

Université de Nantes  
Année universitaire 2011-2012

# Le concept de vertu dans la *République* de Platon

Samy Rupin

Licence de philosophie  
Philosophie morale et politique 2  
Sous la direction de M. Patrick Lang

## Introduction

Platon (428-347) a vécu à une période de l'histoire fort mouvementée pour Athènes : mort de Périclès, guerre du Péloponnèse, période des Trente Tyrans... Autant d'événements qui mettront la démocratie athénienne à rude épreuve, mettant la question de l'organisation de la cité au premier plan dans le milieu philosophique, en témoignent toutes les pensées politiques qui ont été établies pendant l'Antiquité grecque.

Platon, considéré par certains comme l'un des premiers philosophes, semblait au départ de son existence destiné à l'écriture de tragédies (de par ses grandes qualités littéraires et son goût pour la tragédie) et à une carrière politique importante (il était l'enfant d'une famille influente à Athènes), mais finalement ce sera la philosophie, après sa rencontre avec Socrate, qui retiendra toute son attention tout au long de sa vie, au point qu'il ira même jusqu'à brûler ses tragédies.

Cependant, Platon ne se détourna pas pour autant de la politique, car les problèmes politiques d'Athènes étaient beaucoup trop graves et d'actualité pour qu'il puisse les ignorer, et encore moins de la dramaturgie comme en témoigne la grande qualité littéraire de ses dialogues. De plus, un événement marquera à jamais Platon : la condamnation et mise à mort de Socrate par la démocratie athénienne en 399. Socrate était effectivement accusé entre autres d'impiété et de corruption de la jeunesse (mais en réalité on lui reprochait surtout d'ennuyer tout le monde en posant des questions auxquelles on n'avait aucune réponse satisfaisante alors même qu'on prétendait être des experts en ces domaines). Platon s'exila peu après dans la mesure où, du fait qu'il était le disciple de Socrate, la population se montra quelque peu indisposée à respecter les lois de la bienséance à son égard. Peu après, Platon fonda l'Académie et rédigea l'une de ses plus grandes œuvres : *La République*. Celle-ci présente selon lui la cité idéale, cité où le philosophe ne risquerait pas en exerçant ses fonctions d'être persécuté et exécuté, où il serait à l'abri de la violence des sautes d'humeur de l'opinion.

Ainsi nous en venons à la *République* en tant que telle. *La République* est un dialogue, divisé en 10 livres, que l'on pourrait résumer très brièvement (en omettant une foule de détails importants) ainsi : Dans le livre I, il est discuté des conceptions courantes concernant la justice. Du livre II au livre IV, Platon cherche ce qu'est la justice dans la cité et dans l'individu et commence à établir les fondements de la cité, en insistant sur l'importance de l'éducation ; c'est d'ailleurs sur le livre IV que nous allons

principalement nous concentrer, puisqu'il concerne directement la vertu, notion fondamentale dans cette œuvre. Dans le livre V il est montré entre autres l'égalité entre les femmes et les hommes concernant leurs rôles dans la cité. Le livre VI s'intéresse aux philosophes et gardiens, à leur éducation dans la cité, et au Bien. Le livre VII concerne toujours l'éducation des gardiens avec la dialectique. Le livre VIII traite de l'injustice dans l'individu et la cité, et le livre IX montre en quoi il est préférable d'être juste plutôt qu'injuste. Enfin, le livre X, considéré comme un ajout à la *République*, critique l'éducation faite par les poètes et affirme l'immortalité de l'âme.

Pour mener à bien l'assouvissement des attentes qui peuvent être créés par la lecture de notre sujet: le concept de vertu dans *La République* de Platon, nous verrons dans un premier temps ce qu'est la vertu dans l'individu et la cité, dans un second temps nous relèverons les différentes expressions de l'injustice et donc du vice dans l'individu et la cité, puis nous terminerons par l'examen du fondement de la vertu qu'est le Bien et son lien avec le bonheur.

## I- La vertu dans l'individu et la cité

### A. L'âme : composition et vertus

Platon, dans le livre IV, nous dit qu'il y a quatre vertus : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Mais avant d'examiner celles-ci, nous mettrons d'abord en lumière ce que sont les différentes parties de l'âme dans *La République*.

