. R. (1977), *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Flammarion, Champs.
- (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford, Clarendon Press.
- DORION, L.-A. (2010), « The rise and fall of the Socratic problem », in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-23.
- (2009), « Les Auxiliaires changent-ils d'opinion ?, À propos de République, III, 412d-414a et IV, 429a-430b », in R. Lefebvre & A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 63-75.
- (2007), « Plato and *enkrateia* », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 119-138.
- (2004), *Socrate*, Paris, Puf.
- DOSTOÏEVSKI, F. (1992), *Les Carnets du sous-sol*, trad. A Markowicz, Paris, Actes Sud, Babel.

DOVER, K. J. (1974), *Greek and Popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

ELSTER, J. (2007), *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Paris, Odile Jacob.

EURIPIDE (1962), « Médée », in *Les tragiques grecs. Euripide*, trad. M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, Pléiade.

– (1962), « Hippolyte » in *Les tragiques grecs. Euripide*, trad. M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, Pléiade.

FARAGO, F. (2002), *La Volonté*, Paris, Armand Collin.

FOUILLÉE, A. (1929), *La philosophie de Platon. II. Esthétique, Morale et Religion platoniciennes*, Paris, Librairie Hachette.

– (1890), *La liberté et le déterminisme*, Paris, F. Alcan.

FREITAG, M. (2011), *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber.

GADAMER, H.-G. (2004), « L'actualité de la philosophie grecque », in *Esquisses herméneutiques. Essais et conférences*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, p. 125-142.

– (1999), « Schleiermacher platonicien », in *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, p. 15-27.

– (1976), « Préface à la 2^e édition », in *Vérité et méthode*, trad. (partielle) É. Sacre, Paris, Seuil.

GAUTHIER, R. A. et J. Y. JOLIF (1970), *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Tome II, Première partie, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts.

GERNET, L. (2001), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris, Albin Michel.

– (1955), *Droit et société dans la Grèce Ancienne*, Paris, Sirey.

GILL, C. (2000), « The Body's Fault? Plato's *Timaeus* on Psychic Illness », in M. R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London/Swansea, Duckworth/The Classical Press of Wales, p. 59-84.

GILSON, É. (1982), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin.

– (1948), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin.

GLOTZ, G. (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, A. Fontemeing.

- GOOCH, P. W. (1971), « “Vice Is Ignorance” : The Interpretation of Sophist 226A-231B », in *Phoenix*, Vol. 25, n° 2, p. 124-133.
- GULLEY, N. (1971), « Socrates’ Thesis at *Protagoras* 358B-C », in *Phoenix*, Vol. 25, n° 2, p. 118-123.
- (1965), « The Interpretation of ‘No one does wrong willingly’ in Plato’s Dialogues », in *Phronesis*, 10, p. 82-96.
- HACKFORTH, R. (1946), « Moral Evil and Ignorance in Plato’s Ethics », in *The Classical Quarterly*, vol. 40, n° 3/4, p. 118-120.
- HARDIE, W. F. R. (1936), *A Study of Plato*, Oxford, Clarendon Press.
- HEGEL, G. W. F. (1967), *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1987), *De l’essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard.
- (1971), *Schelling*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard.
- (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard.
- HOBBS, T. (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard.
- HOFFLEIT, H. B. (1937), « An Un-Platonic Theory of Evil in Plato », in *The American Journal of Philology*, Vol. 58, n° 1, p. 45-58.
- HUME, D. (2008), *Enquête sur l’entendement humain*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin.
- (1946), *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, t. II.
- ILDEFONSE, F. (1997), « Introduction », in *Protagoras*, Paris, GF-Flammarion.
- IRWIN, T. (1995), *Plato’s Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- JAGU, A. (1956), « La conception platonicienne de la liberté », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, p. 129-139.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1986), *L’innocence et la méchanceté. Traité des vertus III*, Paris, Flammarion, Champs.
- JODELET, M. (1926), *La Conception de la Peine chez Platon* [thèse de doctorat], Paris, Université de Paris, Faculté de Droit.
- JONES, J. W. (1956), *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, Clarendon Press.

