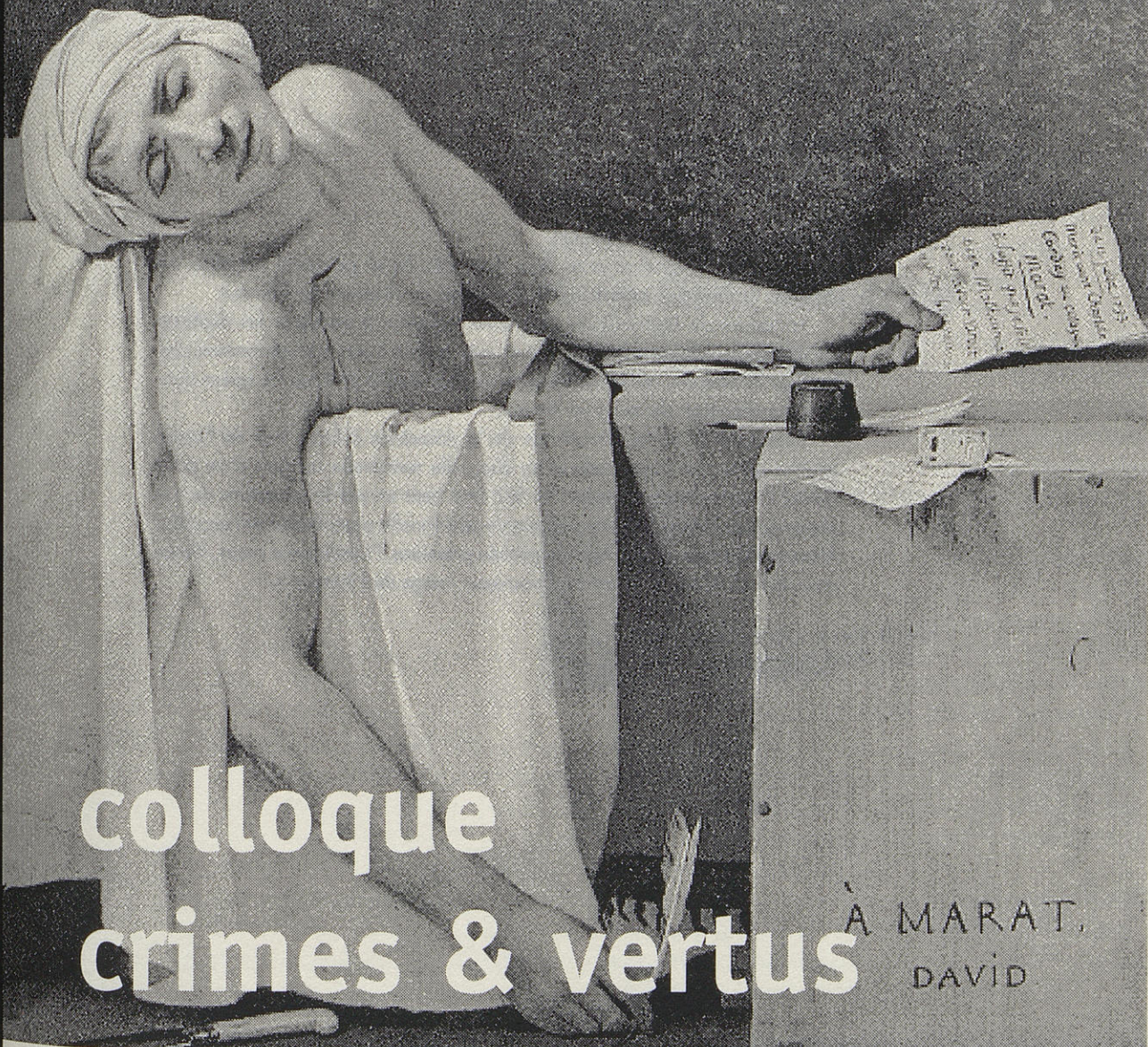


corbières

matin



colloque
crimes & vertus

À MARAT.
DAVID

Marie-Claire Galpérine, Christian Jambet,
Guy Lardreau et Jean-Claude Milner

Cahier de philosophie



Marie-Claire Galpérine

Lecture du Banquet de Platon

Réunis chez Agathon pour fêter le succès de sa première tragédie, les convives du banquet sont invités à prononcer un discours sur l'amour.

La lecture de Marie-Claire Galpérine s'attache à souligner les déplacements subtils de la pensée de Platon et, suivant pas à pas le cheminement dialectique de Socrate, les renversements majeurs que le philosophe opère dans la compréhension de ce qu'est Amour.

Reprenant le mythe platonicien de la naissance d'Éros, fruit de l'union fugitive entre une vagabonde et un dieu, elle renouvelle sur plus d'un point décisif l'approche du Banquet. En fait Éros tient en partie sa nature de son aïeule divine Mètis que l'interprétation traditionnelle a généralement occultée. À travers la présence de Mètis, la pensée première, l'intelligence rusée, Platon nous fait entendre ce qu'est ce « nouveau visage de l'Amour ».

64 pages, 50 F

Guy Lardreau

colloque crimes et vertus

Guy Lardreau
Jean-Claude Milner
Marie-Claire Galpérine
Christian Jambet



en couverture : *La mort de Marat*
de Jacques-Louis David, 1793.

Guy Lardreau

un paradoxe pratique

Le couple de notions qui nous fait thème – crimes et vertus – s'il n'est pas idiot, ne va pourtant nullement de soi.

Dans la philosophie des manuels, en effet, comme au reste en la théologie des catéchismes, on parlera de *vices* et de *vertus*.

Selon d'autres régimes de discours, on dirait aisément *crimes* et *châtiments* (ce serait même, si bien sûr on songe à Dostoïevski d'abord, le roman moderne en son ensemble), ou bien *crimes* et *vices* (ce serait la criminologie en sa facture classique, celle par exemple de Lombroso).

Accoupler, en revanche, *crimes* et *vertus* n'est pas sans poser une petite énigme : qu'est-ce donc qui autorise cette douteuse alliance de mots, si même il ne s'agit que de mots ?

En sorte qu'il faudrait satisfaire à une double exigence : expliquer d'abord la collision des noms ; offrir ensuite quelque solution aux embarras où, provisoirement peut-être, elle convoque, si l'on suppose qu'il n'y va pas que de nominations.

La première proposition est que le nœud disputable est *historisable* ; qu'impertinent à la pensée ancienne il reçoit sens d'un *événement*, qu'on désigne communément comme *Révolution Française*, qui seul permet qu'on nouât un concept qui relève de l'ordre juridique pur à un concept qui fait valoir l'orientation morale, et par là, au-delà de soi, demande l'Idée.

L'événement est cependant resserrable, parce que de fait le crime a eu lieu que la vertu réclamait, et il a un nom plus précis : la mort du Roi. On sait que Kant recula devant la vertu des régicides.

Le crime a un nom mineur, que pourtant je mentionne, parce que sa dénonciation n'est pas pour rien dans la naissance de la « petite histoire » (qui n'est pas une si petite affaire) : le martyr de l'enfant du Temple.

Chacun, selon sa culture, ses choix personnels, ajoutera à ces noms de crime le nom qu'il voudra. L'essentiel est qu'on avoue qu'avec la Révolution on est passé, je pastiche

Proust, de « noms de crime : le nom » à « noms de crime : le crime » ; bref, de Sade à Marat.

Ainsi notre couple improbable pose un problème spécialement *moderne*, quand même il est susceptible d'éclairer rétroactivement, et d'elles enfin recevoir lumière, les plus antiques questions, qu'elles soient au demeurant politiques décidément, ou purement ontologiques en apparence – parce qu'il est celui de la possibilité d'une conjuration entre l'élévation de l'âme et son dernier abaissement, en situant cette éventualité dans la « Grande Politique », pour emprunter à Nietzsche, soit en une politique telle qu'elle rêve « casser en deux l'histoire du monde » – « transformer l'homme en ce qu'il a de plus profond », si cette fois l'on choisit les mots de la Grande Révolution Culturelle, où plusieurs, jadis, mirent leur espoir, c'est-à-dire ce qu'il y avait en eux justement de meilleur.

Bien sûr, Platon ne dit rien d'autre lorsqu'il estime les grands crimes aux grandes âmes affiliés, aux hautes vertus proportionnés, puisqu'elles seules sont capables des uns et des autres. Il ne dit pas, pourtant, que les vertus mêmes puissent être la cause des crimes, et s'il lie évidemment vertu et politique d'un serrage dialectique, s'il se soucie assez de la définition du crime, en outre, pour y consacrer non seulement une bonne part des *Lois*, mais de son œuvre, je ne crois pas qu'il se soit posé vraiment ce problème si spécialement moderne que l'École de Francfort n'eût sans doute pas répugné à le désigner comme celui-même de la « modernité » : comment le meilleur peut-il mener au pire ? Davantage, comment le pire ne procède-t-il généralement que du meilleur ?

Je veux bien encore que la figure d'Alcibiade légitimement *inquiète*, mais ce n'est pas par ce qu'il avait de vertu qu'il fut directement mené au crime, quand même celui-ci n'eût pas été sans celle-là possible.

Pour obtenir l'énoncé parfait du problème où invite le choc hasardeux des noms, je crois qu'il faut attendre Kant,

singulièrement le souci dont témoigne l'opuscule *La Fin de toutes choses*, l'un des derniers textes de Kant, justement : comment se peut-il que « la fin de toutes les choses qui ont à passer par les mains humaines tourne en folie, même quand les buts des hommes sont bons » ?

La « modernité » du problème que notre couple veut désigner se peut signaler d'un biais un peu différent : le couple n'obtiendra sa complétude, sa puissance vraie, on n'en pourra déployer réellement les chicanes, la décision de la Révolution alors ne sera saturée, que si l'on adjoint un tiers terme – ça n'étonnera ni les connaisseurs d'opérettes, ni les admirateurs de Lacan, qui sut de celles-ci reprendre plus d'un tour. Ce tiers terme est *bonheur*.

Nul qui ne se souvienne du *logion* sublime de Saint-Just, appris à l'école primaire : « Le bonheur est une idée neuve. »

C'est pour ce nœud rare, sinon unique, de la vertu, du crime et du bonheur qu'on doit tenir, je crois, à l'unicité du nom « révolution française », bien qu'on sache qu'il recouvre (parfois du manteau) tant d'idées contraires, de mouvements conflictuels, d'espoirs antagoniques.

Et il se pourrait que ce soit l'*affiche* du bonheur qui, par le truchement de la vertu, précisément fasse crime.

Le point est d'entendre ce « truchement ».

Car la phrase signifierait, au plus simple, que c'est la déception d'un bonheur promis qui envoie au crime la vertu.

Elle dirait, aussi bien, que ce n'est qu'à s'entêter en sa demande déraisonnable de bonheur que la vertu tourne au crime.

Elle ferait soupçonner enfin que le crime en tout homme découvre ce chiffre singulier selon quoi il calibre son bonheur, pour faire basculer vers le crime sa vertu.

Et l'on trouverait certainement d'autres arrangements : le tout est qu'on admette le nouage, et que par le *médium* du bonheur, qui fait improbablement s'accoupler le crime et la vertu, loin que ce soit elle qui le poursuive, comme on voit aux tableaux, c'est lui qui toujours la pénètre.

Jean-Claude Milner

Les noms

Bref, pour que notre couple dure, il faut cette décision récente que la politique puisse et doive accorder le bonheur.

Je ramasserai l'argument, alors, en un syllogisme passablement irrégulier :

— La politique s'ordonne à la vertu, qui me promet le bonheur;

— Or je suis malheureux du fait de la politique, qui mène au crime;

— Donc le vœu du bonheur mène au crime et au malheur.

Ce n'est qu'une plaisanterie, bien sûr, dans le goût d'Ionesco.

N'empêche que s'en lève un (sinon le) problème majeur de la modernité : comment le pire surgit-il du meilleur – lorsqu'on choisit du moins de faire dépendre ces superlatifs de la gestion politique des rapports humains ?

Je suis convaincu, encore, que ce problème sort tout droit de l'interprétation réactionnaire de la Révolution, même s'il n'accéda réellement au problème que grâce à des philosophes qui, au contraire, avaient salué, épousé, la coupure révolutionnaire. Je pense, bref, qu'il est temps de rendre à Bonald, à Maistre, reconnaissance du rôle qu'ils jouèrent dans l'invention de la « modernité ».

Quelques lignes de Maine de Biran, qui avoue, devant le Collège électoral de Dordogne, dont il est président, son sentiment « de haine à la Révolution » – ce n'est pas indifférent qu'il se soit reconnu toujours amoureux de Rousseau, qui pourrait passer, pourtant, pour l'inventeur de la Vertu criminelle, si l'on dit Sade inventer le crime vertueux – serviront de préambule à la lecture de quelques textes de Bonald et de Maistre. D'autant mieux que s'il a, touchant le second, une révérence constante, il oscille, pour le premier, entre sympathie et mépris.

Mais le « bourreau » des *Soirées de Saint-Petersbourg* demande sans doute que, faisant un pas en arrière, on retourne à Sade.

Après quoi, marche avant, il nous faudra bien voir les textes où Kant, que nous n'avons qu'évoqué, mais Hegel encore, ont traité de la Terreur, si l'on admet que tel est le signifiant du nœud entre la vertu, le bonheur et le crime.

Restera qu'au problème proposé – pourquoi est-ce du meilleur que le pire advient – si nous en avons peut-être indiqué l'historicité, nous n'avons su offrir jusqu'ici aucune réponse qui convainque.

Réponse qui, à nouveau, devrait être double :

— Expliquer pourquoi c'est ainsi;

— Exposer comment ce pourrait être autrement.

Touchant le premier point, je crois avoir donné, dans *La Vérité*¹, les éléments au moins d'une réponse rationnelle.

Pour quoi je me permettrai d'en rappeler très vivement la problématique, la resserrant bien sûr, et le plus brièvement encore, sur ce qui à présent nous occupe.

Le second point est certes beaucoup plus délicat, dans la mesure même où il est infiniment plus important.

Insuffisant à y satisfaire, je n'en dirai qu'un mot, de biais, par le détour d'une autre question.

Si la vertu semble *fatalement* conduire au crime, qu'elle se soutient cependant nécessairement d'une philosophie, qu'aucune philosophie, en revanche, ne puisse se légitimer sans proposer comme sa fin la vertu, on ne manquera pas de suggérer une question extrême : toute philosophie est-elle *criminelle* ?

C'est un lieu presque obligé de la modernité, qui conduit à l'anti-philosophie, ou à la demande, du moins, que la philosophie désormais se taise.

La « dialectique de la raison », seule idée forte de l'école dite « de Francfort », en somme y convoquait, et je ne juge pas de pure rencontre qu'Adorno et Horkheimer aient choisi, avant Lacan, les noms de Sade et de Kant pour désigner la perversité de la raison. Je soupçonne Milner encore de ne répudier pas cette décision misologique.

À l'encontre, je ferai valoir qu'on ne saurait vivre sans

vertu, tandis qu'il n'est pas absolument contradictoire qu'on vive sans crime. Qu'on ne peut vivre sans philosophie, si l'on entend par là, avec Comte, sans se donner quelque représentation du monde, alors qu'il n'est pas exclu qu'on empêche les conséquences criminelles que la plupart des philosophies, je l'accorde, ont emportées.

Je ne vois pas qu'Épicure dise autre chose, lorsqu'il exige que le sage professe des principes. En sorte qu'une anti-philosophie qui se réclamerait d'Épicure me paraîtrait inconséquente. L'inconséquence, il est vrai, est règle de toute anti-philosophie, et qu'elle ne se puisse désigner sans recourir à la philosophie signe assez cette inconséquence, et son malheur.