Socrate commence par nous montrer que nous pouvons désirer tout en ne voulant pas assouvir ce désir<sup>1</sup>, l'âme ayant à la base un principe désirant. De cette dualité, Socrate tire la conclusion qu'il doit y avoir non pas un principe, mais deux principes ; le premier pour désirer (le principe désirant) et le deuxième pour ne pas vouloir assouvir ce désir (le principe rationnel de l'âme). Le principe désirant est ainsi irrationnel, car ces deux parties de l'âme sont bien distinctes, et est toujours poussé à assouvir son désir, c'est le principe rationnel qui ne veut pas, après délibération, assouvir le désir en question<sup>2</sup>. Le principe désirant est égoïste par nature, et ne porte que sur des biens matériels. Cependant, Socrate remarque après que nous pouvons avoir des sentiments en contradiction avec ce que nous dictent notre principe rationnel ou notre principe désirant, on peut de ce fait affirmer qu'il y a un troisième principe, et que celui-

---

1 Platon, *La République*, 439c.

2 Platon, *La République*, 439d.

ci est l'ardeur, celui du cœur. Ce principe peut être en accord avec les autres principes et est impulsif par nature. S'il est en accord avec le principe désirant, alors l'âme sera dirigé par le principe désirant, si c'est au contraire avec le principe rationnel qu'il est en accord, alors ce sera la raison qui dirigera l'âme. L'ardeur est dite « morale » quand elle est en accord avec la raison (et c'est d'ailleurs même sa « fonction naturelle » que d'être « un auxiliaire du principe rationnel »<sup>3</sup>), car le principe désirant, bien qu'il puisse avoir des désirs non condamnables (comme les désirs naturels, par exemple celui de se nourrir, se nourrir étant un acte nécessaire à notre survie), ceux-ci peuvent aussi être condamnables, et Platon les appelle « passions » et « troubles maladifs »<sup>4</sup>. Ainsi l'âme est constituée de trois principes, le principe désirant, le principe rationnel et l'ardeur ou principe du cœur. À travers ces différentes parties s'expriment les quatre vertus de l'âme que sont la sagesse, le courage, la modération et la justice.

### 1. La sagesse (*sophia*)

La sagesse est la vertu correspondante au principe rationnel, elle est « l' « attitude avisée » (428b) et la capacité de faire des projets et de délibérer (428c-d) »<sup>5</sup>. Mais pour pouvoir délibérer, il faut nécessairement détenir un certain savoir pour que le sage puisse être avisé dans ses délibérations et projets. Il paraîtrait assez étrange en effet de juger plus apte à faire le travail d'un charpentier un expert en économie qu'un charpentier aguerri. Ainsi nous voyons aussi que le savoir est relatif, car un savoir très utile dans un domaine peut être tout à fait inutile dans un autre domaine. De ce fait, nous voyons pourquoi Platon fait dire à Socrate que la vertu qu'est la sagesse a un savoir qui lui est propre<sup>6</sup>.

Mais la sagesse ne consiste pas en une simple accumulation de savoir, car pour qu'un projet soit avisé, encore faut-il un critère nous permettant de savoir s'il l'est ou ne l'est pas. Nous pouvons dire que ce savoir est celui issu de la contemplation du monde intelligible et du Bien, car eux seuls peuvent être le critère permettant de juger du bien-fondé de tout projet (nous approfondirons ce point dans le chapitre III). La sagesse est une vertu qui ne tend pas à agir seulement pour son propre bien, c'est-à-dire pour celui du principe rationnel, mais pour le bien de l'ensemble des parties de l'âme, raison pour

---

3 Platon, *La République*, 441a.

4 Platon, *La République*, 439d.

5 Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, p.143.

6 Platon, *La République*, 428.

laquelle elle est la mieux à même de diriger l'âme, car les autres parties n'agissent que pour leur propre bien, au détriment de l'ensemble des parties.

## 2. Le courage (*andreia*)

C'est pour cela que le principe du cœur, l'ardeur, doit se soumettre au principe rationnel pour le bien de l'âme, et c'est en cela que consiste sa vertu en tant qu'elle doit agir selon sa fonction propre. Bien que ce principe ne soit pas à proprement parler rationnel, il doit apprendre ce qu'est le bien et le mal du principe rationnel, qui lui sait cela. En fait ce principe ne peut différencier l'ami de l'ennemi, le mal du bien, à lui seul, car il ne peut contempler l'intelligible et encore moins le Bien.