- KANT, E. (2006), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- (2000), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Paris, Vrin.
- (1994), *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- (1989), *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard.
- (1984), « Sur l'insuccès en matière de théodicée », trad. A. Delamarre, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, Pléiade.
- (1950), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Puf.
- KLOSKO, G. (1980), « On the analysis of *Protagoras* 351b-360e », in *Phoenix*, Vol. 34, p. 307-322.
- KOYRÉ, A. (1991), *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard.
- LACHELIER, J. (1947), *Psychologie et métaphysique*, Paris, Puf.
- LACTANCE (1982), *La colère de Dieu*, trad. C. Ingremeau, Paris, Cerf.
- LAËRCE, D. (1993), *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. I, trad. R. Genaille, Paris, GF-Flammarion.
- LAFRANCE, Y. (2001), « Lecture historique ou lecture analytique ? », in M. Fattal (dir.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, p. 375-403.
- LA ROCHEFOUCAULD (1946), *Réflexions, sentences et maximes morales*, Montréal, B. D. Simpson.
- LEFEBVRE, R. (2009), « De l'intellectualisme du *Protagoras* au pluralisme des *Lois* », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 43-53.
- LEIBNIZ, G. W. (1970), *Confessio Philosophi*, trad. Y. Belaval, Paris, Vrin.
- (1969), *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion.
- LEROUX, G. (2005), « La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV », in M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon. I. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, p. 123-147.
- LÉVY, E. (2003), « Platon et la liberté », in *Ktèma*, n° 28, p. 33-46.
- LÉVY-VALENSI, É. A. (1962), *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, Paris, Puf.

- LONG, A. A. et D. N. SEDLEY (2001), *Les philosophies hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion.
- LUC, St. (1973), « Évangile selon Luc », in *La Sainte Bible*, trad. École Biblique de Jérusalem, Paris, Lidis, t. III.
- LUCRÈCE (1995), *La nature des choses*, trad. C. Labre, Paris, Arléa.
- MACKENZIE, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, Berkeley/Los Angeles/California, University of California Press.
- MAUSS, M. (1896), « La religion et les origines du droit pénal », in *Revue de l'histoire des religions*, XXXV, p. 31-60.
- MELE, A. R. (1987), *Irrationality. An essay on Akrasia. Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press.
- MERKER, A. (2011), *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2006), « Nul n'est méchant de son plein gré », in L. Brisson et F. Fronterotta (dir.), *Lire Platon*, Paris, Puf, p. 193-202.
- MEYERSON, I. (1987), « Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit », in *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, Puf, p. 53-65.
- MOHR, R. (1978), « Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905 », in *Mind*, Vol. 87, n° 348, p. 572-575.
- MULLER, R. (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin.
- NABERT, J. (1994), *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Puf.
- (1955), *Essai sur le Mal*, Paris, Puf.
- NEY, H.-O. (2009), « Délimitation juridique et morale de l'involontaire de Platon à Aristote », in R. Lefebvre et A. Tordesillas (dir.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 91-103.
- NIETZSCHE, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion.
- (1974), *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard.
- (1966), *La généalogie de la morale*, trad. J. Gratien et I. Hildenbrand, Paris, Gallimard.

- O'BRIEN, M. J. (1967), *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- (1958), « Modern Philosophy and Platonic Ethics », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, n° 4, p. 451-472.
- OGIEN, R. (1993), *La faiblesse de la volonté*, Paris, Puf.
- OVIDE (1966), *Les Métamorphoses*, trad. J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion.
- PAUL, St. (1973), « Épître aux Romains », in *La Sainte Bible*, trad. École Biblique de Jérusalem, Paris, Lidis, t. III.
- PARENT, H. (2003), *Traité de droit criminel. La culpabilité*, t. 1, Montréal, Thémis.
- PASCAL, B. (1961), *Pensées*, Éd. Brunschvicg, Paris, Garnier.
- PENNER, T. (2010), « Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. A Philosophical Framework », in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 260-292.
- (2005), « Socratic Ethics: Realism, Determinism, and Ethical Truth », in C. Gill (ed.), *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford, Oxford University Press, p. 157-187.
- (1997), « Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351b-357e », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, p. 117-149.
- (1996), « Knowledge vs True Belief in the Socratic Psychology of Action », in *Apeiron*, Vol. 29, p. 199-230.
- (1991), « Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466A-468E that Orators and Tyrants Have No Power in the City », in *Apeiron*, 24, 3, p. 147-202.
- (1990), « Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will », in *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume, 16, p. 35-74.
- PÉTREMENT, S. (1947), *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, Puf.
- PINDARE (1977), *Œuvres. Tome 2 : Pythiques*, trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON (2007), *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- (2007), *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion.
- (2006), *Les Lois. Livres I à VI*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.

- (2006), *Les Lois. Livres VII à XII*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
 - (2005), *Hippias majeur/Hippias mineur*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
 - (2005), *Apologie de Socrate/Criton*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
 - (2005), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion.
 - (2004), *Charmide/Lysis*, trad. L.-A. Dorion, Paris, GF-Flammarion.
 - (2004), *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
 - (2004), *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
 - (2003), *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
 - (2000), *Alcibiade*, trad. C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
 - (1999), *Timée/Critias*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
 - (1998), *Cratyle*, trad. C. Dalimier, Paris, G-F-Flammarion.
 - (1997), *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, G-F-Flammarion.
 - (1995), *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF-Flammarion.
 - (1993), *Euthydème*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion.
 - (1993), *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion.
 - (1993), *Le Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, GF-Flammarion.
 - (1991), *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion.
 - (1950), *Œuvres complètes I*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Pléiade.
 - (1950), *Œuvres complètes II*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Pléiade.
 - (1932), *Œuvres complètes. Tome VI : La République. Livres I-III*, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- RICHARD, M.-D. (1986), *L'Enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, Cerf.
- RICŒUR, P. (2009), *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, Paris, Seuil.
- (1994), « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, p. 212-233.