Il n'y a d'autre programme alors que celui-ci : inventer une philosophie telle que non seulement elle ne se puisse prêter à aucun crime, mais qu'encore elle les interdise tous. Pour moi, j'appelle ce programme le kantisme, par où je tiens aussi pour fausse toute décision anti-kantienne ou simplement non kantienne.

Je reconnais néanmoins que le programme demeure inachevé assez pour que toute grande âme ne s'y sente pas convoquée, que quelqu'une même y répugne, et espère extorquer ailleurs un bien imaginaire, que notre insuffisance présente lui fasse prendre pour le réel.

Loin de désespérer, rendre mélancolique, ce constat brusquement invite au travail.

Travail cependant se dit en bien des sens. Je n'en retiendrai que deux, au plus plat, qui font impératifs :

— Persévérer à penser, quand même penser est un ennui profond ;

— Transformer, autant qu'il est en soi de le faire, à la mesure de ses moyens, le corps social, c'est-à-dire ne s'imaginer pas qu'il n'y a plus de politique pour ceci seulement qu'il n'y a plus de politique.

Jean-Claude Milner

Les noms distincts

La philosophie n'est pas embarrassée par le divers. Ne dispose-t-elle pas, depuis les Grecs, de la voie prédicative ? À ce qui ne se ressemble pas, on attribue des prédicats différentiels qui divisent en deux l'ensemble rétroactivement constitué par la division même. Par là on construit des classes : à l'intérieur de chacune tout se ressemble, de chacune à chacune tout se dissemble, mais ressemblance et dissemblance sont les deux faces du même prédicat.

Ainsi traite-t-on la diversité des actions et des hommes. Pour faire entendre que les actions ne se ressemblent pas entre elles, pour faire entendre que les hommes ne se ressemblent pas entre eux, un seul prédicat bivalent peut suffire. Ainsi dit-on par exemple que certaines actions sont bonnes et les autres mauvaises. De même, pour les hommes. Étape ultérieure : on confère un nom au support le plus typique d'une des deux valeurs. Par exemple, le crime, comme typique de la valeur mauvaise pour les actions. Par exemple, la vertu comme typique de la valeur bonne pour les hommes. En passant à la limite, les plus simples énoncés de la loi des dissemblances sont : « il y a des crimes » et « il y a de la vertu ».

Tout repose donc sur la légitimité des jugements prédictifs. Le premier jugement prédictif (« cette action est un crime »/« cet homme est vertueux ») est justifié par un second (« cette action est un crime, parce qu'elle a telles et telles propriétés »/« cet homme est vertueux parce qu'il a telles et telles propriétés »). Le crime est alors seulement le nom d'un point d'où l'on peut ordonner le monde. La vertu, de même. Mais ces noms sont seulement les sténogrammes et les substituts d'une série d'adjectifs, exprimant les prédicats pertinents. Bien entendu, la philosophie préfère le côté du bien. Satisfaite du nom de vertu, le nom de crime lui déplaît. Grand commis des gens de bien, Cicéron lui préfère l'acte héroïque, dont il ordonne simultanément, dans le *Songe de Scipion*, le cosmos astral et la République romaine. Plus près de nous, l'univers bourgeois se rabattra

sur la B.A. du gentil scout. Mais la variation n'importe guère : il s'agit toujours de prédiquer.

Au sein du monde prédicatif, le crime classe les actions ; la vertu classe les hommes. Mais les actions des hommes ressemblent-elles aux hommes qui les accomplissent ? Et les hommes ressemblent-ils à leurs actions ? La philosophie s'est plu à le croire. Pour faire entendre que les hommes et les actions se ressemblent, elle dira par exemple qu'il y a correspondance prédicative : les hommes vertueux agissent bien/les hommes non vertueux agissent mal. Parmi les propriétés prédiquées qui font qu'une action est un crime, on trouvera qu'elle a pour auteur un homme non vertueux. Parmi les propriétés qui font qu'un homme n'est pas vertueux, on trouvera qu'il a commis ou est capable de commettre quelque crime. Le plus simple est de dire : « d'aucune vertu ne peut suivre un crime », « un crime est toujours le répondant de quelque vice ». On s'attend que le criminel soit vicieux en tant qu'il est criminel, le héros, vertueux en tant qu'il est héros – et réciproquement. Dès lors, le crime classe les hommes dans la mesure même où il classe les actions ; la vertu classe les actions dans la mesure même où elle classe les hommes.

Bien entendu, les phénomènes résistent. Un homme vertueux est capable de crime ; un homme vicieux est capable d'héroïsme. De cela témoignent singulièrement l'épopée et la tragédie. C'est pourquoi du reste elles reposent sur des noms propres, par quoi est stabilisée l'énigme : puisque Œdipe est à la fois vertueux et criminel, seule l'unicité de son nom permet de penser la dissemblance intérieure. Mais la philosophie récuse les noms propres, s'attachant à les dissoudre en prédicats. Il y a donc une difficulté, puisque les prédicats ne se répondent pas comme on souhaitait. Elle est généralement résolue par l'axiome de division intime : ce n'est pas seulement l'ensemble des hommes qui est divisé, mais l'homme lui-même. Il n'est ni complètement bon ni

complètement mauvais ; il a des vertus et des vices ; il agit tantôt mal tantôt bien ; il est capable tantôt de crimes et tantôt d'actions belles. Bref, l'axiome de division intime énonce : les actions mauvaises ne viennent pas en l'homme du même point que les bonnes.

Les hommes divisés se rassemblent en multiplicités, elles aussi divisées. On souhaiterait cependant que les multiplicités elles aussi aient des prédicats cohérents, puisqu'elles agissent. L'histoire et la politique sont à ce prix. Faut-il alors inventer des prédicats nouveaux, qui vaillent pour les multiplicités et elles seules, et qui, partant, ignorent les crimes et les vertus du monde individuel ? Les modernes l'ont pensé. La philosophie antique a préféré se doter d'un axiome de correspondance. Que les prédicats de la multiplicité dépendent des prédicats des individus ou l'inverse, le collectif répond de l'individuel et réciproquement.

Nul besoin donc d'inventer de nouveaux prédicats. Il y a des multiplicités vertueuses et des multiplicités criminelles, où crimes et vertus sont entendus exactement de même que pour les individus. L'axiome de correspondance peut se dire de plusieurs manières. Platon dit que le collectif écrit le même texte que l'individuel (avec des lettres de taille différente) ; Aristote pose comme fondement commun de sa logique et de sa politique le *dictum de omni et nullo* : « ce qui est dit de tous, l'est de chacun ; ce qui n'est dit d'aucun, n'est pas dit de tous ». Peu importe ; grâce à de telles règles, on peut désormais lire comme un texte déchiffrable les récits des multiplicités humaines (qu'on l'appelle politique ou histoire, c'est un seul et même texte). Et non seulement on peut le lire comme un texte déchiffrable, mais on peut le lire en homologie des récits individuels et réciproquement, tout récit individuel peut éclairer l'histoire des multiplicités politiques : Plutarque comme digeste de l'histoire grecque.

Il est vrai que Plutarque ne nous convainc plus. Mais si l'on récuse l'axiome de correspondance, alors qu'en est-il des

crimes des multiplicités? Quels sont les prédicats qui les définissent? Et si, comme le soutient la doctrine moderne, ces prédicats n'ont aucun rapport avec les prédicats qui définissent le crime individuel, permettent-ils un discernement? La doctrine moderne n'en arrive-t-elle pas à soutenir que les actions des multiplicités sont en elles-mêmes indifférentes (indifférentisme moral)? La conclusion ne s'étend-elle pas aux multiplicités (indifférentisme politique)? Mais alors faut-il simplement revenir à Plutarque en le rénovant : que le gouvernement soit un bon gouvernement (une démocratie sociale, par exemple), que les gouvernants soient vertueux – et les vaches seront bien gardées?

Pour majestueuse qu'elle soit, la voie prédicative rencontre donc quelques impasses aujourd'hui. Or, il y a une voie antiprédicative. Méconnue, mal comprise, téméraire, mais vivante.

Lacan énonce que tout prédicat est imaginaire, et partant tout adjectif; seul le nom peut être réel, à condition qu'il résiste, comme le nom propre selon Kripke, à la résolution prédicative. De là l'impropriété des jugements du type : « x est A », où x est un nom propre et A un prédicat clinique (hystérique, névrosé, paranoïaque). À la différence du petit analyste, Lacan ne se les permettait pas; de propositions ou expressions non prédicatives du type « l'hystérique fait ceci », « Socrate fait cela », « l'hystérie de Socrate », il ne concluait pas « Socrate est hystérique ». Car ces propositions prédicatives à sujet individuel viennent du diagnostic, donc de la médecine, donc de la psychiatrie. Elles n'ont pas lieu d'être dans l'analyse, sinon au registre du semblant et des besoins de la vie continuée. En tant qu'elle touche au réel, l'interprétation s'en détourne. À l'adjectif (« hystérique »), elle préfère le nom (« l'hystérique » ou « l'hystérie ») et ce nom, elle le pose en sujet, plutôt qu'en prédicat. Bref, à la qualification, elle préfère la nomination, aux prédicats, elle préfère le sujet et le sujet, elle le pose en dépouillement de

tout prédicat. Dire que la psychanalyse opère sur un sujet, c'est dire qu'elle n'opère pas sur un prédicat.

En quoi elle croise la science moderne. On pourrait aller jusqu'à soutenir que celle-ci est le discours le plus conséquemment antiprédicatif qui soit. Telle est la portée effective du programme de réduction des *qualia* à des lettres sans qualités. Si toute qualité est un prédicat possible et si nulle lettre n'est un prédicat, la conclusion s'impose : une proposition n'est moderne qu'à être antiprédicative.

Saint Paul déjà avait écarté la prédicative sagesse des Grecs. De sa doctrine du péché, la portée se résume à ceci que tous les hommes étant pécheurs, le péché ne permet pas de construire des classes. Tout de même que les prédicats transcendants « *unum* », « *bonum* », « *verum* », conviennent à tout objet possible et manquent à diviser l'ensemble, de même le prédicat « pécheur » convient à tout homme possible et manque à diviser l'humanité. Une conséquence : les prédicats transcendants usuels ne servent de rien quant à l'homme, lequel est ni un, ni bon, ni vrai, mais refendu, mauvais et menteur; il faut leur substituer un autre prédicat transcendant : « pécheur ». Mais puisqu'ils ne divisent pas, les prédicats transcendants ne sont pas d'authentiques prédicats. Si de plus on ajoute que les œuvres ne sont rien (« le juste vivra par la foi »), on en conclut qu'aucun prédicat ordinaire ne vaut et que la vertu n'est rien. Le péché seul est réel et il ne se résout pas en œuvres : nul besoin d'agir pour être pécheur (le nouveau-né peut être damné). Ne se résolvant pas en œuvres, il ne se résout pas en prédicats. Ne se résolvant pas en prédicats, il n'est pas différentiel. Les hommes sont indifférenciés quant au péché, tous pécheurs et tous également (c'est ce que l'on appelle l'universalité de Paul); si Dieu en sauve quelques-uns et damne les autres, c'est au hasard de sa bonté. Ainsi arrive-t-il que le vertueux soit damné et le vicieux, sauvé. Au hasard, Balthazar, dira Bresson.

Dans une telle vue, ou le crime n'existe pas ou il n'est pas un prédicat. S'il n'est pas un prédicat, il n'est pas davantage le sténogramme d'une série de prédicats permettant de classer les actions et de les distinguer. Dépouillé de prédicats différentiels, un crime ne s'oppose pas à ce qui ne l'est pas. Il est tout entier dans la proposition thétique qui le nomme et le dénonce. Bref, le crime est effet de crime. Comme la vérité est effet de vérité.

On comprend alors ce nœud du crime à la vérité, dont le nom d'Œdipe demeure à jamais le signal et dont la détection policière a plus récemment fondé sa fiction. Comme la vérité, le crime est cause d'un effet au lieu de quelque sujet. Comme la vérité, il est ce qui ne se laisse pas dire tout, parce que les mots y manquent. Wittgenstein en conclura qu'il doit être montré, Lacan qu'il doit être mi-dit; mais qu'il soit montré ou dit, le crime, comme la vérité, bouleverse les représentations et les dits. Comme la vérité, il est ce qui fait irruption dans l'enchaînement paisible des causes et des effets. Comme la vérité, il demeure à jamais impossible, alors même qu'il a été constaté. Le crime est réel. Il concerne le sujet.

Je gagerais volontiers qu'à l'inverse, les vertus ne se laissent pas saisir de manière antiprédicative. Elles n'existent donc pas et elles sont des prédicats. Des sténogrammes d'adjectifs divers. Elles ont affaire à la réalité, non au réel, aux classifications des hommes et des actions et non à un effet de vérité, au moi et non au sujet. Contemporaines de la philosophie, elles ne le sont pas de l'univers moderne : il y a des crimes modernes, il n'y a que des vertus antiques; il y a des sujets criminels, il n'y a que des individus vertueux.

Bref, des crimes aux vertus, il n'y a nulle relation. Ni exclusion ni réquisit.

Les gens de bien croient qu'ils s'excluent. Le prédicat vertueux et le prédicat criminel, disent-ils, ne sauraient être attribués en même temps et du même point de vue au même

sujet logique. L'ordre moral, intégrale de toutes les vertus publiques et privées, est le plus sûr rempart contre les crimes. On sait qu'il n'en est rien : dans ce qu'il a de plus terrifiant et de plus pitoyable, le crime nazi s'est révélé pouvoir venir chez tel sujet du même point, exactement le même, où il était désintéressé, austère, charitable. Tout de même que la victime n'a parfois vaincu son bourreau que par ce qu'elle avait d'égoïste ou de rusé. Je ne parle pas ici de l'opposition entre vertus privées et criminalité publique, ni des exigences de la survie – tout cela existe, mais n'est pas le plus inquiétant. Non, l'*Unheimlich* est ailleurs : qu'à certains crimes, les vertus concourent plus efficacement que les vices; qu'à les combattre, les vices concourent plus efficacement que les vertus.

Mais si les gens de bien sont récusés, les mal-pensants ont-ils raison? Ils tiennent que les vertus sont la condition nécessaire et suffisante des crimes. Parmi les vertus les plus criminelles, ils citent l'amour de la vérité (Ibsen) ou l'amour des humbles (Arendt). Ainsi s'est construite une éthique du reniement : renier les vertus pour se garder du crime. C'est là bien souvent se renier soi-même, puisqu'il est bien rare que l'on n'ait pas cru aux vertus durant son adolescence. « J'ai cru au matin », dit-on alors, entendez « j'ai cru à la vertu et je suis allé au crime »; si donc je veux me détourner du crime, alors commençons très tôt à dire que la vertu n'est rien. Mitterrand, incarnation de tous les vices, devient, non pas malgré cela mais pour cette raison même, le plus sûr rempart contre les crimes.

Le problème, c'est que rien n'est assuré. Le reniement ne garde pas du crime. C'est ce qu'on a vu avec le sang contaminé. Mais la fidélité n'en garde pas davantage. C'est ce qu'on a vu avec Staline. Pour se garder du crime, il n'est qu'une seule voie : le reconnaître, se laisser saisir par l'horreur qu'il effectue, c'est-à-dire le nommer en effectivité.

Ainsi le crime non prédicatif est-il nom propre. Non propre du réel? Plus exactement, l'un des noms propres du

Marie-Claire Gaspardine

Vertu,

réel. Car il en est d'autres. Qu'on songe à la peste d'Athènes. Qu'importe qu'elle n'ait été ni voulue ni décidée par personne, qu'importe qu'elle soit intrinsèquement multiple (« ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés ») et non individuelle, qu'importe donc qu'elle ne présente pas les prédicats du crime, elle a porté des effets de vérité, dont Thucydide et Lucrèce ont déployé le tableau. Qu'on songe à la Terreur dont l'effet de vérité tient justement à ce qu'elle n'a rien de criminel. Qu'on songe à ces rencontres qui traversent toute vie : deuils, amours, séparations, et dont l'effet de vérité tient justement à ce qu'elles n'ont rien de multipliable et que nul prédicat de l'individu frappé ne les appelle. Crime public, crime privé, calamité extérieure, désastre intime sont les valeurs différentes de la même fonction nominale.

Ici plus qu'ailleurs, il faut être attentif. Car la magie prédicative revient toujours et elle entraîne des effets ravageurs. S'empressant de reconnaître le crime – ou le deuil ou le malheur, etc. – à certains prédicats (mort sans phrase, destruction des corps et des esprits, haine de l'humanité), elle tient que ce que l'usage courant appelle un crime – ou le deuil ou le malheur, etc. – est aussi la seule marque reconnaissable de ce qui porte effets réels. Tout malheur est réel, tout bonheur est imaginaire, voilà la pire des morales. Supposons de plus que le réel soit censé avoir pour seul lieu l'histoire et la politique (croyance distinctive du XX^e siècle). ; on conclut que le crime politique peut seul garantir qu'histoire et vérité s'étaient rencontrées. On se souvient du *logion* qui unit la toute-puissance d'une théorie à sa vérité : « La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie. » On se souvient que ce *logion* est à la fois politique et historique ; autrement dit, il assigne pour lieu d'élection à la toute-puissance, la politique en tant qu'elle est coextensive à l'histoire. Il recouvre une proposition plus secrète : la seule marque incontestable de l'effectivité politique et historique est le consentement au crime.

Staline devait pousser jusqu'à son terme la conséquence. Dans son univers, le crime est la marque la plus certaine de la vérité théorique ; le bouleversement qu'entraîne la vérité toute-puissante (naissance d'un homme nouveau) a parmi ses réalisations empiriques le bouleversement qu'entraîne la politique effective : fleuves dont le cours est inversé, victoire sur la pesanteur, victoire sur la mort par l'embaumement, victoire sur l'humanité par le massacre. On comprend alors le mot de Madame Roland : si quelque politique ne marque le réel qu'en s'ordonnant de la liberté, alors la liberté n'est rien d'autre que le crime qu'on commet en son nom. On comprend aussi que les amis des Idées, formés par profession à la voie prédicative, soient si prompts à justifier au moins un crime et à faire de cette justification leur drapeau de ralliement.

Pour éviter cela, il faut se déprendre des prédicats, pour s'en tenir au nom. Non pas le nom de crime en général, qui est retour du prédicat, mais le nom propre de chaque crime. Nommer par son nom propre chacun des réels qui font effet de crime, telle est la règle. On comprend alors qu'en se déprenant des prédicats, on s'est aussi dépris du singulier défini. Dire que le crime existe, c'est donc d'abord dire que le crime n'existe pas. Mais existent des crimes, c'est-à-dire des noms qui portent effet de crime. À ces noms criminels, il ne faut pas se dérober. Surtout ne pas céder à la procédure des substitutions synonymiques, laquelle a partie liée aux prédicats. Ne pas dire « extermination des Juifs d'Europe », mais dire « les chambres à gaz » ; ne pas dire « les camps », mais dire « la Kolyma ». C'est le plus prudent. Pour les habiles qui s'affranchissent de cette règle, qu'ils prennent garde, s'ils disent « extermination des Juifs d'Europe » ou « les camps », que ce ne soit pas en substitution, mais au contraire pour faire entendre l'insubstituable. Bref, qu'ils prennent garde au bien dire.

Car bien dire, c'est faire entendre l'insubstituable dans les dits, alors que les dits réglés par l'insubstituable sont strictement homonymes des dits réglés par la substituabilité synonymique. Lucrèce y parvenait par l'hexamètre, combiné au concept épicurien, Corneille et Racine par la langue de Vaugelas, combinée à l'alexandrin, Rousseau par le style. Mais qu'en est-il des philosophes ?

Peut-être faut-il aller jusqu'à tenir que la règle de synonymie est consubstantielle à la philosophie. Elle est en tout cas au fondement d'une certaine doctrine philosophique de la vérité : *salva veritate*, disait Leibniz ; autrement dit, la vérité est cela seul qui autorise la substitution. À cela, la voie prédicative conduit, puisque résolvant tout nom en prédicats, elle autorise qu'à prédicats identiques, tout nom soit substitué à tout autre. Alors, jamais la philosophie ne dira bien. Alors les noms réels s'y dissoudront toujours, et avec eux, l'effet de vérité, l'effet de crime et tout effet possible. Le silence de la philosophie sur les crimes est non seulement récurrent, mais nécessaire. Il est symétrique de ses discours sur la vertu. Il ne dépend pas de la lâcheté des sujets philosophes (même quand ils sont lâches, et ils ne le sont pas toujours). Ce silence est de structure et c'est le même silence que son silence sur le réel.

S'il en est ainsi, il ne reste que la fiction de langue, quand elle parvient à convertir en insubstituable de langue (dans l'œuvre moderne, la substitution synonymique d'un mot est aussi prohibée que l'inceste) le substituable indéfini de la réalité (dans l'œuvre moderne, la fiction est levier archimédien du réel). Encore faut-il, quant au crime, une déclaration. Bien dire, c'est nommer et, par le nom, obtenir un effet de vérité. Mais ne nomme bien le crime que celui qui s'en déclare ennemi. Lui seul peut faire, par sa résolution, que le crime, nom du réel, devienne nom du sujet. Or, un ennemi déclaré peut-il être vertueux ? Et, à moins de faire de la vertu un autre nom de la résolution elle-même, un moi vertueux peut-il être un sujet résolu ?

Marie-Claire Galpérine

Vertu, tu n'es qu'un mot!

Aucun écrivain n'a poussé plus loin que Platon l'art de porter les débats de spéculation pure au plus haut degré d'intensité dramatique. Il a su donner la parole à l'adversaire avec un tel éclat dans le *Gorgias* et dans *La République* qu'on est amené à penser que la thèse qu'il prétend contredire est, en un certain sens, aussi la sienne. Ce qui est « mis en scène » est sans doute un débat intérieur. Pour faire parler les contempteurs de la « morale » d'une manière si brillante et avec une telle force de conviction, il faut les comprendre du dedans, à une singulière profondeur. Il est remarquable que Platon, au début d'un dialogue consacré à la justice, ait chargé ses deux frères de prononcer contre la justice le plus éloquent des réquisitoires.

Mais avant de leur donner la parole, il a mis dans la bouche d'un sophiste, Thrasymaque, une première attaque d'une extrême violence. Comme Calliclès, Thrasymaque est un de ceux qu'exaspère cette manière d'interroger qu'est l'ironie socratique. Il a assisté dans son coin, sans y participer, au dialogue sur la justice qui remplit le Livre I de *La République*. Contenant difficilement son impatience, retenu par ses voisins chaque fois qu'il veut interrompre le dialogue, il a entendu Socrate renverser, à sa manière habituelle, par une série de questions simples, chacune des définitions de la justice qui lui étaient proposées. Il l'a entendu réfuter la dernière selon laquelle la justice consisterait à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Et il vient de l'entendre proclamer qu'« en aucun cas il n'est juste de faire du mal à quelqu'un ». Cette fois il n'y tient plus, « se ramassant sur lui-même à la manière d'une bête fauve, il s'avança sur nous comme pour nous mettre en pièces ». Calliclès, de la même manière, après avoir « poliment » écouté Socrate interroger Gorgias, puis Polos, avait « bondi » en l'entendant proclamer qu'« il vaut mieux subir l'injustice que la commettre » et que le plus malheureux des hommes est celui qui commet l'injustice impunément. Dans les deux cas, l'inébranlable attachement de Socrate à l'*Idée* de justice,

la fidélité à lui-même de cet homme « qui dit toujours la même chose », lui attire le mépris insultant de ceux qui déclarent ne révéler que la force. « Cet homme ne dira jamais que des niaiseries ! » Qu'est-ce donc que cette justice qu'il avoue lui-même ne pouvoir définir ? n'est-ce qu'un mot ? À l'impuissance du discours philosophique, Thrasymaque oppose brutalement la force des faits. Partout dans la nature comme parmi les hommes, on voit régner la force et dans une cité c'est la force qui crée le droit. Est juste ce que la loi prescrit, injuste ce qu'elle interdit. Or la loi est établie par ceux qui détiennent le pouvoir et ils l'établissent à leur profit. La définition de la justice, vainement cherchée dans le dialogue précédent par le lent et patient détour de la maïeutique socratique, Thrasymaque la « jette » à la figure de Socrate : « La justice c'est l'intérêt du plus fort. » Et il ajoute : « Qu'attends-tu pour applaudir ? Bien sûr, tu ne t'y résoudras pas ! — J'attends de comprendre », répond calmement Socrate qui engage avec douceur Thrasymaque dans la voie du dialogue. Mais cette voie, il l'a déjà rejetée. Et il réclame la liberté de parler seul, en un discours continu. « Laisse-moi donc parler à ma guise ! » Ce sont « les autres », tous ceux qui sont là, à l'arrière-plan du dialogue, qui suivent avec passion le déroulement de l'action (*drama*) qui se joue devant eux et veulent la voir aboutir à son dénouement, qui vont forcer Thrasymaque, bien malgré lui, à « jouer le jeu ». « Bon, si tu veux interroger, Socrate, interroge. Moi, comme on en use avec les vieilles femmes qui font des contes, je laisserai dire et je répondrai oui ou non par un signe de tête. » La fin du Livre I de *La République* serait sans intérêt si Thrasymaque ne parvenait pas à « couper » le dialogue de quelques « percées » dont la plus longue et la plus véhémente est celle dans laquelle il invoque la nécessité, pour bien juger de la valeur de la justice et de l'injustice, d'envisager chacune à son plus haut degré. « Tu ignores, Socrate, que la justice est en réalité un bien étranger, puisqu'elle est l'avantage de celui qui est le plus fort et qui commande tandis que celui qui obéit et qui sert n'a plus qu'à en subir le dommage. » Les justes sont des naïfs qui « travaillent à l'intérêt du plus fort et, en le servant, font son bonheur mais non le leur ». « Pour t'en rendre compte, naïf

Socrate, tu n'as qu'à remarquer que l'homme juste a partout le dessous face à l'injuste. » Et cela, que ce soit dans les transactions privées ou les fonctions publiques. « C'est tout le contraire pour l'homme injuste, j'entends celui qui est capable de s'arroger de grands avantages sur les autres. Voilà l'homme qu'il faut considérer si tu veux discerner combien l'injustice est plus avantageuse que la justice. Le moyen le plus facile d'en juger c'est de pousser jusqu'à l'injustice la plus achevée (*ten teleôtaten adikian*), celle qui met l'homme injuste au comble du bonheur, et au comble du malheur, celui qui est la victime de l'injustice et qui ne saurait consentir à la pratiquer. Je parle de la tyrannie, celle qui ne prend pas le bien d'autrui « en petit » (*kata smikron*), qui ne se contente pas de petits profits mais qui s'empare de tout, d'un seul coup, par la fraude et la violence, sans distinction de ce qui est public ou privé, sacré ou profane. Qu'un homme se laisse prendre à commettre une quelconque de ces injustices, il est déclaré criminel. On le punit et on l'accable d'opprobres ; on l'appelle sacrilège, trafiquant d'hommes, perceur de murailles, spoliateur, voleur, selon la forme particulière d'injustice qu'il a commise. Au contraire quand un homme, non content de prendre aux citoyens leurs biens, les a réduits eux-mêmes en servitude, au lieu de recevoir ces noms ignominieux, il est appelé heureux et fortuné, non seulement par ses concitoyens mais encore par tous ceux qui viennent à entendre parler de son injustice intégrale. Conclus, Socrate, que l'injustice, poussée à un degré suffisant, est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus royale que la justice et que, comme je le disais en commençant, la justice est l'intérêt du plus fort. »

On aboutit dans ce cas à un renversement complet des valeurs et on en vient à dire que la vraie justice n'est autre que la suprême injustice. Socrate le dégage clairement en résumant la position de Thrasymaque : « Toi, tu ne fais pas comme certains qui reconnaissent que l'injustice est criminelle et honteuse mais néanmoins la déclarent avantageuse. Toi, tu soutiens qu'elle est une chose belle, grande et forte, tu la mets du côté de la sagesse (*sophia*), tu proclames son excellence (*aretè*). Tu fais de la perfection dans le crime la plus haute vertu. Ainsi présentée, ta thèse est bien dure et



devient difficile à réfuter. » C'est celle qu'assume désormais Glaucon, celui des deux frères de Platon qui prend la parole après Thrasymaque. « Toujours très combatif envers et contre tous », il estime que Socrate n'a pas réussi à les convaincre que la justice est de toute façon préférable à l'injustice. Et il accule Socrate à reconnaître son échec. Il pose alors la question fondamentale de la *valeur* de ce que nous appelons des *biens*. Jusqu'à présent en effet le juste et l'injuste n'ont été jugés que du point de vue de l'intérêt. Pour Thrasymaque la question était : que gagne-t-on à être juste ? ou que risque-t-on de perdre ? Il s'agit ici d'estimer – de peser – les profits et les pertes. Et Thrasymaque a bien montré de quel côté penche la balance. C'est pourquoi Glaucon propose d'établir d'abord une échelle des valeurs, selon un autre critère : celui de la relation de moyen à fin. « Dis-moi donc, demande-t-il à Socrate, n'y a-t-il pas à ton avis une sorte de bien que nous souhaiterions posséder, non pas en vue de ses suites, mais parce que nous l'aimons pour lui-même, comme la joie et tous les plaisirs inoffensifs qui n'ont pour l'avenir d'autre conséquence que le plaisir même de leur possesseur ?

— Je crois, répond Socrate, qu'il y a une espèce de bien de cette nature.

— N'y a-t-il pas aussi un bien que nous aimons pour lui-même et pour ses suites, par exemple la pensée, la vue, la santé ? Car de tels biens nous sont chers à ce double titre – Socrate le reconnaît. Ne vois-tu pas une troisième espèce de bien où l'on range la gymnastique, la cure d'une maladie, l'exercice de la médecine et tous les métiers lucratifs ? Nous pouvons dire de ces biens qu'ils sont pénibles mais utiles. Ce n'est pas pour eux-mêmes que nous voulons les posséder mais pour le salaire, la réputation et les autres avantages qui viennent à leur suite.

— Il y a en effet, admet Socrate, cette troisième espèce de bien. Mais où veux-tu en venir ?

— Dans laquelle, demande Glaucon, ranges-tu la justice ?

— Je la range pour ma part, répond Socrate, dans la plus belle, celle du bien qu'il faut aimer pour lui-même et pour ses suites si l'on veut être heureux. »

La justice rejoint la pensée dans la catégorie la plus belle, celle des biens désirables pour eux-mêmes et pour leurs suites. Cela signifie que la justice est d'abord une valeur absolue, c'est-à-dire une fin ultime qui n'est pas elle-même un moyen. Mais il faut entendre aussi qu'elle comprend en elle-même, qu'elle implique nécessairement des suites heureuses. Elle n'est pas un moyen d'atteindre le bonheur et le bonheur ne s'ajoute pas non plus à elle comme sa récompense. C'est en lui-même que le juste est heureux. Il n'a rien à attendre de « plus », rien qu'il n'ait déjà. Cela – qui n'est pas dit explicitement ici par Platon – c'est la conviction intime de Socrate, dont il n'a pas su « rendre raison ». Elle va à l'encontre de l'opinion commune « qui classe la justice dans les biens pénibles, qu'il faut cultiver en vue du salaire et de la réputation mais qu'il faut fuir pour eux-mêmes à cause de la peine qu'ils exigent ». De toutes parts la justice est attaquée. « J'ai les oreilles rebattues, dit Glaucon, du discours de Thrasymaque et de mille autres... » La question essentielle – que Platon place ici au centre du débat – celle de la valeur suprême de la vie humaine, se pose en un temps de contestation universelle. Au V^e siècle, au lendemain des guerres médiques, partout dans le monde grec et principalement à Athènes, les valeurs traditionnelles sont remises en question. La critique des mythes suit le développement des techniques. On s'émerveille devant le progrès humain. « Il y a beaucoup de choses étonnantes (*polla ta deina*) dans la nature, mais de toutes, la plus étonnante c'est l'homme », chante un chœur de Sophocle. On s'interroge sur l'origine des sociétés et sur l'évolution humaine. Au vieux mythe des âges du monde se substituent des idées nouvelles : celles d'état de nature et de contrat social. Opposer la nature (*phusis*) à la loi (*nomos*) est devenu un lieu commun. Et toute loi est condamnée comme répressive. C'est dans ce contexte qu'il faut entendre Calliclès et Thrasymaque célébrer la force comme valeur suprême. Platon n'aura pas trop des dix livres de *La République* pour leur répondre. Mais auparavant, parce que « la thèse est dure et difficile à réfuter », il faut la reprendre en lui donnant un sens radical, ce qui est le seul moyen d'apercevoir ce que peut contenir de vérité la critique « commune » de la morale. Il charge

Glaucou de l'assumer jusqu'en ses ultimes conséquences. C'est bien la voix de Platon lui-même que nous entendons ici et nulle part elle ne nous parle avec autant de force. Ici comme dans le *Gorgias*, Platon se révèle le premier des « maîtres du soupçon ». La question que nous pose le texte est bien celle-ci : Qu'y a-t-il au fond de la conscience morale commune ? au fond de notre exigence de justice ? La peur, répondait Calliclès, la peur d'un plus fort que soi. Ce sont les faibles qui ont inventé la morale. Chacun peut s'interroger : Pourquoi est-ce que je ne tue pas celui qui me barre la route, celui qui fait obstacle à mes profits ? Parce que j'ai peur d'être découvert et condamné. Je crains à la fois la honte et le châtiement. Mais c'est aussi parce que je ne sais pas comment m'y prendre. Ce n'est pas facile de réussir son coup, donc si je reste un honnête homme c'est par manque de courage et manque d'intelligence, c'est-à-dire de cette force de la pensée qui permet de concevoir et de mener à bien un dessein. Les hommes sont pour la plupart incapables d'être des criminels. Et ce qu'ils n'ont pas la force de faire, ils se contentent d'en rêver. Chaque homme accomplit en rêve ce qu'il s'interdit durant la veille. « Il n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère, il ne recule devant aucun meurtre et il n'est pas de folie ou d'impudeur qu'il s'interdise. » Tels sont ceux qui passent aux yeux de tous, et sans doute à leurs propres yeux, pour des « justes ». Platon voit en chacun un calcul implicite et un contrat tacite. Car au fond d'eux-mêmes tous pensent que « commettre l'injustice est un bien, et la subir un mal, mais qu'il y a plus de mal à la subir que de bien à la commettre. Aussi quand les hommes se font et subissent mutuellement des injustices et qu'ils en ressentent le plaisir ou le dommage, ceux qui ne peuvent éviter l'un et obtenir l'autre jugent qu'il est utile de s'entendre les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux, et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice. Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre le plus grand bien, c'est-à-dire l'impunité dans l'injustice, et le plus grand mal, c'est-à-dire l'impuissance à se venger de l'injustice. Placée entre ces deux extrêmes, la justice n'est pas aimée

comme un bien mais honorée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice ». Platon a chargé Glaucon d'exposer ce qu'on dit, l'opinion la plus généralement exprimée en ce temps de contestation.

La force de ce grand texte vient de ce que, par la voix de son frère, Platon nous fait entendre que ce n'est pas seulement « la plupart des hommes », « la moyenne des gens », la « foule » (on traduit ainsi avec mépris l'expression platonicienne *hoi polloi*), qui pensent ainsi, c'est nous tous. Platon invite chacun de nous à faire « en pensée » une expérience. Il s'agit d'imaginer une situation, des circonstances, dans lesquelles nous pourrions tout faire impunément. Nous échapperions au regard des autres, de telle sorte que nous n'aurions rien à craindre ni des lois ni de l'opinion. Chacun peut alors se poser la question : Que ferais-je si je pouvais, à mon gré, me rendre visible ou invisible ? Platon m'invite à imaginer ce que je ferais de l'anneau magique, celui de Gygès dont Glaucon conte ici l'histoire. C'est celle d'un berger devenu roi de Lydie à la suite des plus grands crimes. Sa réussite incroyable est due à la découverte d'un anneau d'or dont la vertu est de rendre invisible celui qui le porte s'il tourne le chaton à l'intérieur, et de nouveau visible s'il le tourne à l'extérieur.

« Supposons maintenant deux anneaux comme celui-là. Mettons l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste ; selon toute apparence nous ne trouverons aucun homme d'une trempe assez forte pour rester fidèle à la justice et résister à la tentation de prendre au marché ce qu'il voudrait, entrer dans les maisons pour s'accoupler à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres, en un mot, être maître de tout faire comme un dieu parmi les hommes. En cela rien ne le distinguerait du méchant et ils tendraient tous deux au même but. On pourrait voir là une grande preuve qu'on n'est pas juste par choix mais par contrainte... puisque partout où l'on croit pouvoir être injuste, on ne s'en prive pas. Tous les hommes en effet croient que l'injustice leur est beaucoup plus profitable individuellement que la justice, et ils ont raison de le croire si l'on s'en rapporte au partisan de la doctrine que j'expose. Si en effet un homme, devenu maître d'un tel pouvoir ne consentait jamais à com-

mettre une injustice et à toucher au bien d'autrui, il serait regardé par ceux qui seraient dans le secret comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. »

Chacun est obligé de se poser la question : Que ferais-je si tout m'était permis ? Telle serait en effet l'épreuve décisive. Admettons qu'il y ait des actions que je n'accomplirais pas, quel que soit le profit ou le plaisir que j'en retirerais, je saurais alors quelles sont pour moi les vraies valeurs. Je pourrais dire qu'en ne tuant pas, en ne volant pas, ce n'est pas à un commandement humain ou divin que j'obéis mais à ce que je reconnais être juste.

Que la justice soit une vraie valeur, une fin et non un moyen, désirable en elle-même et pour elle-même, c'est cela, précisément, qui, pour Glaucon, est en question. « Je n'ai encore entendu personne défendre d'une manière satisfaisante le parti de la justice et la supériorité qu'elle a sur l'injustice. Je voudrais l'entendre louer en elle-même et pour elle-même et c'est de toi, dit-il à Socrate, que j'attends cet éloge. » Glaucon qui, en matière si grave, ne saurait se satisfaire de l'opinion, fût-elle appuyée sur la plus vénérable tradition, partage la conviction de Socrate mais ne voit pas qu'elle soit fondée en raison. Ce qu'il attend de Socrate, Platon l'exige de lui-même. C'est l'objet de *La République* : donner à la justice un fondement rationnel. La philosophie est vaine si elle n'y parvient pas. Et la justice n'est qu'un mot, vide de sens.

Penser la justice, c'est la penser « en soi » distinctement, c'est-à-dire la séparer de tout ce qui n'est pas elle et donc de ce qu'elle paraît être, ce qui revient à la penser en dehors du regard des autres, en dehors de la sanction de l'opinion. Or, on voit aussitôt que c'est l'essence idéale du juste, le « juste en soi » (*auto to dikaion*) qui peut être ainsi pensé « à part » (*khôris*), mais non la justice (*dikaionunè*) qui est une vertu, c'est-à-dire une disposition de l'âme, déterminant une action. Il ne suffit pas de dire que la justice, comme l'injustice, n'est pas ce qu'elle paraît être. Chacune d'elles a une relation propre à l'apparence. Penser la vertu de justice, c'est penser la relation de l'action juste à l'Idée du juste, cette relation qui s'appelle dans le vocabulaire de Platon : participation. L'homme que l'on dit « juste » est tel par sa visée du

juste absolu. Il agit dans le monde mais ce qu'il vise n'est pas de ce monde. Quant à l'homme injuste, il ne vise pas une Idée, car il n'y a pas d'essence idéale qui serait celle de l'injuste en soi. Et le mal ne peut être voulu pour lui-même. Qu'est-ce donc que l'injustice parfaite, l'injustice à son plus haut degré, que Thrasymaque demandait à Socrate de considérer pour bien juger de sa supériorité sur la justice ? Glaucon reprend le thème proposé par Thrasymaque. Il va poursuivre la comparaison non entre deux essences mais entre deux existences, celle de l'homme injuste et celle du juste. Dans les deux cas il est impossible de séparer l'être du paraître. L'homme suprêmement injuste crée sa propre image dans la pensée des autres. Il paraît ce qu'il veut paraître. Il est le maître des apparences. Pour Platon l'injustice est un art et comme tout art il est *mimèsis*. L'injustice est enveloppée avec la poésie dans une même condamnation, celle qui surprend et choque si vivement la pensée moderne, au Livre X de *La République*. C'est pourtant la conclusion de *La République*. Il faut l'entendre dans toute sa force et bien se garder de l'affaiblir. Il nous faudra comprendre pourquoi *La République* s'achève sur le procès de l'art. C'est que tout poète est un fabricant « d'idôles », un *eidôlopoios* ; il fait des « faux » (au sens où l'on dit d'un tableau que c'est un « faux »). Or une image est un « faux » si, au lieu de se donner à voir comme « image de... », au lieu de renvoyer à son modèle, elle se donne pour la chose même dont elle est image. On voit que l'image est fautive dans la mesure même où elle est ressemblante, et par là crée l'illusion. Elle se fait passer pour ce qu'elle n'est pas. Aussi l'injustice parfaite procède-t-elle d'un art consommé, sa réussite suprême sera d'être célébrée comme son contraire. Seul le génie du mal peut opérer ce renversement des valeurs. Faire paraître juste ce qui est injuste et injuste ce qui est juste, offrir partout des contrefaçons du bien, c'est l'œuvre du grand trompeur dont Socrate dans l'*Hippias majeur* démontre la redoutable supériorité sur l'homme simple et droit. L'homme parfaitement injuste se conduira « comme les artistes supérieurs » (*hôsper hoi deinoi demiourgoi*), nous dit Glaucon. C'est un « démiurge ». Il est lui-même la contrefaçon de celui qui, selon le mythe cosmogonique du *Timée*, a créé l'ordre et la

beauté du monde. C'est un artiste redoutable (*deinos*). Son effrayante puissance procède d'une suprême intelligence qui par elle connaît le bien et le mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, parce qu'elle est « puissance des contraires », le meilleur ou le pire. Comme le plus habile des pilotes peut, s'il le veut, en raison même de son savoir-faire, conduire le navire au naufrage, comme un grand médecin peut par son art guérir ou donner la mort. En prenant l'exemple du pilote et celui du médecin, Platon introduit les deux paradigmes du *politique* (*politikos aner*). Nous savons que le même art (*tekhnè*), le même savoir-faire supérieur, peut sauver ou perdre.

Ainsi comme le propose Glaucon, « n'ôtons rien à l'injustice du méchant, rien à la justice de l'homme de bien et supposons-les parfaits chacun dans leur genre de vie. Que le méchant fasse comme les artistes supérieurs : un habile pilote, un grand médecin, voit jusqu'où son art peut aller ; ce qui est possible, il l'entreprend, ce qui ne l'est pas, il l'abandonne ; et s'il lui échappe quelque bévue, il est capable de la réparer. De même l'homme injuste doit conduire adroitement ses entreprises injustes sans se laisser découvrir, s'il veut être supérieur dans l'injustice ; s'il se laisse prendre, il faut le tenir pour un piètre artiste ; car le chef-d'œuvre de l'injustice, c'est de paraître juste sans l'être. » Platon nous demande de nous représenter par la seule pensée ce que serait, ce que pourrait être la réussite parfaite dans le crime ; et de même l'échec complet de celui que le mépris des apparences aurait conduit à la honte suprême. Peu importe que l'absolu, dans le crime ou dans la sainteté, ne puisse jamais exister. Platon devance ici l'objection facile tirée des faits en nous demandant de faire un effort d'abstraction pure. C'est seulement à partir de là que la philosophie peut s'élever à l'Idée de ce qui est juste absolument sans degrés et sans conditions. « Donnons donc à l'injuste parfait l'injustice la plus parfaite, sans en rien retrancher ; qu'en commettant les plus grands crimes il se ménage la plus grande réputation de justice, et si parfois il fait un faux pas, qu'il soit capable de s'en relever, qu'il soit assez éloquent pour se disculper si l'on dénonce un de ses crimes, qu'enfin il emporte par la violence ce qu'il ne peut obtenir autrement en s'aidant soit de

son courage et de sa force, soit des amis et des richesses qu'il s'est procurés. En face d'un tel scélérat plaçons en imagination le juste, homme simple et généreux qui veut, comme dit Eschyle, non paraître mais être homme de bien. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car s'il paraît juste, il recevra des honneurs et des récompenses à ce titre, et dès lors on ne saura pas si c'est pour la justice ou pour les récompenses et les honneurs qu'il est juste. Dépouillons-le de tout, excepté de la justice ; et, pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, que sans être coupable de la moindre faute il passe pour le plus scélérat des hommes afin que sa justice mise à l'épreuve se reconnaisse à la constance qu'il aura devant la mauvaise réputation et les suites qu'elle comporte ; qu'il reste inébranlable jusqu'à la mort, toujours vertueux et paraissant toujours criminel, afin qu'arrivés tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger lequel des deux est le plus heureux. »

Le juste est sans défense. Platon le présente comme le plus pauvre et le plus désarmé des hommes. Devant ceux qui l'accusent injustement, il n'a rien à dire. L'art le plus utile, l'art de la parole, lui fait défaut. Il ignore l'art de paraître, de faire illusion, comme celui de plaire. Ce qui compte pour lui est en dehors du jeu des apparences. Aussi est-il absolument dénué du savoir-faire des habiles (*deinoi*). Comme Calliclès le disait à Socrate, « tu ne sais rien des plaisirs et des passions des hommes... » Tu n'as aucune expérience des choses/affaires humaines. « Que ferais-tu si on t'arrêtait, si on te jetait en prison sous le prétexte d'une faute dont tu serais innocent, tu sais bien que tu serais sans défense, pris de vertige et la bouche ouverte sans rien dire ; amené devant le tribunal, mis en face d'un accusateur sans aucun talent ni considération, tu serais condamné à mourir, s'il lui plaisait de réclamer ta mort. »

Le souvenir du procès et de la mort de Socrate inspire ces textes. Il est bien vrai que le juste est à la merci du premier venu. Platon nous dira plus loin que les choses belles sont difficiles, il nous dit ici que la justice est de toutes la plus fragile et la plus menacée.

Le discours de Glaucon s'achève sur un tableau effrayant, outré à dessein, celui des pires supplices qui atten-

Christian Jambet

dent le juste condamné comme criminel, face à l'injustice triomphante. Quand le juste apparaît à la fin « abandonné des dieux eux-mêmes », il semble que la question soit épuisée.

Ce n'est pas l'avis d'Adimante qui intervient pour confirmer et compléter ce qu'a dit son frère. Glaucon a fait parler ceux qui louent l'injustice. Voyons, propose Adimante, ce qu'ont à nous dire ceux qui louent la justice. Voyons d'abord ce que les pères recommandent à leurs enfants, puis ce que disent les poètes. Il faudra bien reconnaître que mythes et traditions familiales se rejoignent. Ce que Calliclès et Thrasymaque ont l'audace d'affirmer se trouve au fond des conseils que les pères donnent à leurs fils, et d'une manière générale, chez tous les éducateurs. Ils ne montrent pas la valeur propre de la justice mais la considération qu'elle procure et les avantages (magistratures, mariages) qu'un homme retire dans la cité d'une réputation d'homme de bien. Or ces avantages, comme l'a montré Glaucon, ne vont pas à la justice elle-même mais à l'apparence de la justice. On y ajoute les récompenses que les dieux accordent à l'homme juste, en cette vie, dans l'Hadès et jusque dans sa postérité. Aux conseils des parents s'ajoutent les récits des poètes. Or la même tradition, qui nous parle des récompenses et des peines distribuées par les dieux, nous dit aussi que les dieux se laissent fléchir. Par des sacrifices, des vœux, des prières, les hommes peuvent les apaiser et se les concilier, quand ils ont commis quelque faute. La conclusion est facile à tirer : nous n'avons qu'à assouvir tous nos désirs. Soyons injustes et après, offrons aux dieux des sacrifices sur les fruits de nos injustices. « Dira-t-on qu'il est impossible d'échapper au regard des dieux ? Mais s'ils n'existent pas ou s'ils ne se mêlent pas des affaires de ce monde, à quoi bon nous mettre en peine de leur échapper ? Et s'ils existent et s'ils ont souci des hommes, ne vient-on pas nous dire que, pour les plus grands crimes, [...] il y a des initiations dont la puissance est grande ? N'y a-t-il pas des interprètes des pensées divines auxquels on peut ajouter foi ? [...] Dans ces conditions, quelle raison reste-t-il de s'attacher à la justice plutôt qu'à l'extrême injustice, puisque nous n'avons qu'à cacher celle-ci sous de beaux dehors trompeurs pour

réussir à souhait tant auprès des dieux qu'auprès des hommes ? [...] Après ce que nous avons dit, y a-t-il moyen, Socrate, de consentir à révéler la justice, quand on a quelque vigueur d'âme et de corps, quelque supériorité de fortune ou de naissance ? »

Tout cela, Platon ne le dirait pas si bien s'il ne se l'était dit à lui-même. Il a vivement senti dans sa jeunesse ce qu'il fait dire ici à ses frères. Et il a fait un choix. S'il a préféré la vie philosophique à la vie politique, c'est qu'il a pensé qu'avant de prendre en charge le bien de la cité, il fallait savoir ce qu'est la justice. Il charge Adimante de conclure, en son nom et au nom de Glaucon, en adjurant Socrate de leur démontrer la valeur absolue de la justice. « Pour quelle raison t'avons-nous provoqué, mon frère et moi ? [...] Pour moi je ne veux pas te le cacher, c'est pour t'entendre soutenir la thèse contraire que j'ai soutenu la mienne de toute la force dont je suis capable. Ne te contente pas de nous montrer que la justice est préférable à l'injustice. [...] Fais abstraction de la réputation, comme Glaucon te l'a recommandé [...] Je pourrais peut-être supporter dans la bouche d'un autre un éloge de la justice et une critique de l'injustice qui n'envisagent que la réputation et le salaire [...] mais je ne le supporterais pas de toi, sans un ordre exprès de ta part, puisque tu as consacré toute ta vie à l'examen de cette unique question. Fais-nous voir, par les effets que la justice et l'injustice produisent par elles-mêmes dans l'âme, que l'une est un bien, que l'autre est un mal, qu'elle échappe ou non au regard des dieux et des hommes. »

Telle est « l'ouverture » (au sens où nous parlons de l'ouverture d'une œuvre à la fois musicale et dramatique comme un opéra) de *La République*. Elle émeut Socrate, par la beauté des caractères et la force persuasive des arguments. Platon a voulu frapper trois fois : le même éloge de l'injustice, nous l'avons entendu de Thrasymaque, de Glaucon et d'Adimante. Et les arguments sont si forts que la philosophie, comme Socrate devant ses juges, paraît n'avoir rien à répondre. De fait il n'est pas possible de réfuter directement de tels arguments. Platon nous propose un long détour (*makra periodos*), puisque l'œuvre entreprise est l'équivalent de dix dialogues. Nous sommes au début d'un long chemi-

α

nement, d'un véritable voyage (*poreia*). Verrons-nous, au bout du voyage, la beauté de la justice briller d'un tel éclat que la mort du juste, la plus injuste des morts, en recevra une plénitude de sens? S'il est une idée qui mérite que l'on meure pour elle, c'est une valeur absolue. Et le mot qui la désigne n'est pas un vain mot. Platon écrit *La République* pour faire paraître, dans la lumière de la plus haute intelligibilité, le sens du mot de justice, non en tant qu'il désigne « une » vertu mais en tant qu'il signifie « la » vertu parfaite. C'est celle de « l'animal politique » (*zôon politikon*) qu'est l'homme. Pour savoir si la justice est la plus haute des valeurs humaines, la seule qui vaille que l'on meure pour elle, il faut considérer « en pensée » ce que pourrait être – ou plutôt ce que doit être – une cité juste. Ce qui rend pour nous aujourd'hui la lecture de *La République* si émouvante, c'est que nous entendons en elle comme le chant du cygne de la cité grecque. Platon meurt en 348. Dix ans plus tard, à Chéronée (338), c'en est fait des « cités » qui défendaient fièrement leur liberté. La Grèce fait désormais partie du royaume de Macédoine. Deux siècles plus tard, elle ne sera plus qu'une province de l'Empire romain. La République romaine était née de la haine des rois. En 42, sur le champ de bataille de Philippi, en Macédoine, elle meurt en la personne du dernier des citoyens romains qui incarne dans toute sa grandeur la *virtus* romaine : Brutus, l'assassin de César. Brutus est un symbole. Avec lui meurt la cité antique. On raconte qu'en se jetant sur son épée, vaincu par Octave et Marc Antoine, il s'écria : « Vertu, tu n'es qu'un mot! » Brutus est philosophe. C'est un « platonicien ». Comme son ami Cicéron, il a subi profondément l'influence du platonisme « stoïcisant » d'Antiochos d'Ascalon. Ainsi, bien qu'il ait toujours réglé sa conduite d'après une philosophie qui réprouve la mort volontaire, le jour où la Fortune l'y accule, il agit en stoïcien et en romain. Il ne peut figurer au triomphe d'Octave, le futur Auguste.

Cette parole célèbre a été souvent comprise comme un cri de désespoir et de scepticisme, jailli du cœur d'un

homme désabusé. On peut l'entendre autrement, dans la perspective que nous ouvre la mort du juste, dans le discours de Glaucon. Certes le plus juste des hommes meurt victime de la plus cruelle injustice. Mais le « juste en soi » (*auto to dikaion*), pris en lui-même (*cath' hautou*), ne peut cesser d'être ce qu'il est. Sa valeur n'est pas atteinte par l'injustice des hommes. La pure Idée du juste, l'essence idéale du juste, c'est ce que nous appelons le *droit*. Et ce mot n'a de sens que s'il ne peut en aucun cas, d'aucune manière, être confondu avec le *fait*.

Les armes ont parlé. C'est un *fait*. Octave et Marc Antoine ont triomphé de Brutus. Mais la victoire ne leur confère aucun *droit*. Qu'est-il arrivé en fait? Rien qui ne soit arrivé d'innombrables fois, rien dont un platonicien ait lieu de s'étonner : « Des hommes injustes ont triomphé d'hommes justes, des méchants l'ont emporté sur des hommes de bien qu'ils n'ont aucun droit à dominer. Même aujourd'hui, je me crois plus heureux que les vainqueurs. Car je laisse un renom de vertu qu'ils n'effaceront pas avec leurs armes et leurs richesses. » Telles sont les simples paroles que Plutarque met dans la bouche de Brutus. Ce sont exactement celles que Socrate adresse à Calliclès. Il semble bien que Plutarque n'ait pas voulu citer la célèbre phrase dont il pense à tort qu'elle contredit la grandeur sereine de son héros et sa conviction platonicienne.

Au milieu des vicissitudes de la vie humaine, des jeux de la *tukhè* (la *fortuna* des latins), « l'animal politique » (*zôon politikon*) qu'est l'homme qui est en même temps « animal doué de logos » (*zôon logikon*) est celui « qui dit le droit ». Cet admirable début de la *Politique* d'Aristote est dans le cœur de Brutus comme dans celui de Cicéron. Sans doute n'est-ce qu'un mot! L'idée n'est-elle rien qu'un *logos*? demandait Platon dans le *Timée*. Il répondait en distinguant l'opinion de la visée de l'intellect. Le mot qui a un *sens* fait signe vers l'Absolu. Il dirige le regard du côté où la lumière se lève. C'est cela « l'orient du sens » selon la formule si belle de Benny Lévy.

Christian Jambet

Le côté sombre de la loi

Nous nous proposons ici de suivre, à la manière de celui qui mesure un territoire, le texte des *Lois* de Platon.

Aimer les vertus ne conduit pas seulement à haïr les vices, mais contraint à traiter les habitudes vicieuses comme autant de crimes commis contre son âme, contre l'ordre, le *nomos* divin qui règle le cosmos et, inversement, à déchiffrer dans les crimes majeurs le texte d'impiété qui énonce que l'on a manqué, par folie, au destin vertueux de l'âme. C'est pourquoi les hommes sont tous suspects de refuser, autant qu'ils le peuvent, d'arracher le régime de leur âme aux conditions mauvaises que lui font les prisons corporelles que l'on nomme les désirs et les plaisirs. Il faut donc établir des lois, et il faut des gardiens illuminés des lumières de l'unité divine et de l'Intelligence pour préserver ces lois et exercer une salutaire médecine spirituelle sur le corps de la Cité. Si la vertu représente, selon Platon, la présence même de l'Un divin, si vivre vertueusement, c'est établir une cité qui échappe à la corruption et à l'oppression, cet arrachement se doit renverser en une pratique résolue de la surveillance politique et morale. Le crime est, comme la guerre, à l'horizon, qui menace la cité vertueuse. L'idéal de la politique, s'inscrivant en une politique idéale requiert, par conséquent, une vigilance dont l'appareil est la loi. Celle-ci n'est pas le fruit d'un contrat librement passé entre des hommes innocents, mais la marque du *nomos* divin, de l'ordre idéal lui-même. Tel est le cœur de la politique platonicienne des vertus.

En un premier temps, reconnaissons que la politique idéale est semblable à la musique bien réglée. L'éducation des enfants nous montre bien que la vertu naît en eux quand les sentiments d'amitié, de douleur, de haine viennent à s'accorder avec la raison éveillée et cultivée. Cet accord de l'intelligible et du sentimental est la symphonie initiale que l'on nommera la vertu totale. Car la vertu est totale ou elle n'est pas. Le rythme et l'harmonie viennent discipliner les jeunes gens qui, dit Platon, « sont incapables

de tenir en repos leur corps et leur voix ». Le danger de voir se corrompre les âmes est tel qu'il faut endiguer les motions trop vives de la jeunesse. Les jeunes sont l'image vivante de ce qu'il faut à tout prix discipliner : « ils cherchent sans cesse à remuer et à parler, les uns en sautant et bondissant, comme s'ils dansaient et jouaient entre eux, les autres en émettant tous les sons de la voix possibles ». L'éducation est une chorégie, une discipline du multiple sauvage des corps dansants dans l'unité du chœur. Ainsi « personne n'ira dire, je suppose, que les danses du vice sont plus belles que celles de la vertu ». La mauvaise rébellion consiste à traiter les « chœurs consacrés par le temps » de choses surannées, et les airs conformes à la règle y résistent en prenant force de loi. Les douleurs et les plaisirs y trouvent leur première et décisive soumission. À l'inverse, les lois sont toujours un peu comme ces airs consacrés par le temps qui dominent le dérèglement du mouvement corporel.

C'est pourquoi il ne sert à rien d'être bien doué, si les dons que l'on a reçus de la nature sont au service de la méchanceté : Platon n'a aucune indulgence pour l'existence humaine, il est loin d'en faire un bien en soi. La santé, la bonne vue, les sensations, vivre : autant de biens prétendus et irréels, qui ne tirent leur vertu que de la vertu, qui ne deviennent louables qu'à la condition nécessaire de la Justice et de la vertu totale. Peut-être le législateur commet-il « son plus utile mensonge » en disant aux jeunes gens qu'ils se trompent quand ils croient que la vie la plus laide, celle qui s'adonne aux vices, est promesse de bonheur. Peut-être ment-il quand il dit que la « vie juste et sainte » est aussi la plus agréable. Mais, au vrai, mentirait-il alors qu'il serait au plus près de l'idéal politique. Platon éloigne d'ailleurs aussitôt le soupçon : nous ne mentons jamais quand nous trouvons la loi sur le chemin qui mène au bonheur, et la vertu dans les moyens de la félicité.

Entre les vertus majeures, les quatre espèces de la vertu que sont la justice, la tempérance, la sagesse et le courage, doit-on choisir cette dernière pour guide essentiel ? Le courage est-il la vertu la plus haute ? La cité est, dans l'espace grec de la politique, au contact d'autres cités et la guerre menace sans cesse. Faut-il penser alors que les lois sont faites

pour préparer à la guerre et que la vertu est tout entière orientée vers la pratique du combat ? Nous verrons que la position propre à Platon est fort complexe : d'une part, il est bien vrai que la cité doit se considérer en tout temps comme sur pied de guerre, mais d'autre part « le plus grand bien, ce n'est ni la guerre ni la révolution », « c'est la paix et la bienveillance mutuelle ». Avant de songer à vaincre, la cité doit pratiquer l'art de se vaincre. L'ennemi extérieur ne peut s'affronter que si l'ennemi intérieur est vaincu, désordre et corruption des âmes. Les lois et la vertu qui concernent la guerre ne valent que par rapport à la paix et non celles de la paix en fonction de la guerre.

Quelle est donc la « vertu suprême » ? Ce n'est pas un élément quelconque de la vertu, mais la vertu totale. La vertu se décline bien en quatre espèces, elles-mêmes hiérarchisées (ainsi lit-on, dans l'ordre, la sagesse, la tempérance, la justice, le courage – ailleurs la justice semble bien unir toutes les vertus : il y a ici quelque hésitation). Mais l'essentiel est que des quatre espèces de la vertu l'on puisse remonter à leur unité foncière, contempler, d'un point de vue synoptique, l'un de la vertu. La vertu, plurielle, se dit, en son réel, au singulier. Et nous saurons alors comment les lois s'articulent aux vertus : elles ont en la vertu leur origine, elles expriment dans l'élément du commandement, du *nomos*, l'ineffable de la vertu. À leur tour, les vertus, ces biens divins, sont en vue de l'Intelligence hégémonique. Cette même intelligence qui règne dans l'âme reflète et exprime l'Intelligence céleste. La vertu totale est le moyen terme entre l'Intelligence divine, à quoi doit tendre l'homme, et la loi. La loi, à son tour, se fera médiation entre les conduites et la vertu totale.

De là que la politique commence par l'éducation des enfants, qu'elle soit tout entière éducation. Les jeux eux-mêmes doivent « tourner les goûts et les désirs des enfants vers le but qu'ils doivent avoir atteint à l'âge adulte ». L'éducation n'enseigne des savoirs qu'en vue de la vertu, elle « entraîne un sujet à la vertu ». Et c'est toute l'âme grecque qui parle dans l'axiome platonicien de la vertu : elle consiste à posséder « le désir passionné de devenir un citoyen accompli, sachant commander et obéir selon la justice ».