Ainsi il doit prendre comme vérité tout ce que lui enseigne le principe rationnel, sans pouvoir jamais vérifier le savoir de celui-ci à sa source. En fait la connaissance de l'ardeur morale n'est pas véritable, elle n'est qu'opinion, mais opinion vraie puisqu'elle tire celle-ci du principe rationnel, qui possède un véritable savoir, et ne pourrait mentir sur ce qui est bien ou mal puisque cela serait nuisible à l'ensemble de l'âme que de confondre ceux-ci, et nous avons vu que le principe rationnel a pour vertu d'agir pour le bien de l'âme entière. Cependant, la vertu appelée courage ne se résume pas seulement à savoir différencier le bien du mal, mais consiste aussi à ce que l'ardeur, une fois instruite, garde pour vrai tout ce qu'on lui a appris, sans quoi toute son éducation aurait été inutile, et elle recommencerait à agir selon ses pulsions du moment.

Ainsi le courage consiste pour Platon à avoir des opinions vraies au sujet de ce qui est à craindre ou non et à avoir une résistance aux tentations (provenant du principe désirant) et obstacles détournant du courage. Par conséquent nous pouvons dire que l'acte ne fait pas en lui-même le courage contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire (nous sommes, par exemple, en général tous d'avis de dire que quelqu'un qui va au devant des difficultés est courageux, de ce fait c'est d'après son action que nous jugeons de son courage), mais que c'est la motivation, l'intention qui a poussé à acte qui fait le courage. Le courage ne peut être, pour Platon, qu'issu d'une longue éducation<sup>7</sup>.

## 3. La modération (*sophrosunê*)

Platon commence par la définir comme une « certaine forme d'ordre

---

<sup>7</sup> Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, p.146.

harmonieux » qui est « la maîtrise de certains plaisirs et désirs »<sup>8</sup>. Nous pouvons dire dès lors que la modération est une vertu qui vise à une certaine maîtrise de soi, car pour qu'une chose soit harmonieuse, encore faut-il que ses parties soient en ordre les unes par rapport aux autres, et ne soient pas libres de faire tout ce qu'elles veulent, dans la mesure où cela pourrait tendre vers la disharmonie. Or c'est l'harmonie qui est recherchée dans l'âme, car l'harmonie est plus enviable que le chaos dans la Grèce antique. Au final, la modération est vue en premier lieu comme la maîtrise du principe désirant, et cela pour tendre vers l'harmonie. C'est d'ailleurs, comme nous l'avons vu, au principe rationnel et à l'ardeur de maîtriser le principe désirant<sup>9</sup>.

Mais Socrate montre finalement que la modération est un accord entre les parties quant à celles qui doivent obéir et celles qui doivent diriger, la partie la meilleure étant le principe rationnel, la partie auxiliaire étant l'ardeur, et la partie la moins bonne étant le principe désirant. Cette vertu permet ainsi d'éviter les conflits intérieurs, et que ce ne soit pas une mais toutes les parties de l'âme qui jouissent de la volonté de la partie qui domine (en l'occurrence le principe rationnel, qui comme nous l'avons vu précédemment agit pour le bien de toutes les parties quand il est sage). Nous pouvons tout de même remarquer une chose, c'est que contrairement à la sagesse et au courage, la modération n'est pas propre à une partie de l'âme. En fait, la modération relève plus des relations entre les différentes parties de l'âme.

#### 4. La justice (*dikaïosunê*)

La dernière vertu, et la plus importante selon Platon, est la justice, vertu et but recherché depuis le début de *La République* par Socrate et ses interlocuteurs. La justice pour sa part, consiste à faire selon notre fonction propre, ce en quoi nous sommes le plus doués, et de déléguer ce qui relève de la fonction propre des autres parties<sup>10</sup>.

Elle est la condition nécessaire au bon fonctionnement de l'âme et à son harmonie. Nous pourrions penser que finalement la justice et la modération sont similaires, mais en réalité les deux sont distinctes. De fait, nous avons vu que la modération s'occupe de l'accord entre les vertus de qui est la meilleure et qui est la moins bonne. La justice, elle, ne s'occupe pas de ceci, elle consiste à ce que chacune des

---

8 Platon, *La République*, 430e.

9 Platon, *La République*, 431.

10 Platon, *La République*, 433

parties s'occupe de ses propres affaires, et qu'elles aient conscience que leur fonction propre est d'agir pour le bien de l'âme entière. Si la modération consiste en une connaissance de soi concernant notre supériorité ou infériorité, la justice, pour sa part, consiste en une connaissance de soi beaucoup moins restrictive, celle de notre fonction propre<sup>11</sup>.

La justice est ainsi la condition nécessaire à toutes les autres vertus, car sans elle, celles-ci seraient tentées de sortir de leurs domaines d'action, ceci pouvant entraîner par exemple que ce soit la partie désirante qui domine l'âme et non la raison, le principe rationnel. La justice permet que les différentes parties agissent selon leurs fonctions propres et y perdurent. Nous pouvons donc dire sans trop nous avancer que la vertu dans l'âme est la justice, et que quand nous sommes justes, alors nous sommes nécessairement sages, modérés et courageux.

Il n'en est pas de même pour les autres parties, car la sagesse peut être présente dans l'âme mais la partie désirante peut prendre le dessus avec l'appui de l'ardeur qui ne serait pas courageuse. L'ardeur peut être courageuse, et pour cela il faut que la raison soit sage, mais sans la modération il y aura toujours un conflit interne à l'âme à cause de la partie désirante qui se révolterait quant à sa place dans l'âme. Si l'âme était modérée, nous pourrions penser qu'elle serait également juste, mais ce ne serait pas le cas en vérité, car la modération ne garantit pas que les vertus restent en place dans le temps, les différentes parties pourraient passer outre leurs domaines d'action propres à leur fonction, tout en sachant leur place quant à leur supériorité ou infériorité par rapport aux autres parties.

## B. La cité : analogie de l'âme

Socrate affirme que c'est le caractère des individus d'une cité qui fait le caractère de celle-ci<sup>12</sup>, et à partir de là il décide de vérifier si l'âme a les mêmes qualités que la cité.

Dans la cité juste de Platon il y a en effet aussi trois parties, les gardiens, les auxiliaires et les producteurs, chacun correspondant respectivement au principe rationnel, à l'ardeur et au principe désirant.

---

11 Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, p.152.

12 Platon, *La République*, 435-436.

### 1. Les gardiens

Leur rôle, comme celui du principe rationnel, est de gouverner les autres parties car leur vertu est la sagesse. Le fait d'être gardien n'implique pas en soi que l'on soit sage, mais le fait que l'on soit sage implique que l'on soit gardien. Car la vertu du gardien est aussi d'agir non pas pour son propre intérêt mais pour l'intérêt de la cité entière, comme pour ce qui est du principe rationnel avec l'âme. Quand ils gouvernent la cité est sage, et seulement quand ils gouvernent, car le fait qu'il y ait des sages dans une cité ne suffit pas à la rendre sage, car les gouvernants qui eux ne seront pas sages n'agiront que pour leurs propres intérêts, et les sages ne pourront pas y changer grand chose. De plus, les sages doivent gouverner la cité car ce sont aussi les seules selon Platon à ne pas vouloir justement le pouvoir. Et surtout ce sont les seuls à contempler le Bien, et donc à avoir une connaissance véritable des choses et de ce qu'est le Bien. Notons que ce sont les moins nombreux dans la cité, et qu'ils ont été eux aussi des auxiliaires, mais des auxiliaires qui ont justement réussi à dépasser le stade de l'opinion vraie pour arriver à la véritable connaissance.

### 2. Les auxiliaires

Les auxiliaires correspondent à l'ardeur, de ce fait leur vertu est le courage, et leur rôle est de défendre la cité. Comme l'ardeur, ils ont l'opinion vraie de ce qui concerne la distinction entre le bien et le mal, et ont le contrôle de leurs désirs et passions, qui pourraient les détourner du bien. Ils doivent aider les gardiens à commander les producteurs qui pour leur part sont plus enclins à écouter leur principe désirant que leur principe rationnel.

### 3. Les producteurs

Les producteurs correspondent au principe désirant, de ce fait, ils ne savent pas ce qu'est le bien, tendent à vouloir assouvir tous leurs désirs, et sont la partie de la cité la plus inférieure. Leur rôle consiste à répondre au besoin nécessaire de la cité, par l'agriculture, l'artisanat, l'élevage... Pris individuellement les producteurs ne sont pas vertueux, car si tel était le cas ils ne seraient justement pas producteurs mais gardiens, car seuls les gardiens sont en vérité vertueux dans la cité, car ce sont les seuls à être justes, et la justice ne peut être présente si les autres vertus ne le sont pas. Cela signifie



que les auxiliaires aussi ne sont pas vertueux, puisqu'ils ne sont pas sages, la sagesse nécessitant un savoir véritable et une capacité à délibérer.