– (1994), « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », in *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, p. 19-40.

RIVIER, A. (1968), « Remarque sur le “nécessaire” et la “nécessité” chez Eschyle », in *Revue des Études Grecques*, Vol. 81, n° 384-385, p. 5-39.

ROBIN, L. (1947), *La morale antique*, Paris, Puf.

ROBINSON, T. M. (1970), *Plato's Psychology*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press.

ROMILLY, J. DE (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois.

RYLE, G. (2005), *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot/Rivages.

SANTAS, G. X. (1979), *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston/London, Routledge & Kegan Paul.

– (1971), « Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness », in G. Mortimore (ed.), *Weakness of Will*, London/Basingstoke, Macmillan, St Martin's Press, p. 37-62.

SAUNDERS, T. J. (1991), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, Oxford University Press.

– (1968), « The Socratic Paradoxes in Plato's *Laws*: A Commentary on 859c-864b », in *Hermes*, 96, p. 421-434.

SHELLING, F. W. J. (1980), « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent », in *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard.

SCHOPENHAUER, A. (1992), *Essai sur le libre arbitre*, trad. D. Raymond, Paris, Rivages.

– (1966), *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Puf.

SÉNÈQUE (1990), *Apprendre à vivre. Lettres à Lucilius I*, trad. A. Golomb, Paris, Arléa.

SERTILLANGES, A.-J., « La morale ancienne et la morale moderne », in *Revue philosophique*, 51, 1, p. 280-292.

SHIELDS, C. (2007), « Unified Agency and *Akrasia* in Plato's *Republic* », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, en particulier p. 61-86.

SNELL, B. (1953), *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*, trad. T. G. Rosenmeyer, Oxford, Basic Blackweel.

- SOLIGNAC, A. (1994), « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », in *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Pierre Dumont*, Lille, Presses Universitaires de Lille, p. 101-112.
- SOPHOCLE, « Œdipe à Colone », in *Tragiques grecs. Eschyle. Sophocle*, trad. J. Grosjean, Paris, Gallimard, Pléiade.
- SPINOZA, B. (2007), *Éthique*, trad. R. Misrahi, Paris, Éditions de l'éclat.
- STROUD, R. S. (1968), *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- TAYLOR, A. E. (1926), *Plato, the Man and his Work*, London, Methuen & Co.
- THOMAS D'AQUIN, St. (1990), *Somme théologique*, t. I, trad. A. Raulin et A.-M. Roguet, Paris, Cerf.
- TROTTMANN, C. (2003), *La volonté. Faiblesse ou force. De Platon à Descartes par les chemins de traverse*, Paris, Ellipses.
- VALÉRY, P. (1930), *Cahier B 1910*, Paris, Gallimard.
- VERGEZ, A. (1969), *Faute et liberté*, Paris, Les Belles Lettres.
- VERNANT J.-P. (2001), « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - I*, Paris, La Découverte, p. 41-74.
- (1989), « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne », in *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, Vol. 4, n° 2, p. 305-314.
- (1987), « Préface », in I. Meryerson, *Écrits. 1920-1983. Pour une psychologie historique*, Paris, Puf, p. 5-9.
- (1979), « Psychologie et histoire », in *Religions, histoires, raisons*, Paris, La Découverte, 10/18, p. 63-73.
- (1979), « Morale, histoire et société », in *Religions, histoires, raisons*, Paris, La Découverte, 10/18, p. 75-83.
- VLASTOS, G. (1994), *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier.
- (1969), « Socrates on *Acrasia* », in *Phoenix*, Vol. 23, p. 71-88.
- (1956), *Introduction to Plato, Protagoras*, Indianapolis, Bobbs Merrill, p. VII-LVIII.
- VOELKE, A.-J. (1973), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Puf.

VOLTAIRE (1997), *Dictionnaire philosophique*, Paris, GF-Flammarion.

WEISS, R. (2007), « Thirst as Desire for Good », in C. Bobonich & P. Destrée (ed.), *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden/Boston, Brill, p. 87-100.

WOLFF, F. et H.-J. GAGEY (2008), *Le Mal nie-t-il l'existence de Dieu ?*, Paris, Salvator.

WOLFF, F. (1996), « Socrate et les socratiques », in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, p. 1426-1433.

– (1995), « Le mal », in D. Kambouchner, *Notions de philosophie, III*, Paris, Gallimard.

XÉNOPHON (2011), *Mémorables*, tome II, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres.

– (2011), *Mémorables*, tome III, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres.

– (1973), *Cyropédie*, tome II, trad. M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres.