

Chapitre 10

Platon et la justice

Une expérience de définition universelle

« Mais les vrais philosophes, demanda-t-il, qui sont-ils selon toi ? Ceux qui aiment contempler la vérité, répondis-je. »

Platon

Né en 428 ou 429 av. J.-C., et décédé en 348 ou 347 av. J.-C., Platon est un philosophe dont l'œuvre est encore beaucoup lue et étudiée aujourd'hui. Il fut l'élève de Socrate et semble lui dédier son œuvre dans la mesure où tous ses écrits, un peu plus de 30 textes, prennent la forme de dialogues dont Socrate est presque toujours¹ le personnage principal.

On divise généralement l'œuvre de Platon en deux sections. D'abord il y aurait les écrits de jeunesse. Platon, suite à la mort de Socrate, débute son œuvre littéraire et place dans ses dialogues un Socrate qui serait assez fidèle au Socrate historique (le vrai Socrate !). C'est-à-dire que les sujets et les positions de son maître dans ces dialogues platoniciens seraient assez fidèles aux sujets et positions que le véritable Socrate a défendus dans sa vie. Toutefois, la seconde portion des livres de Platon, les écrits de vieillesse, sont quant à eux davantage des prétextes pour transmettre sa pensée et ses idées propres. Par exemple, la théorie des idées, célèbre par l'Allégorie de la caverne, que Socrate explique dans *La République*, serait en réalité une idée développée par Platon. Comme beaucoup d'étudiants, Platon, qui veut, pendant qu'il est jeune, être fidèle à son maître, s'en éloigne en vieillissant. Du moins, il prend une distance critique.

L'œuvre de Platon est immense et il serait difficile de tout commenter ici. C'est pourquoi j'ai plutôt choisi de vous présenter quelques extraits qui illustrent la pensée de l'auteur. D'abord, le thème de la justice sera abordé dans des extraits de *La République* et ensuite, celui de la connaissance dans des extraits issus de *La République* et du *Théétète*.

10.1 La justice dans la République

La République est un écrit tardif de Platon qui date de 315 av. J.-C. pour sa première édition. C'est donc un écrit de vieillesse. Pour ce qui est du contexte dans lequel se déroule le dialogue, Platon l'inscrit dans une grande fête, organisée par Céphale, en l'honneur de la déesse Bendis (d'origine thrace). Socrate, qui, comme tous les Athéniens cette journée-là, avait célébré la déesse au Pirée, s'en revenait, le soir, vers le centre d'Athènes quand il fut rattrapé par Polémarque (fils de Céphale). Céphale est un riche commerçant installé en périphérie d'Athènes. Assez âgé, il a tout de même décidé de poursuivre les célébrations du jour chez lui, à son domaine, dans une grande fête qui devait s'étirer toute la nuit. Il a aussi envoyé son fils Polémarque auprès de Socrate et ses amis, qui s'en retournaient après la fête, pour les inviter aux festivités nocturnes.

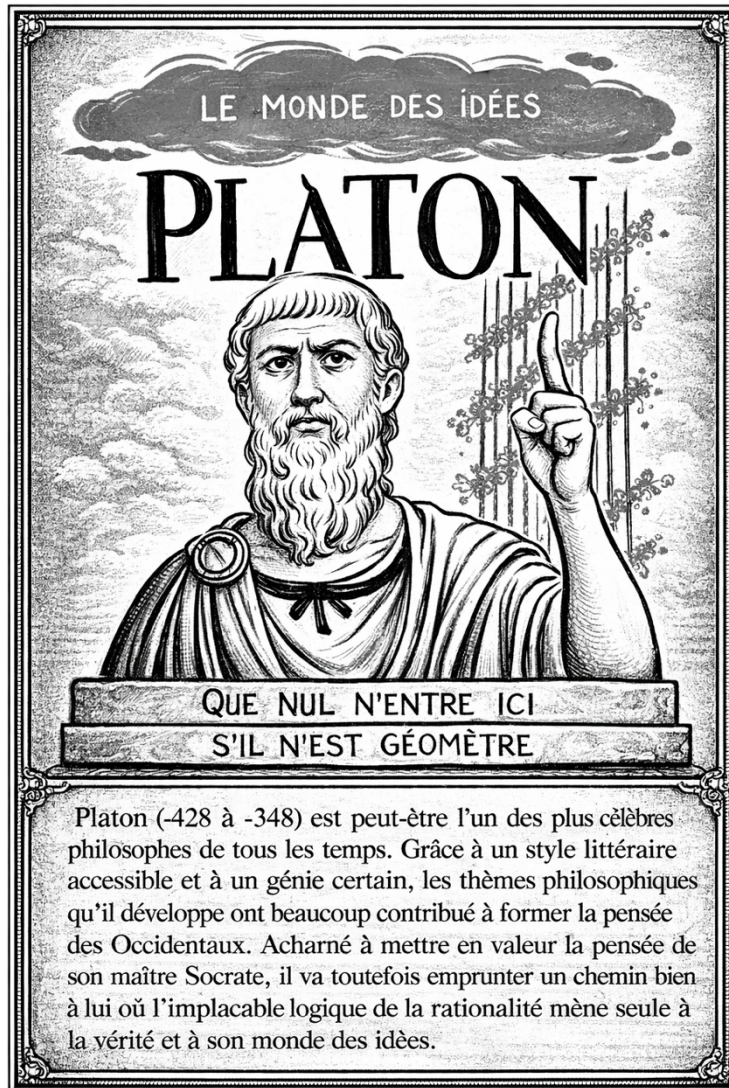
Une fois sur place, Socrate, qui a fini par accepter l'invitation, s'entretient avec Céphale. Platon débute ainsi son dialogue sur la justice. Il tient, avant d'avancer une théorie de la justice, à nous montrer ce que la justice n'est pas. Pour ce faire, il va soumettre à la critique socratique trois théories de la justice. La première, traditionnelle, nous est présentée par Céphale. Mais elle sera facilement réfutée par Socrate. La deuxième, plus sophistiquée, est présentée par le fils de Céphale, Polémarque, et sera plus