De ce fait, nous pouvons conclure de tout ceci que la vertu principale est la justice, et que si l'on est juste, alors on est nécessairement sage, courageux, et modéré.

## II- L'injustice dans l'âme et la cité

Mais alors, nous pouvons relever que si l'on est injuste, alors l'équilibre entre les différentes parties ne peut être garanti, et alors nous ne sommes pas vertueux, car être vertueux requiert d'avoir toutes les vertus et non une ou deux d'entre elles parmi la modération, la sagesse, et le courage. Platon nous montre l'injustice dans la cité et l'individu au livre VIII, et y présente quatre formes d'injustice :

### A- La timocratie

Lorsque dans la cité ce sont les auxiliaires qui gouvernent, alors selon Platon nous sommes en timocratie. Comme ce sont les auxiliaires qui gouvernent la cité, ils n'ont aucun philosophe pour les instruire de ce qui est bien ou mal, de ce fait la cité déjà n'est pas juste, car sans l'éducation qui leur fait défaut, ils agiront selon leurs ardeurs bien qu'ils reconnaissent la valeur de la raison quant à atteindre le bien de la cité (ce qu'ils souhaitent par ailleurs mais sont incapables d'atteindre par eux-même). Ce sont des militaires comme nous le savons, et ils préfèrent aux activités intellectuelles la gymnastique, la chasse et la guerre<sup>13</sup>, et c'est dans la pratique de ces activités qu'ils recherchent l'honneur. Dans la cité timocratique, ce n'est pas la sagesse qui fait que l'on dirige ou non la cité, mais le courage et le talent militaire.

Pour ce qui concerne l'âme timocratique, c'est l'ardeur qui gouverne l'âme, qui est comme la cité poussée à chercher l'honneur et la richesse, elle ne cherche que son propre bien. De ce fait, elle n'est ni sage, ni modérée, ni juste, ni courageuse. L'âme timocratique est en conflit permanent entre d'un côté le principe désirant et de l'autre le principe rationnel. Comme l'âme timocratique est dirigée par son ardeur, c'est à celui-ci de trancher en fonction des situations pour l'une ou l'autre des parties, toujours dans le but d'avoir plus d'honneur et de richesse.

Il peut nous paraître clair qu'une telle âme accorde une grande importance à

---

<sup>13</sup> Platon, *La République*, 549a.

l'opinion des autres sur sa propre personne (car l'honneur dans ce contexte-ci est irréductible à l'opinion des autres sur soi ), Platon allant jusqu'à qualifier un tel individu d' « homme arrogant et entiché d'honneurs »<sup>14</sup>. Arrogant car plus il sera comblé de gloire et d'honneur par autrui, plus il se sentira être plus important que les individus qui l'entourent. Il est dit aussi<sup>15</sup> que l'individu timocratique jouit des plaisirs en cachette, par peur des représailles, ayant eu une mauvaise éducation, cela renforçant l'importance de l'éducation dans la cité idéale et l'importance donnée par l'individu timocratique à l'opinion d'autrui sur lui-même, et aux richesses, car s'il jouit de ses plaisirs en cachette, ceci peut être en raison de son avarice (car jouir de ses richesses en public, c'est prendre le risque de devoir les partager) ou de la peur de perdre l'estime qu'autrui a sur son propre compte.

#### B- L'oligarchie

L'homme oligarchique, pour sa part, est obnubilé par son désir de richesse. Contrairement à l'âme timocratique, l'âme oligarchique est dirigée par son principe désirant appuyé par l'ardeur pour dominer le principe rationnel. La cité oligarchique est dirigée par les plus riches citoyens, leurs richesses faisant leurs qualités de gouvernants, et la cité étant ainsi soumise au désir permanent d'accroissement des richesses de ceux-ci. Nous pourrions croire qu'un tel État est unifié et donc harmonieux, puisqu'il n'y a pas de conflit en tant que tel entre les différentes parties, cependant il faut se rappeler que la justice, qui est la vertu garantissant l'harmonie dans l'âme et la cité, n'y est pas présente, car elle n'est possible que lorsque la raison gouverne, car seulement dans ce cas-là le bien de toutes les parties peut être garanti.