C'est que les hommes ne sont les habitants d'un monde qu'à la condition de voir en ce monde la crypte du temple divin. Nous avons vu que leur vie n'a, par elle-même, aucune valeur véritable. Platon compare les hommes à des marionnettes fabriquées par les dieux. « Était-ce amusement de leur part, était-ce dans un but sérieux, cela nous ne pouvons le savoir. » Mais ce que nous devons savoir c'est que nos désirs sont comme des tendons ou des ficelles qui nous tirent. Nous sommes ainsi entraînés aux vices ou aux vertus. Mais une seule de ces tractions est conforme au *nomos* qu'il est pieux de reconnaître chez les dieux. La seule traction qui vaille est « la commande d'or », la « loi commune de la cité ». C'est pourquoi « on doit toujours coopérer à la belle traction de la loi ». Quant à la politique réelle, que nous considérons comme une politique idéale, elle consiste à discerner les beaux naturels des naturels corrompus, à déceler les âmes qui se soumettent à la traction la plus noble.

Le législateur doit donc avoir en vue la vertu totale, il doit se guider par la sagesse, par l'intelligence. Dans la vertu totale, cessons d'hésiter et reconnaissons que chaque expression, justice, sagesse, tempérance et courage peut, du moins pour les trois premières, venir en tête selon le point de vue pris par le philosophe. Du point de vue de l'ordre, vient en premier la justice. Du point de vue de l'accord mutuel, la sagesse, du point de vue de la moralité personnelle, la tempérance. Enfin, comme dans le nœud borroméen, si l'un des cercles cède, tout le nouage se défait : qu'une des vertus manque, la vertu totale s'éparpille.

La sagesse, vertu cardinale du législateur, engendre l'harmonie. Celle-ci est toujours hiérarchie, commandement reçu et donné selon l'ordre. Voilà pourquoi les obéissances, à leur tour, se hiérarchisent : autorité des parents sur les enfants, domination des nobles sur les hommes de peu, commandement des plus âgés sur les jeunes gens, obéissance des esclaves à leurs maîtres, supériorité active du savant sur l'ignorant. Or l'autorité elle-même se mérite : l'âme ne peut l'assumer « si elle est jeune et irresponsable », ou si elle souffre du plus grand des maux, l'*anoia*, la privation de l'activité noétique, bref, si elle se détourne de sa propre racine dans l'Intelligence (*noûs*).

À la hiérarchie des autorités correspond une hiérarchie des biens : les plus précieux et les premiers sont « les biens qui concernent l'âme » et ils dépendent de la pratique de la tempérance. Les biens corporels ne viennent qu'en deuxième rang, et la fortune ou la richesse au troisième rang. L'une des causes majeures de la corruption morale et politique est le renversement de cet ordre, quand le législateur place en premier les faux biens, avant toute chose la richesse.

Il reste qu'il est besoin de penser la législation authentique en comprenant pourquoi les cités y ont manqué. Platon ne cesse de désigner, pour l'un des principes majeurs des cités mal gouvernées, non vertueuses, « les progrès excessifs de la liberté », et l'analyse qu'il propose de la licence morale prend pour objet les jugements esthétiques, ceux-là que l'on porte sur les divers genres et modes de la musique : les hymnes aux dieux, les thrènes, le péan, le dithyrambe, les nomes. La musique analogue aux vertus était celle qui respectait ces divers genres dans leur constitution primitive. Aussi bien le jugement appartenait-il alors à ceux qui savent et accomplissait-il les effets d'un vrai jugement : il déterminait le juste, puis il châtiât les contrevenants. Ainsi la musique fut-elle le terrain d'essai de la politique vertueuse, tandis que celle-ci serait toujours semblable à une musique bien réglée. Le malheur vint de l'apparition d'une démocratie musicale calamiteuse. Quand tout allait bien, « l'autorité qui réglait ces matières, pour en connaître et en juger en connaissance de cause, puis châtier les contrevenants, ce n'étaient pas les sifflets ni les cris discordants de la foule, comme à présent, ni non plus les applaudissements donneurs de louanges ; les gens cultivés s'étaient fait un principe d'écouter pour leur compte en silence jusqu'à la fin, tandis que les enfants, les pédagogues et la masse du public étaient rappelés à l'ordre par la baguette des policiers ». Or il advint que l'autorité passa à des compositeurs qui « ne savaient rien de la justice et des droits de la muse ». De là naquit une frénésie de plaisir dont fut issu un mélange désastreux des genres. Platon, ici, annonce Nietzsche, en dénonçant la démocratie et la décadence en matière de goût, la ruine de la discipline où s'exprime la conviction « qu'il n'existe pas la

moindre orthodoxie musicale et que le plaisir de l'amateur, que celui-ci fût noble ou manant, décidait avec le plus de justesse ». L'aristocratie musicale est renversée, le point de vue du plus noble est combattu et vient à régner une « fâcheuse théâtrocratie ». La démocratie est présente dans les rangs serrés du théâtre, qui est la sombre vérité de l'agora et de ses joutes. La musique voit paraître ce fléau de la politique : la ruine du savoir et des compétences réelles. Que chacun s'entende à toute chose est désormais admis. Il s'ensuit inévitablement « la désobéissance universelle aux lois, et la liberté fut du cortège... » La corruption démocratique atteint en profondeur la soumission à l'Intelligence et au *nomos* selon une consécration qui veut que de la liberté se refusant à se soumettre aux autorités, s'ensuive qu'on cherche à ne pas obéir aux lois et qu'on manifeste ainsi la révolte des Titans.

Il est une constante platonicienne : la politique réelle, authentique, ne peut naître d'une réforme des anciens régimes. Elle suppose une fondation qui soit un commencement radical, une coupure qui annonce le renversement des coutumes vicieuses. La vertu est toujours là où elle se fonde elle-même en une cité dont la nouveauté permette le rétablissement de ce que la licence ailleurs a compromis. D'où la fiction d'une colonie à ordonner, d'une cité sise sur un territoire à décider, point trop près de la mer, car celle-ci est un « voisinage dissolvant ». Nous touchons, semble-t-il ici, au cœur profondément révolutionnaire de la politique de la vertu. Soyons plus précis : il est trop clair que l'esprit de révolution (*metabolè*), et la liberté de mœurs ou d'opinion qui l'accompagne, est toujours signe de désordre, qu'il contredit au *nomos*. Mais s'il faut que naisse une cité qui soit définitivement garante de l'ordre intelligible et vertueux, qui soit épargnée à jamais des troubles et des révolutions, il faut cette révolution initiale qui est sa fondation. À l'inverse, toute révolution authentique est vertueuse en ce qu'elle rompt avec le désordre en vue de l'ordre, qu'elle est *fondation*. Elle ne vise pas l'accélération de la liberté, mais son extinction dans l'empire du vrai bonheur, qui est aussi le règne de la divinisation de l'homme. Elle est fondation *des lois*, par où toute refondation deviendra inutile et rien n'est

davantage l'objet de la fondation et du renversement radical qu'elle impose, que la *loi*. Or la loi, nous l'avons vu, est l'expression de la quête de la vertu totale. La loi doit tendre à la vertu, exclusivement. La fondation neuve autorise l'apparition d'un *peuple nouveau*, tel celui qui afflue dans une colonie nouvelle : « Le peuple venu de partout qui a conflué en un même lieu acceptera peut-être mieux de se soumettre à des lois nouvelles ; mais que les volontés y conspirent et que, comme dans un attelage de chevaux chaque souffle, dit-on, concorde avec les autres, voilà qui demande bien du temps et de la peine. »

La grande difficulté qui attend le fondateur des lois ressortit à l'origine même des lois. Elles subissent les effets de cette contradiction : d'une part, les lois vertueuses que nous souhaitons ne peuvent être le fruit du hasard, mais de l'imitation de l'Intelligence. Mais, d'autre part, les lois positives ont toujours pour cause un *événement*. « Aucun homme ne fait aucune loi. » Les lois sont décidées, en règle générale, par les effets de la fortune (*tukhai*) : vicissitudes et calamités. Ainsi la guerre « qui renverse violemment les régimes et transforme les lois », ou la pénurie. Se peut-il que Platon pense à la peste d'Athènes, venant affaiblir la cité dans la catastrophe de sa guerre contre les cités adverses de Laconie ? Les innovations, écrit-il, « aussi ont été dues à des maladies, lorsque des épidémies s'abattaient ». Bref, « toutes les affaires humaines ne sont guère que vicissitudes ». S'il est bien exact que Platon songe à la guerre du Péloponnèse et à la peste d'Athènes, son interprétation en est la suivante : de telles catastrophes font naître des réformes légales, toujours fâcheuses, et s'y déploient les effets de ce qu'il faudra combattre par la fondation de la cité vertueuse : la fortune et l'occasion. Disons plus précisément que la politique juste consiste à conjurer les inévitables effets de la fortune par l'attachement à la *vérité*. La vérité est le point de capiton où se noue la politique vertueuse, au regard des effets des combinaisons menaçantes de la *technè* (de l'art de légiférer) avec l'histoire, ses hasards et ses catastrophes.

Voici : il faut qu'à l'acte radical de fondation corresponde cette vivante image de l'unité qu'est la concentration de tous les pouvoirs dans les seules mains d'un seul homme,

le législateur *véridique* : « Donnez-moi un tyran à la tête de la cité. » Si la tyrannie était, dans *La République*, analysée au titre des mauvais régimes, parce que rien n'est pire que la dégradation de la démocratie par l'âme tyrannique, il reste que dans les *Lois*, comme dans son rêve syracusain, Platon voit dans le tyran juste cette unification de la vérité et du pouvoir, seule apte à fondation. Il faut que le tyran véridique soit jeune, qu'il ait les qualités du philosophe, à commencer par la mémoire, qu'il soit courageux et magnanime, tempérant, qu'il ait du bonheur, au sens où Napoléon réclamera de ses généraux, avant tout, qu'ils aient de la chance. C'est ainsi que l'ordre des régimes, depuis le meilleur jusqu'au pire, s'établit, depuis la tyrannie, jusqu'à l'oligarchie, en passant par la monarchie et « une sorte de démocratie ». « Lorsqu'un vrai législateur survient providentiellement (*physei*) et qu'il lui échoit une force particulière en commun avec les autorités suprêmes de la cité ; là où celles-ci sont les moins nombreuses et les plus fortes, comme dans la tyrannie, c'est ainsi et alors que le changement a coutume de se produire vite et facilement. » C'est que la cité ne saurait changer de lois, ou voir se fonder la loi vertueuse, que « sous la conduite du pouvoir ». L'exemple de Nestor, dans l'*Iliade*, est là pour montrer ce que serait un tel tyran : sage et tempérant, disposant du pouvoir suprême.

Plus profondément, la fondation des lois, la politique vertueuse, est politique divine, par son origine comme par ses buts : elle crée un homme réconcilié avec son âme, avec la partie divine de son être, et elle paraît quand sont à l'œuvre « non pas des hommes, mais des êtres d'une race supérieure et plus divine, des démons ». Le démon qui inspirait Socrate est devenu législateur, la vraie politique est politique démonique. Si le but est la conversion de chacun à la racine intelligible de son âme, il faut bien d'abord « obéir à tout ce qu'il y a en nous de principes immortels ». La vie publique et privée, l'administration des maisons et des cités n'est pas une affaire humaine, mais une cause sur-humaine : telle est la « dispensation de la raison » que l'on nomme la loi.

La finalité de cette divinisation des actions du politique est la conjuration de la politique sophistique, du règne de la

nature et de la force. Le danger, la perte de la cité, est, en effet, que le *nomos* soit assujéti à la force, qu'il soit lui-même sans force. À rebours, où le *nomos* « règne sur les chefs et où les chefs se font les esclaves du *nomos* » se dévoile le salut des cités.

Le danger qu'incarne la valorisation sophistique de la force naturelle, les contemporains de Platon en avaient une image vivante en Alcibiade. C'est de lui, peut-être, que les *Lois* proposent le portrait, non plus sous les traits de l'ambitieux jeune homme que Socrate tente d'arracher à son orgueil pour le convertir à la philosophie, mais sous les traits de l'homme « abandonné du Dieu » : celui qui est riche, comblé d'honneurs, doté de beauté physique « associée à la jeunesse et à la folie », celui dont l'âme s'enflamme de démesure. Parce qu'il est abandonné du Dieu, « il s'en adjoint d'autres qui lui ressemblent pour bondir désordonnement et tout bouleverser ; beaucoup le prennent pour quelqu'un, mais il ne se passe pas longtemps avant qu'il donne à la justice une satisfaction d'importance et se ruine de fond en comble avec sa maison et sa cité ».

À cette politique du dissemblable, du désordre, s'oppose la politique divine, guidée par la mesure et le souci du semblable. Car ce n'est pas l'homme qui est mesure de toute chose, mais la divinité.

Pour soutenir que la politique vertueuse est une politique divine, quoi de meilleur que l'exactitude et la fréquence du culte des dieux : Olympiens, divinités chtoniennes, démons, héros ? Quant à l'immortalité, elle est si bien ce qu'exprime la vertu qu'elle doit être en toute chose recherchée, avant tout dans son image mobile qu'est la propagation de l'espèce : de là les sévères lois matrimoniales que Platon propose d'édicter, puisque le mariage permet de participer, par la génération, à l'immortalité ; amendes pour le célibataire endurci, mise à l'écart des honneurs publics dont les jeunes gens honorent leurs aînés.

Comment le lien se fait-il, entre la quête de la vertu et la proscription du crime ? Il ne suffit pas de dire que le criminel est un homme vicieux. Pour que les crimes s'enracinent dans les pratiques vicieuses, il faut un crime premier, une

sorte de crime fondamental, plus originaire que ceux-là qui seront sanctionnés par les lois, un crime dont la nature explique la possibilité même des crimes empiriques déterminés. Ce crime originel existe. Pour le nommer, il convient de faire détour en considérant en l'âme le trésor le plus précieux. Cela en vertu d'un principe qui régit toute notre démarche : on doit toujours préférer ce qui commande à ce qui est asservi. Les biens supérieurs, autrement dit les biens de l'âme, sont semblables aux maîtres, les biens inférieurs, corporels, aux esclaves. Le crime originel est donc celui-ci : traiter son âme, « ce qu'il y a de plus divin », « de la manière la plus déshonorante et la plus ignominieuse ». Agir comme l'adolescent (décidément paradigme du désordre) qui s'estime capable de juger de tout, ou refuser la responsabilité morale de ses fautes, ou être lâche devant les craintes, les souffrances, ou encore pratiquer la philosophie de la survie, en regardant sans condition la vie comme un bien. Ce crime premier reçoit son châtement : l'âme se pervertit, devient vicieuse. Ce n'est donc pas le vice qui fait le crime, mais d'abord un crime contre l'immortalité et la pureté de l'âme qui fait le vice, dont s'ensuivront d'autres crimes. Le criminel contre soi est voué à la misère : s'il échappe au châtement de son injustice, il est misérable, s'il le subit, il périt. Sinon, il se doit soumettre à la médecine spirituelle. Nul thème n'est plus fréquent, s'il s'agit de conjurer le crime, que celui d'une telle médecine.

On connaît l'adage socratique : nul n'est méchant volontairement. C'est lui qui fonde la médecine spirituelle. Car le vice, se fondant sur le crime contre soi-même, n'est pas « voulu » par la partie de l'âme qui connaît le bien, mais surgit dans l'âme sous l'effet de l'ignorance des vrais biens. Le crime est donc semblable à une maladie. Celle-ci peut être mortelle, « les fautes d'autrui qui présentent un danger et peu ou point de chances de guérison » : le traitement consiste en un châtement exemplaire. La maladie peut être curable. C'est alors qu'il faut singulièrement se souvenir que nul homme n'est délibérément malade, et que le criminel mérite notre compassion « au même titre que n'importe quel homme atteint d'un mal ». Nous aurons pitié de lui, retiendrons et adoucisons notre colère. Celui qui la mérite

est le malade incurable, en ce qu'il « se livre au désordre sans contrôle ». Pour le guérir, il faut l'anéantir. Tout le système pénal, la mort et la prison y compris, ne démentira pas que nul ne soit méchant volontairement, mais au contraire en sera l'exacte conséquence.