¹ Platon aurait écrit, en plus de ses dialogues, des lettres et un livre de définitions. Aussi, certains de ses dialogues sont apocryphes, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible d'établir leur authenticité avec certitude.

difficilement réfutée. La troisième et dernière définition est présentée par Thrasymaque, un sophiste, qui avance une théorie très persuasive, illustrant bien la force de la rhétorique.

« Pour expliquer un brin de paille, il faut démonter tout l'univers. »

Rémy de Gourmont



Ce n'est que dans le chapitre 4 (*livre IV*) que Platon nous donne, à travers la voix de Socrate, une définition de la justice : la justice comme ordre et harmonie.

10.1.1 Chez Céphale

Pour Céphale, la justice passe par une grande *responsabilité*, mais aussi par la *richesse*. Bien entendu, tout le monde ne peut pas être riche. Mais celui qui le sera ne fera pas ce qu'il veut, s'il désire vivre en paix, avec douceur et espérance, sans craindre la mort : l'Hadès² et ses châtements.

« On ne fait pas ce que l'on veut et cependant on est responsable de ce qu'on est. »

Sartre

Commençons par examiner la conception traditionnelle et populaire de la justice (330d à 331d). Céphale, à qui Socrate pose la question « quel avantage t'apporte ta grande richesse, Céphale? », répond ceci : pour l'homme sage, la richesse apporte le réconfort, une fois vieux, de savoir, si on a été *honnête* notre vie durant, que l'on va mourir *sans dette*,

puisqu'on est riche. C'est donc un avantage qui n'est pas donné à tous.

Cette conception de la justice, très populaire, consiste essentiellement à dire que la justice c'est dire la vérité et rendre aux autres ce qu'on leur doit. On pourrait imaginer que le commun des mortels, sans trop réfléchir (!), dira cette opinion tout à fait vraie.

² Dans la mythologie grecque, Hadès est le frère aîné de Zeus et Poséidon. Si l'un gouverne le ciel et l'autre la mer, Hadès lui, gouverne sous la terre : les enfers.

Voici le passage de *La République* où Céphale affirme cela. Dans ce même passage, Socrate réfute cette conception par une technique bien simple : le contre-argument. Essayez de repérer cet argument et de reconstituer le raisonnement de Socrate :

Extrait 8

« (330d) V – [Socrate relate sa conversation avec Céphale] [...] j'ai encore une question à te faire : quel est le plus grand avantage que tu crois avoir retiré de la possession d'une grosse fortune ?

C'est, dit-il, un avantage qu'il me serait sans doute impossible de faire apprécier à beaucoup de gens. Voici en quoi il consiste, Socrate, ajouta-t-il : quand un homme croit sentir les approches de la mort, il lui vient des craintes et des inquiétudes sur des choses qui auparavant le laissaient indifférent, et les récits qu'on fait de l'Hadès et du châtimement dont il faut payer là-bas les injustices commises ici, ces [330e] récits dont il se moquait auparavant, portent maintenant le trouble dans son âme ; il craint qu'ils ne soient véritables ; et lui-même, soit parce qu'il est affaibli par la vieillesse, soit aussi parce qu'il est à présent plus près de l'autre monde, il les considère avec plus d'attention ; en tout cas, son âme se remplit de défiance et de frayeur ; dès lors il repasse et il examine les injustices qu'il a pu commettre. S'il trouve dans sa conduite beaucoup d'iniquités, il se réveille souvent de son sommeil, comme les enfants, il a peur et vit dans une (331 a) affreuse attente ; si au contraire il n'a aucune faute à se reprocher, il a toujours auprès de lui une douce espérance, bienfaisante nourrice de sa vieillesse, comme parle Pindare ; car ce poète a dit bien joliment, Socrate, que lorsqu'un homme a mené une vie juste et sainte, « La douce espérance l'accompagne, lui réchauffe le cœur et nourrit sa vieillesse, l'espérance qui gouverne souverainement l'esprit flottant des mortels. »