#### C- La démocratie

La cité démocratique est une cité où l'on peut faire « tout ce que l'on veut »<sup>16</sup>. Personne n'y commande réellement car personne n'y est tenu de commander, la liberté (au sens : je peux faire ce que je désire faire) y est de rigueur. Ce n'est pas la délibération avisée qui y sera considérée et estimée, mais l'opinion de la majorité :

Avec quelle superbe on foule aux pieds tous ces principes, sans

---

14 Platon, *La République*, 550b.

15 Platon, *La République*, 548b.

16 Platon, *La République*, 557b.

aucunement se préoccuper de la nature des activités susceptibles de former pour les tâches politiques celui qui s'y destine, alors qu'on est respecté si on consent seulement à déclarer qu'on s'accorde avec les tendances de la masse.<sup>17</sup>

L'âme démocratique est dirigée elle aussi par son principe désirant, mais Platon distingue deux types de désirs, ceux qui sont nécessaires et bons, et ceux qui ne sont pas nécessaires et mauvais. L'individu démocratique cherche à assouvir tous ses désirs, son comportement est assez hasardeux car il est changeant en fonction du désir du moment et de l'influence de son entourage quant au choix d'assouvir tel ou tel désir.

#### D- La tyrannie

Un seul homme dirige, soutenu par une force militaire, et domine par la force la cité. Le peuple obéit au bon vouloir du tyran, celui-ci les utilisant pour assouvir tous ses désirs. L'homme tyrannique est totalement esclave de ses désirs<sup>18</sup>. Son principe rationnel est totalement endormi, le principe désirant domine comme dans les autres formes d'injustice, mais est mû majoritairement par des désirs d'ordre sexuel, il n'a que ceux-ci en tête et ne cherche qu'à les assouvir. Platon tient cet état pour semblable au sommeil et à l'ivresse : tout les trois consistent en un endormissement du principe rationnel, donnant ainsi libre cours à l'imagination du principe désirant.

### III- Le Bien comme fondement de la vertu et du bonheur.

Comme nous l'avons vu, la vertu qu'est la sagesse a un savoir qui lui est propre, et ce savoir est la condition nécessaire à l'obtention de la sagesse. Ce savoir spécifique à la sagesse est celui de l'Intelligible, et plus précisément celui de la Forme intelligible du Bien. Mais alors une question s'impose directement à nous : Qu'est-ce que l'Intelligible et le Bien dans la pensée platonicienne ? Pour y répondre, il faut tout d'abord avoir en tête que Platon fait une distinction entre le monde sensible et le monde intelligible.

#### A- L'intelligible comme condition de possibilité de la connaissance.

Le monde sensible, qui englobe tout ce qui relève de la perception des sens, est en perpétuel changement. « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » disait Héraclite, montrant par là le constant changement, l'impermanence dans le monde

<sup>17</sup> Platon, *La République*, 558b.

<sup>18</sup> Platon, *La République*, 571c-d.

sensible. En effet, pour ce qui concerne le fleuve, il est en constant mouvement, il est en constant changement de par son écoulement.

Or, on ne peut connaître que des choses permanentes, car une connaissance sur une chose en constant changement, comme notre fleuve, ne serait valable qu'à un instant bien précis, cette connaissance serait erronée dès qu'il y aurait eu un changement dans l'objet de la connaissance. Si par exemple Jean avait les cheveux longs à un instant A, et qu'il se coupait les cheveux et donc se retrouvait avec les cheveux courts à un instant B, la connaissance que nous avons à l'instant A de Jean, c'est-à-dire qu'il avait les cheveux longs, serait une connaissance fallacieuse à l'instant B, car Jean n'a pas les cheveux longs à l'instant B. Ainsi en est il de même pour tous les phénomènes du monde sensible car tous sont soumis au changement.

Malgré cette impermanence pourtant, nous pouvons nommer les choses, or il est nécessaire d'avoir une certaine connaissance de la chose pour pouvoir la reconnaître et la nommer de la même dénomination. Bien que Jean soit en constant changement (le vieillissement par exemple), quelque chose fait que nous le reconnaissons, donc il doit y avoir quelque chose de constant en lui qui nous permette de le reconnaître. De ceci, Platon tire l'existence du monde intelligible, non soumis au changement, permettant la possibilité de connaître le réel, que Platon identifiera justement au monde intelligible plutôt qu'au monde sensible, puisque celui-ci est soumis au changement. Si nous reprenons l'exemple de Jean, et si nous nous appuyons sur la théorie de la connaissance platonicienne, c'est grâce à la perception de sa Forme intelligible (ou Idée) que nous connaissons Jean, et il en va de même de tout ce qui est.