La loi, avons-nous vu, ne contredit pas le bonheur. Platon se livre à un exercice parénétiq ue où il lui convient de nous convertir à la vie vertueuse par la promesse d'un maximum de plaisir. Il apparaît ainsi que de Platon à Épicure une même problématique s'est construite, selon laquelle la vie de tempérance l'emporte en plaisir, la vie de l'insensé l'emporte en douleur. Et ainsi vont les couples formés par la sagesse et la débauche, le courage et la lâcheté, la santé et la maladie. Il est plus agréable d'être vertueux que d'être pervers : Vertu, que de plaisir on obtient en ton nom !

C'est donc au nom du plaisir d'être vertueux que la médecine spirituelle doit pratiquer de nécessaires épurations. La cité, de ce point de vue, ressemble au troupeau. Le crime est contagieux, passe « d'une tête du cheptel à l'autre ». La loi sera donc un principe de sélection et d'épuration, la plus douloureuse étant la meilleure, pratiquée par un législateur qui soit en même temps un tyran : la mort ou l'exil pour les bêtes incurables, l'envoi en une colonie lointaine pour ceux qui n'ont rien et se révoltent « contre les biens de ceux qui possèdent ». C'est « la forme de déportation la plus bienveillante possible ».

C'est qu'il y a trois classes de citoyens, ordonnées selon leur fortune. Tel est le malheur de la cité de second rang que le législateur doit diriger, constituer, faute de pouvoir atteindre à l'idéal de la cité vertueuse, à la cité de premier rang. Les lois, les crimes qu'elles punissent, le système de l'épuration nécessaire : tout cela serait bien inutile, ou du moins aurait une réalité bien moindre, si la puissance de l'unité régnait sans partage aucun avec les puissances du multiple. Le crime originel contre soi-même se confond avec un autre crime originel : celui qui transgresse la puissance de l'un, qui empêche que soit formé l'exact communisme. On peut faire valoir que le communisme platonicien n'est pas l'équivalent des communismes modernes. Il n'empêche qu'à mon sens il donne sa configuration au problème

du communisme. La puissance du *nomos* ne se fait jamais si bien sentir que là où règne la plus parfaite communauté. Ainsi le crime majeur, démentir le *nomos*, se traduit-il dans le refus du communisme, en ce que s'y refuse alors la puissance de l'un. La thèse platonicienne est que le communisme est ce qu'il y a de plus divin : « Communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de toutes choses – si par tous les moyens tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie, si l'on est arrivé dans la mesure du possible à rendre commun, d'une manière ou d'une autre, même ce qui par nature est personnel, comme les yeux, les oreilles, les mains, de façon qu'on ait l'air de voir, d'entendre, d'agir en commun ; à faire que tous autant que possible louent et blâment d'une seule voix, aient les mêmes sujets de joie ou d'affliction ; enfin à établir toutes ces lois qui font l'unité de la cité aussi grande qu'elle se peut, nul ne fixera, pour leur donner la palme de l'excellence, aucune autre règle plus juste ni meilleure. » Telle serait la cité « où les habitants vivent dans la joie ».

Le texte que nous citons pose le problème du communisme, en ceci qu'il le désigne comme l'idéal numérique, l'idéal de l'un. Tout le système coercitif s'engendre de l'imitation, là où l'idéal n'est pas atteint, de cette puissance de l'un à un degré inférieur, sans pour autant que le multiple pur ne triomphe. Il me semble que la criminalisation des vices suppose le communisme comme idéal unificatif, puisque le crime originel consiste toujours à troubler la puissance du *nombre*, de l'Idée-nombre. Par exemple : faute d'atteindre à la communauté intégrale, on déterminera l'existence exacte de 5 040 foyers, ni plus ni moins. Le nombre préside au partage, au *nomos* entendu comme répartition multiple de l'unité originaire du peuple. La mathématique de l'idée est le mathème de la vie vertueuse, comme le contrôle de l'un sur le multiple, tandis que le crime est crime contre l'Idée, contre le nombre qu'elle fait vivre ; le crime est foncièrement la transgression de l'un par le déploiement inconsidéré du mauvais infini, de la dyade, ou puissance du deux, où s'engendre indéfiniment la suite inconsidérée des nombres. Le communisme est l'idéal du bon infini, de l'un déployant sa puissance de limite, tandis que le crime, à l'autre extrémité, est toujours

la corruption, par l'indéfini mauvaise, de ce que le nombre, soumis à la limite, autorise de bon infini. La limite, l'un est meilleur que l'illimité, parce que la limite, contrairement à ce que l'opinion veut croire, détermine un infini réel, une puissance active et harmonieuse. Au contraire l'indéfini, l'illimité, laissé sans norme, privé de *nomos*, est la mauvaise liberté qui rapidement se perd, sans puissance autre que de désordre, incapable de *fondation* et d'expression.

C'est pourquoi le nombre-limite doit en toute chose exercer son pouvoir sur les effets de la dyade indéfinie : il faut surveiller, par exemple, avec la plus extrême minutie, la taille des ustensiles de ménage. « On estimera, en principe, universellement utiles les subdivisions et la complexité des nombres. »

La société numérique est vouée à une surveillance menue et constante. Elle commence avec la procréation des enfants, que l'on ne doit pas faire quand « les corps sont dissous par l'ivresse ». La loi réprime les trois appétits fonciers, le manger, le boire, le désir sexuel. Le troisième « embrase absolument les hommes jusqu'à les rendre fous », il symbolise au plus haut point la puissance de l'illimité. La crainte, la loi, le discours de vérité doivent rétablir alors la puissance de l'un-limite.

La surveillance est l'idéal de la loi, sa limite, son maximum. La loi ne peut tout surveiller. D'où l'importance des instructions morales et des conseils. La vie individuelle se disperse, en effet, « en une multiplicité de menus actes qui se font hors du regard public ». Chacun varie, est « prompt à s'écarter des normes ». Le danger, le crime majeur menaçant la cité, c'est « une diversité où rien ne se ressemble ». L'idéal serait de connaître « les transgressions légères et fréquentes » que la loi ne peut ni ne doit pénaliser.

Pour surveiller ainsi la menace permanente du bouleversement (*metabolè*), on évitera, par exemple, l'innovation dans les jeux des enfants, la poésie, la musique, les chants et les danses. La surveillance sera une prévention. Or comment mieux prévenir la transgression qu'en construisant les formes de vie, à la façon dont le constructeur de navires « en cloue au sol la carène » ? Comme lui, il faut établir la carène des formes de vie.

Ce carénage de l'existence suppose ce que nous avons déjà relevé : les hommes, par eux-mêmes, n'ont guère d'importance. La politique platonicienne n'est pas humaniste, c'est le moins qu'on puisse en dire. L'homme n'est pas son affaire, mais les âmes. Si la politique a quelque sens, c'est qu'elle a prise sur les âmes, afin de les conduire à leur vraie patrie, à imiter, dans les conduites humaines, la félicité et l'ordre des dieux. Le communisme comme son imitation dans la cité de second rang ont pour idéal nécessaire la divinisation de l'homme. Telle est la thèse centrale. L'homme est fait pour être dépassé. Pour se dépasser soi-même dans une cure de l'âme qui la conduise au degré d'être supérieur – nous dirions angélique, « démonique » – où elle mérite légalement d'exister. Sans cet idéal de divinisation de l'âme, le communisme, ou puissance de l'un, n'aurait aucun sens, et pas davantage l'exercice exact de la surveillance numérolgique de la cité. La cité vertueuse et avec elle le culte des quatre vertus n'ont de sens que sur le fond d'un surhumain qui est l'âme même de la révolte de l'âme, face au sensible et à l'illimité, au mauvais infini de l'existence d'esclave.

C'est pourquoi la politique ne s'occupe des affaires humaines qu'à regret, et dans un vif sentiment de lassitude : « Assurément les affaires humaines ne valent pas qu'on les prenne au grand sérieux ; cependant nous sommes forcés de les prendre au sérieux, et c'est là notre infortune. » L'idéal de la politique vertueuse serait, au fond, la ruine de la conception politique du monde, au profit d'un regard porté sur les dieux. Puisque les hommes ne sont que les marionnettes des dieux, régis sans le savoir par le jeu des Idées-nombres, « encore qu'il leur échoie, d'ici de là, quelques parcelles de vérité », faisons, du moins, que tout homme, toute femme, se conforme à ce rôle « en jouant les plus beaux jeux qui soient ». Pour cela ayons le regard fixé sur le Dieu, sur le Bien-un, et pardonnons à notre lassitude, consentons à ce que la race humaine ne soit pas tout à fait sans valeur. Le communisme et ses dérivés exigent « des hommes d'une autre étoffe », pour reprendre le mot de Staline.

La surveillance n'en sera que plus exigeante : chaque homme doit justifier l'emploi de son temps « sans interruption, depuis environ l'aurore jusqu'à l'aurore et au lever de

soleil suivants ». Le sommeil prolongé est critiquable. Il faut être toujours le premier éveillé, le premier debout. « Les chefs qui veillent la nuit dans les cités sont redoutables aux méchants quels qu'ils soient, ennemis ou citoyens. » Ainsi s'établira la puissance du *même* entre des citoyens « se ressemblant autant que possible ».

La politique de la vertu est le destin, la tragédie authentique. Puisque la constitution de la cité « n'a d'autre raison que d'imiter la vie la plus belle et la plus excellente », « c'est là vraiment, selon nous, la tragédie la plus authentique ». Le politique est le rival de l'auteur tragique, et il lui est, à sa façon, supérieur. Il entrelace au tissu des lois le texte des vertus.

On se doute bien de ce que les pratiques de l'amour seront l'objet d'une surveillance toute spéciale. La condamnation célèbre de l'homosexualité est exigée par la nature même de la vertu. Celle-ci exige que l'homme ne soit pas plus intempérant que les animaux. Il ne faut pas introduire la confusion dans la différence sexuelle en voyant paraître des femmes hommes et des hommes femmes.

Les raisons de proscrire l'homosexualité reflètent une conception des sexes où il convient de préserver l'identité virile de l'âme : celui qui se laisse séduire n'a plus ce caractère viril qui fait sa dignité, tandis que le séducteur a manqué à la tempérance. Comme Michel Foucault l'a relevé, c'est la passivité de celui qui se féminise qui est en cause : « de celui qui cède aux plaisirs et ne peut leur résister, tout le monde blâmera la mollesse et, chez celui qui cherche à imiter la femme, réprouvera, n'est-ce pas, l'image trop ressemblante qu'il en devient. » Passivité, donc, mais surtout mauvaise imitation d'un sexe par l'autre, puissance du dissimulable. Pour conjurer ces mauvais désirs, la loi soutient les vertus de l'amour chaste, qui s'adresse à l'âme, qui désire l'âme et non l'assouvissement de l'appétit sur le corps. L'amour qui veut que l'on vive « éternellement chaste avec son ami chaste » témoigne du respect des vertus, il s'en fait l'instrument d'éclosion. La loi veut surtout que l'acte sexuel soit, le plus possible, maintenu dans les limites de la vie animale. Il est ainsi très remarquable que la pureté vertueuse de l'âme corresponde, non à un exercice artificiel et en puis-

sance pervers de la sexualité, mais à ce simple « labour » fécondant, qu'à de rares périodes pratiquent les bêtes. Il faut obéir à la nature dans l'accouplement destiné à la procréation, ne pas toucher au sexe mâle, ne pas « jeter la semence parmi les rocs et les cailloux », s'abstenir avec les femmes des rapports inutiles à la fécondation. La loi se donne pour fin de détourner les hommes de « la rage érotique ».

En remportant ainsi une victoire sur les plaisirs, les hommes imitent les bêtes, qui vivent dans la continence jusqu'à l'âge d'engendrer, puis connaissent des rapports mesurés. Mieux dit, les hommes doivent être plus vertueux encore que ces bêtes qu'ils ont prises pour modèle de tempérance. L'animal n'est plus ici symbole de bestialité, mais de juste et fidèle rapport entre les sexes : la nature corrige et tient à l'écart les fantaisies du désir, telles que l'homme seul les pratique. L'animal comme métaphore du devenir angélique.

Le désir artificiel est un crime. Quels sont les crimes majeurs ? Ceux qui expriment l'essence du crime originaire d'où s'engendrent tous les vices. Il est frappant d'observer que les crimes classiques, le meurtre, le vol, viennent en second rang après deux crimes où l'essence même du crime se vérifie mieux : le sacrilège et le crime contre la constitution de la cité. Le sacrilège est un crime majeur en ce qu'il attente aux cultes rendus aux dieux. Or le respect des dieux traditionnels exprime, dans l'ordre civil, le respect des divinités astrales, telles que la théologie de Platon les situe, dans un rapport numérolgique à l'Âme du monde. Les raisons politiques de respecter les dieux conviennent avec les raisons métaphysiques, car si l'ordre divin de l'Âme n'est pas reconnu, c'est l'ordre entier des vertus qui s'effondre. C'est pourquoi le moindre des maux, pour l'homme libre sacrilège, est la mort. Quant au crime contre la constitution, il consiste en ces pratiques par lesquelles un citoyen « asservit les lois en les soumettant à l'autorité des hommes ». C'est le crime d'engendrer la guerre civile : crime fondamental. Le *nomos* forclôt la guerre intérieure et la cité vertueuse est une cité où il est impensable que se poursuive la guerre de chacun contre chacun, ou d'un clan contre un autre clan.

Aux crimes répondent les peines. Le système des puni-

tions comprend la peine de mort, la prison, le fouet, « certaines postures humiliantes » imposées lors d'expositions forcées, enfin les amendes.

Il reste que le geste platonicien, par excellence, consiste en ceci : transformer en objet de punition légale un manquement à la vertu, criminaliser la faute, l'injustice. Or, nous l'avons dit, le méchant n'est tel qu'involontairement. Comment criminaliser une âme qui, par essence, ne fait point le mal en sachant qu'elle le fait ? Il pourrait sembler que, si le mal est involontaire, il est, en conséquence, non criminel, et que la loi est mal faite pour le punir, puisqu'on ne punit que ce qui est volontaire. Il convient donc de rétablir le statut de l'*intention* là où, semblait-il, il ne pouvait avoir de lieu.

Il faudra, avant de légiférer, montrer qu'une dualité d'espèces existe, séparant l'injustice volontaire et l'injustice involontaire. Distinction de niveau. Tout méchant l'est involontairement. Mais, en un second temps, il est des méchants qui, sans savoir ce qu'ils font, décident volontairement, il en est d'autres qui n'ont pas voulu ce qu'ils ont commis. En outre, le crime n'est pas le tort. Platon insiste sur ce point : le droit ne frappe pas les torts commis, infligés à autrui, car tout tort n'est pas une injustice, de même que tout acte profitable à autrui n'est pas nécessairement juste. Le droit platonicien déplace le regard qui juge, depuis l'espace du tort jusqu'à celui de la justice et de l'injustice. C'est la vertu de justice qui sert d'élément discriminatoire entre les intentions : « Ce n'est pas, en effet, mes amis, le simple fait de donner quelque chose à quelqu'un, ou, au contraire, de le lui enlever, que nous devons qualifier brutalement de justice ou d'injustice ; mais au contraire, le caractère ou l'intention de justice qu'on met dans cet acte d'avantager ou d'endommager quelqu'un, voilà ce que doit considérer le législateur. » La criminalisation du vice suppose que le crime, avant d'être un dommage, soit manquement à la vertu. Le système des vertus détermine ce qu'est le crime, plus et avant que le dommage ne soit attesté. Le lieu du crime est l'âme.

C'est pourquoi nous revenons sans cesse à la dimension curative de la loi. Dans le crime volontaire, elle guérit le mal

involontaire que l'âme a subi, tandis que le crime involontaire, paradoxalement, ne révèle point le manquement involontaire à la vertu qui exigerait une semblable cure. La loi enseigne. Elle conduit, non pas simplement au châtement, mais à la réforme de l'habitude. On n'osera plus commettre l'injustice, ou l'on osera moins souvent. La pénalité fait chérir le juste. Quant à celui que le législateur trouve incurable, « il sait que de telles gens n'ont plus, pour eux-mêmes, rien à gagner à vivre ». La vie est ce qu'il est bon, pour son âme, de conserver, d'amender, ou de perdre, selon la gravité de l'injustice. La norme légale est suspendue à un *nomos* divin, qui est celui des âmes, parce qu'il est celui de l'Âme. Il n'y a ni droit naturel, ni droit positif, mais un droit régi par l'esthétique de l'existence, qui veut de belles âmes.

C'est que l'injustice a pour cause les dysfonctionnements des trois parties de l'âme, que sont la colère, le plaisir et l'ignorance, domination tyrannique qu'il faut briser. Quand involontairement, l'âme subit ces modes de l'injustice, elle en vient à vouloir volontairement l'injuste : ainsi est-il une gradation qui va du volontaire à l'involontaire, du meurtre par colère, au meurtre par colère non prémédité.

La cure satisfait la vengeance divine à l'égard des pires crimes, quand la peine est celle du talion. Le talion est la forme suprême de la purification : « Celui qui aura tué son père devra souffrir à son tour d'être victime du même attentat de la part de ses enfants dans un temps fixé ; s'il a tué sa mère, il devra forcément assumer le sexe féminin et, devenu femme, perdre la vie sous les coups de ses enfants dans les temps à venir. »

Si les hommes doivent établir des lois, c'est pour échapper à la bestialité du règne naturel. Ici l'animal est paradigme de l'état de nature qui est l'état tyrannique par excellence. La thèse de Platon est que le plus grand nombre est menacé de succomber à une « nature mortelle » qui « le poussera toujours à l'ambition et à l'égoïsme ». Certes, si un homme pouvait spontanément se laisser guider par l'Intelligence divine, il n'y aurait, pour lui, aucun besoin des lois. Mais un tel don « ne se réalise nulle part ni de nulle façon, que petitement ». C'est pourquoi l'axiome est celui-ci : la vraie piété est le fondement de l'obéissance aux

lois. La vertu s'effondre où la piété disparaît. Le crime naît d'une conviction impie à l'égard des dieux : l'on croit qu'ils n'existent pas, ou qu'ils n'ont aucun souci des humains, ou « qu'ils se laissent retourner par des prières et des sacrifices ». C'est pourquoi il faut combattre la conviction sophistique de voir naître les choses de la nature, de l'art ou du hasard. Il faut au contraire implanter la certitude que sans l'intervention de l'Intelligence, du *noûs*, il n'y aurait rien de réel. Tout le système des crimes et des vertus est lié par son origine dans l'Intelligence. La vérité est le point de capiton de la politique, la volonté de vérité dissipe les illusions naturalistes et discipline l'art politique.

Sans la théologie astrale et la doctrine de l'Âme du monde, le système entier des vertus, tout comme la thèse du crime contre soi-même, s'effondreraient. Platon nous convoque en ce point où nous devons décider si nous acceptons encore de soumettre notre moralité à un ordre noétique et divin, ou au contraire si nous avons perdu les figures de l'unité idéale qui donnaient à l'âme humaine sa configuration immortelle, norme sans laquelle il me semble impossible de conserver l'architecture des crimes et de leurs châtements. Le ciel étoilé est au-dessus de nous : jusqu'au jour où Kant plaça la norme, ou forme pure de la loi, « au-dedans de nous », c'est à l'illumination émanant des dieux astraux que nous devons la plus belle certitude de nos âmes. Le *nomos* de l'Âme du monde gouvernait les âmes humaines, les guidant vers des pôles de mesure, d'identité, d'unité, de similitude et d'harmonie. Est-ce dire que l'idéal du surhumain, au nom duquel est criminalisé le manquement de l'âme au devoir d'être toujours au-dessus d'elle-même, requiert le ciel étoilé ? ou faut-il penser que d'autres normes ont substitué un *nomos* laïcisé au *nomos* de la théologie astrale, sans pourtant en modifier la profonde structure : le communisme, singulièrement, dont Platon a fixé, me semblait-il, l'essence, s'est-il trouvé toujours tributaire d'une variante du ciel étoilé ? Le communisme fut-il une des figures ultimes du *nomos* ?

Pour vaincre l'impiété, cet adversaire de la vie philosophique, il convient, selon Platon, de soutenir la théologie traditionnelle par une doctrine des divinités qui les situe

dans une conception dont les principes furent élaborés dans le *Timée*, celle du rôle démiurgique de l'Âme du monde. Les *Lois* en donnent une version ramassée. L'*initium* de la démonstration est celui-ci : l'âme est antérieure à tous les corps, elle est la cause éminente de tous leurs changements, de toutes leurs transformations. Telle est la thèse qu'il faut démontrer si l'on veut que le *nomos* soit l'ordre noétique et divin. Pour prouver l'antériorité de l'âme, Platon se livre à une minutieuse analyse du mouvement, qui conduit à en distinguer jusqu'à dix sortes. Le dixième type de mouvement est « le mouvement qui meut soi-même et autrui, mouvement qui s'adapte à toutes actions et toutes passions et dont on peut dire vraiment qu'il est la source de tout changement et de tout mouvement dans l'univers ». Ce mouvement est donc supérieur à tous les autres. En effet, si nous partions d'un état universel d'immobilité, le mouvement qui se meut lui-même serait le premier à naître. Par là, nous démontrerons que « l'âme est le plus ancien de tous les êtres », en ce qu'elle est seule à connaître un mouvement qui se meut soi-même, elle est le principe de la génération et du mouvement.

L'âme universelle ou Âme du monde sera, par conséquent, la cause du bien et du mal. Platon fait dire à l'Athénien que, des âmes, « en tout cas nous n'en mettrons pas moins de deux : celle qui ne peut faire que du bien et celle qui est capable de faire le contraire ». S'agit-il d'introduire une forme quelconque de dualisme au sein de la doctrine de l'Âme du monde ? Il me semble qu'il s'agit plutôt de s'appuyer sur l'éventuelle hypothèse d'une dualité des âmes, pour faire, en contraste, ressortir que seule l'âme rationnelle, intelligible, qui fait le bien, peut être assignée à la marche du Cosmos, et fonder, par conséquent le *Nomos*. En effet, si nous constatons que la « marche entière et l'universelle translation du ciel » est l'homologue du « mouvement, de la translation et des raisonnements de l'Intelligence », il s'en conclura que le ciel et l'ordre intelligible sont semblables et que l'Âme communique au ciel étoilé le *nomos* intelligible dont il sera l'image vivante. L'Intelligence et le mouvement circulaire uniforme des planètes sont semblables. S'il était une âme mauvaise, elle ne pourrait être la cause de la révo-

lution cosmique. L'on doit donc congédier l'hypothèse dualiste des âmes.

Il s'en déduira ceci que le *nomos* exprime la providence des dieux, lesquels meuvent les astres selon les lois de l'Âme universelle. Leur providence s'exprime dans les plus petites choses, et ces dieux sont les modèles, ou centres générateurs, des vertus : tempérance, sagesse, justice, courage. Selon une telle théodicée, rien ne se fait pour l'homme singulier, mais c'est au contraire la singularité qui se donne et se doit à l'univers. Chaque partie est en vue du tout et non le tout en vue de la partie. C'est dire l'enjeu du combat de la vertu contre le vice : être vertueux, c'est tenir sa place dans l'ordre du monde que le Roi du monde a instauré providentiellement, en vue de la défaite du désordre et du vice. Combat cosmique et combat psychique, l'affrontement de la vertu et du vice suppose la menace récurrente de l'âme mauvaise, congédiée de l'ordre instauré par l'Âme du monde. C'est pourquoi l'impureté et le vice sont criminels. C'est ici la raison d'être du crime originel, l'attentat contre la disposition providentielle, contre le *nomos* divin. Dans cette conception philosophique du monde, le crime n'est jamais crime contre l'humanité, mais contre la divinité des dieux et contre la divinisation de l'âme humaine.

Le crime est crime contre l'âme. Pour cela, il est nécessaire que la finalité de l'existence soit bien la divinisation. Lorsque l'âme se mêle avec la vertu divine, elle « s'imprègne notablement du divin », « elle subit alors un déplacement remarquable, transportée qu'elle est par une route sainte vers un lieu nouveau et meilleur ». Cet arrachement de l'âme est la récompense de sa victoire sur le crime, en une bataille immortelle des biens et des maux, où elle a pour alliés les dieux et les démons : nous sommes « le troupeau de ces dieux et de ces démons ».

Le système pénal reçoit, en sa structure, les effets de ce combat. Platon distingue trois types d'emprisonnement. La plupart des délinquants séjourneront dans une prison sise sur la place publique, prison modérée de premier type. Les impies, quant à eux, criminels plus gravement atteints, seront purifiés dans la prison du deuxième type, située au lieu où se rassemble le conseil nocturne, maison de correc-

tion. Quant aux impies les plus impardonnables, ils vivront une vie pire que la mort, une mort lente, dans la prison de troisième type, lieu de déportation au centre du pays, à l'endroit le plus désert, le plus sauvage. Là, des esclaves leur donneront de quoi survivre, dans une solitude perpétuelle, avant que, morts, leurs corps soient jetés hors des limites de la cité, sans sépulture. Ceux qui sont encore susceptibles d'amendement, dans la deuxième des prisons, ne seront visités que par les membres du conseil nocturne « qui viendront les voir pour les admonester et sauver leur âme ». Après un emprisonnement d'au moins cinq années, ils seront rendus à la vie, mais s'ils récidivent ils seront passibles de la peine de mort.

Le conseil nocturne est composé des dix plus vieux d'entre les gardiens des lois, auxquels s'ajoutent des citoyens d'entre les plus distingués, entendons les plus vertueux, et de jeunes gens de moins de trente ans, dûment sélectionnés. Le conseil se réunit à la pointe du jour, « heure à laquelle chacun aura plus facilement loisir de toute occupation personnelle ou commune ». Le conseil nocturne est la vivante image du *nomos* astral. Il est analogue à l'Intelligence résidant en l'âme, à la vue et à l'ouïe résidant dans la tête. Le conseil est un organe de la pensée, en tant que la pensée est celle-là même de l'Intelligence. Il possède et incarne la vertu totale.

Platon a distingué de multiples magistratures. Il a montré que les magistrats avaient eux-mêmes besoin d'être contrôlés et le conseil nocturne est l'organisme de vigilance suprême. C'est grâce à lui que toutes les lois peuvent maintenir leur unique visée, la vertu. L'unité de l'Intelligence, la puissance de l'un se manifestent dans l'unification des quatre espèces de la vertu. Il est décisif que ces quatre vertus ne soient plurielles qu'à la condition que leur pluralité exprime l'unicité du nom de la vertu. La vertu est *sujet*, centre générateur unique, comme l'est l'Idée-nombre. On ne dira pas que tel homme est vertueux au sens où il serait affecté du prédicat de telle vertu, mais qu'il participe au foyer générateur de la vertu, qu'il en *procède*. Il est sujet à la vertu, en tant que la vertu est son sujet réel. La nécessité des gardiens s'en impose : car les gardiens veillent à ce que cha-

cun soit désormais l'émanation de l'idée vertueuse, soit le cas échéant redressé et puni, jusqu'à manifester l'Idée qui est le vrai centre générateur de son âme. Pas de divinisation sans ce contrôle permanent, qui suppose des yeux pour tout voir (les jeunes gens du conseil nocturne) et une Intelligence pour normer (les anciens). Du haut de l'arbre de la cité, les jeunes gardiens « embrassent circulairement la cité tout entière », panoptique de l'âme. Quant aux vieillards, semblables à l'Intelligence, ils tirent les conséquences de cette surveillance universelle.

Le gardien le plus parfait est le plus parfait dialecticien, celui qui est non seulement apte à envisager le multiple, mais qui « pousse jusqu'à la connaissance de l'un », qui porte son regard « sur l'unité de l'idée ». Le conseil nocturne contraint ainsi les gardiens, les magistrats à voir l'un des vertus, l'unité qui engendre les quatre vertus.

Ainsi est-il inévitable, dans le modèle de la théologie astrale, que l'intelligente tyrannie du conseil nocturne s'exerce sur tous, comme si le crime ne pouvait être conjuré que par ce coup de force permanent que le *nomos* exécute sur la pluralité changeante des âmes singulières. Faut-il penser, alors, que nulle cité vertueuse n'est pensable qu'au prix de cette autorité, royauté philosophique, où le nom de la vertu est le nom même de l'un, quand celui-ci se dépose dans l'être cosmique ? Et si le sujet du *nomos* vient à disparaître, que retient l'homme de sa propre divinisation ? Si la politique n'est pas de simple gestion du marché et des contrats, si elle n'est pas qu'un simple ensemble de règles, lui faut-il nécessairement un conseil nocturne ?



Jean-Claude Milner

Le triple du plaisir

La pensée antique s'était formé du plaisir une représentation construite. Un paradigme : étancher sa soif, assouvir sa faim. Un axiome : le plaisir est incorporation. On ne peut saisir ce que cela entraîne qu'en distinguant, de part et d'autre du plaisir, deux autres termes : l'acte sexuel et l'amour. Plaisir, coït, amour constituent ainsi le triple du plaisir. Si le plaisir est incorporation, les termes peuvent-ils se combiner harmonieusement ? Telle est la question des sages. Elle recèle un piège : au régime de l'incorporation, plaisir et coït jamais ne se noueront. Ou : il n'y a pas de plaisir sexuel. La philosophie propose ses solutions. Platon d'un côté : chasteté, prédilection, amours masculines ; Lucrèce de l'autre : multiplication des contacts, indifférence, amours féminines tout autant que masculines. Si opposées qu'elles soient, les deux solutions s'inscrivent dans un même paradigme, fondé sur la même évidence. Voilà précisément ce que les modernes refusent. Nous sommes tous bien convaincus que le plaisir sexuel est possible en droit. C'est là le symptôme d'un bouleversement. Il a des conséquences. Une au moins : nous ne pensons plus le plaisir au registre de l'incorporation, mais au registre de l'usage. Témoignent du changement, la théorie marxiste de la valeur et la théorie freudienne du fétichisme. Ainsi le plaisir devient-il de part en part marchand et la marchandise devient l'alphabet du plaisir. À un tel univers, le charme fait grandement défaut. Aussi la philosophie revient-elle et notamment Platon. Emmailloté le plus souvent dans les langes académiques, réduit à des bâlements plaintifs, il arrive parfois qu'il fasse entendre son discours avec une violence digne de lui. C'est le moment de Sade, de Baudelaire, de Pasolini, de Foucault. Ne trouvera-t-on cependant, pour nous délivrer, que les cygnes d'autrefois pris dans les glaces de notre temps et condamnés au sol dur ? Je ne le crois pas.

96 pages, 69 F.

De 13 Julei, 1793

Maria Anne Charlotta

Cordey au Citoyen

Marat.

il suffit que je sois

bien Malheureux

pour avoir droit

à votre bienveillance