Si la connaissance n'est possible que des Formes intelligibles, et que l'on ne peut mener réellement à bien un raisonnement, une délibération, que si l'on a connaissance des choses dont on délibère (il est par exemple difficile de distinguer une table d'une sardine si l'on ne sait pas ce que sont ceux-ci), alors on peut comprendre l'importance de la connaissance vis-à-vis de la vertu puisque la sagesse consiste entre autres dans la capacité de bien délibérer. Mais une question persiste sur la sagesse : en quoi la contemplation de l'Intelligible permet-elle au principe rationnel de connaître ce qui est bon pour autrui et pour lui-même ? Quelle est la Forme permettant une telle connaissance ?

À ces questions Platon nous répondrait que c'est par la contemplation de la

Forme intelligible du Bien que nous arrivons à une telle connaissance.

B- La connaissance de la Forme du Bien comme condition nécessaire à la vertu dans l'individu et la cité.

Pour élucider ce qu'est le Bien, Platon, dans le livre VI de la *République*, nous dit que tous les hommes cherchent le bien, mais sans savoir ce qu'il est. Le Bien est lié au juste et au beau, et on ne peut connaître ceux-ci sans connaître le Bien<sup>19</sup>. À partir de là déjà l'on peut voir la nécessité de la connaissance de la Forme du Bien quant à l'acquisition de la justice dans l'individu et la cité, vertu garantissant l'harmonie en ceux-ci. Mais Platon soulève une difficulté<sup>20</sup>, c'est que le Bien ne peut être défini que par une personne ayant déjà contemplé le Bien, et Socrate dans ce passage nous dit qu'il est incapable de définir celui-ci.

Cependant, pour nous éclairer tout de même un peu sur le Bien, Platon fait une analogie entre le soleil et le Bien. La vue est le sens qui nous permet de voir les choses, mais elle ne nous permet pas de voir à elle toute seule, il y a une condition nécessaire pour que les choses puissent être vues : que ces choses soient éclairées par la lumière. Ainsi le soleil, qui éclaire le monde et permet aux choses sensibles d'être vues par l'œil, donne une meilleure vision, une vision éclairée, du monde sensible. Ce que le soleil est au monde sensible, le Bien l'est au monde intelligible. Le Bien éclaire le monde intelligible et permet de ce fait aux choses intelligibles d'être contemplées, pensées et connues.

Le Bien permet la véritable connaissance, sans lui le monde intelligible est sombre, tourné vers l'obscurité, et ne peut être connu ou même vu, de là découle l'ignorance, et de l'ignorance le mal, car on ne fait du mal à quelqu'un ou à soi-même que par ignorance de ce qu'est le Bien. Mais le Bien ne se contente pas d'éclairer le monde intelligible, il est aussi la condition nécessaire pour que celui-ci puisse exister, perdurer et être ce qu'il est, sans pour autant l'avoir créé<sup>21</sup>.

Nous voyons bien que le Bien est au-delà du monde intelligible de par ce qui découle de lui, il est au-delà de toute chose ; peut être que de là provient la difficulté à dire ce qu'il est. Puisque le Bien nous permet d'être vertueux, et même est indispensable

---

19 Platon, *La République*, 506a.

20 Platon, *La République*, 506d-e

21 Platon, *La République*, 509b.

à l'existence de la vertu, et que la vertu permet d'arriver au bonheur puisque seul l'individu vertueux est dirigé par la raison agissant pour le bien de toutes les parties de l'âme, le Bien est aussi la condition nécessaire pour arriver au bonheur.

### Conclusion

Nous pouvons voir ici que Platon établit un lien entre le bien moral, la vertu, et le bonheur, et que pour lui la raison principale pour laquelle la vertu est à rechercher est dans le fait que c'est la seule voie qui puisse apporter un bonheur véritable, les plaisirs pouvant certes provoquer un certain bonheur, mais pouvant apporter tout autant le contraire : les plaisirs ne sont pas tous bons et ne sont pas le Bien en soi, qui lui est absolument bon. La pensée de Platon concernant la vertu est aussi d'actualité, elle nous montre en effet que la justice dans la cité est irréductible à la justice dans l'individu, car elle doit être gouvernée par des individus vertueux, des sages, pour être vertueuse. De cette irréductibilité découle un point important : la justice dans la cité requiert que toute sa population ait fait un réel travail sur soi, la réforme dans l'État passe en premier lieu par la réforme dans l'individu.

Le fait qu'il y ait une sorte de hiérarchie entre les individus dans la cité (les Producteurs, les Auxiliaires, les Gardiens), peut être expliqué par le fait que Platon pense certainement qu'il y aura toujours des individus qui ne feront jamais ce travail sur soi et donc n'arriveront jamais à la vertu. Si tous les individus étaient vertueux, alors la notion de hiérarchie dans la cité perdrait tout son sens, dans la mesure où chacun d'entre eux agirait selon le Bien. Mais ceci nous montre la limite de l'analogie entre l'âme et la cité, c'est que si la cité peut être constituée seulement de sages, l'âme, elle, ne peut être constituée seulement par la raison, le principe désirant tout comme l'ardeur sont en l'individu et ne peuvent changer de nature.

Cependant gardons en tête que la cité de Platon part du principe que seulement une minorité de la population de la cité a atteint justice. Nous pourrions reprocher à Platon de ne pas nous éclairer sur ce qu'est le Bien (il ne fait présenter ce qui en découle), qui est tout de même le critère de moralité de nos actions selon Platon, et de ne pas nous donner clairement le moyen d'arriver à celui-ci.

Enfin, arriver à la contemplation du Bien semble être une voie laborieuse dans le sens où Platon fait dire à Socrate au livre VI de *La République* que lui-même n'a pas une

compréhension totale du Bien, et c'est pourquoi nous pourrions penser que Platon n'avait pas à l'époque où il écrivit *La République* la compréhension totale du Bien, et une telle pensée pourrait nous faire penser justement que puisqu'il n'a pas une véritable compréhension du Bien, il est possible qu'il se soit trompé quant à la description de celui-ci. Platon en était certainement conscient dans la mesure où il fait dire à Socrate qu'il est possible qu'il se trompe dans la description de ce qu'est le Bien :

- Au nom de Zeus, Socrate, s'écria alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais arrivé au but ! Nous serons satisfaits si tu exposes la nature du bien de la même manière que tu as exposé la nature de la justice, de la modération et des autres vertus.
- Et pour moi aussi, camarade, repris-je, ce serait un motif de plein contentement ; mais je crains de n'en être pas capable et, si je devais en prendre le risque, d'attirer sur moi la moquerie en raison de ma maladresse. Mais, bienheureux amis, laissons de côté pour l'instant la question du bien tel qu'il est en lui-même, car il me semble supérieur à ce que notre effort présent peut espérer atteindre, en tout cas selon l'estimation que j'en fais pour le moment ; je consens, par contre, à vous parler de ce qui me paraît le rejeton du bien et qui lui ressemble le plus, si cela vous convient. Sinon, laissons cela de côté.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Platon, *La République*, 506d-e

# Sommaire

## Introduction

### I- La vertu dans l'individu et dans la cité

#### A- L'âme : composition et vertus

1. La sagesse
2. Le courage
3. La modération
4. La justice

#### B. La cité : analogie de l'âme

1. Les gardiens philosophes
2. Les gardiens ou auxiliaires
3. Les producteurs

### II- L'injustice dans l'individu et la cité

#### A- La timocratie

#### B- L'oligarchie

#### C- La démocratie

#### D- La tyrannie

### III- Le Bien comme fondement de la vertu et du bonheur

#### A- L'intelligible comme condition de possibilité de la connaissance

#### B- La connaissance de la Forme du Bien comme condition nécessaire à la vertu dans l'individu et la cité.

## Conclusion



## Bibliographie

- Platon *La République*, la traduction utilisée est celle de Georges Leroux parue dans *Platon, œuvres complètes*, Paris, Flammarion (2011), sous la direction de Luc Brisson.
- Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris, P.U.F (1994), traduction de Béatrice Han.
- Luc Brisson et J.-F. Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses (2007).
- Sous la direction de J.-F. Pradeau, *Philosophie antique*, Paris, P.U.F. (2010), collection « Licence ».