Ce sont là des paroles admirables. C'est en pensant à cela que je tiens la possession des richesses infiniment précieuse, (331b) non pas pour le premier venu, mais pour l'homme sensé : ne pas tromper ni mentir, même involontairement, ne rien devoir, ni sacrifice à un dieu, ni argent à un homme, et en conséquence s'en aller sans crainte dans l'autre monde, voilà un avantage auquel la possession des richesses contribue grandement. Elle en a bien d'autres encore ; mais tout bien pesé, je soutiens, Socrate, que c'est bien là, aux yeux de l'homme sensé, le principal bienfait de la richesse. (331c)

Tu parles d'or, Céphale, répliquai-je. Mais cette vertu même, la justice, la définirons-nous simplement comme toi, le fait de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu, et ces deux choses mêmes ne sont-elles pas au contraire tantôt justes, tantôt injustes ? Par exemple, supposons qu'un homme ait reçu d'un ami en son bon sens des armes, et que cet ami devenu fou les redemande : tout le monde conviendra qu'il ne faut pas rendre un tel dépôt, que celui qui le rendrait ne ferait pas acte de justice, non plus que celui qui voudrait dire toute la vérité à un homme en cet état.

(331d) Tu as raison, dit-il.

Ce n'est donc pas définir la justice que de la faire consister à dire la vérité et à rendre ce qu'on a reçu. »³

On retrouve ici la technique socratique : à l'aide d'une question (ironie socratique : « *Donc, Céphale, dirais-tu que la justice c'est dire la vérité et rendre aux autres ce qu'on en a reçu ?* »), on arrive à une réponse, qu'il faut réfuter (dialectique réfutative). Cependant, une fois réfuté, nous avons vu plus haut que l'interlocuteur de Socrate peut tendre vers trois attitudes possibles : être choqué d'être ainsi réfuté, saluer l'intelligence réfutative de Socrate ou, comme Céphale le fait, prendre le chemin de l'indifférence.

³ Platon, *La République*, traduction d'Émile Chambry dans Platon, *Oeuvres complètes*, tome IV, *La République*, Livre I-III, Éd. Les Belles lettres, Paris, 1932.

On lui pardonne, dans la mesure où Céphale est l'hôte de quantité de gens et s'apprête même à faire un sacrifice en l'honneur de la déesse aujourd'hui célébrée. Mais si on repense au fait que la conception de la justice de Céphale représente une position largement répandue, donc populaire, traditionnelle, on pourrait ainsi lire dans cette attitude de Céphale un trait propre au commun des mortels : on s'intéresse en surface à la vérité, mais quand l'occasion se présente de réellement s'y attarder, l'offre est déclinée et l'homme « ordinaire » préfère retourner à ce qui occupe le quotidien (ce qu'il connaît le plus, ce qui amène confort et sécurité : ce que Parménide appelait « *l'habitude aux multiples expériences* »)⁴.

10.1.2 Chez Polémarque

Pour continuer l'examen des définitions possibles de la justice, penchons-nous maintenant sur une conception de la justice plus sophistiquée, issue de la poésie (331e à 336a). Polémarque, le fils de Céphale, reprend alors le débat à partir de la définition de son père, mais en précisant cette définition à partir de l'idée du juste selon le poète Simonide. Ainsi, « *rendre aux autres ce qu'on leur doit* » devient « *rendre à nos amis du bien et à nos ennemis du mal* ». Cette définition paraît toute simple, dite comme ça. À première vue, il paraît en effet juste de faire du bien à nos amis et du mal à ceux qui nous veulent du mal, c'est-à-dire nos ennemis. Mais cette simple question permet de rendre compte des limites de cette conception : vivriez-vous dans une cité où la seule loi est celle de la vengeance ? (Eil pour œil, dent pour dent ?

Pourtant, cette justice des poètes semble encore et toujours être en vigueur, sur la scène internationale, par exemple. Souvenez-vous des lendemains du 11 septembre 2001. Les États-Unis ont unilatéralement déclaré la guerre à leur présumé ennemi. Le gouvernement républicain de George W. Bush a déclaré que le chef de l'Irak, Saddam Hussein, était l'ami d'Oussama ben Laden (auteur présumé des attentats du 11 septembre). Donc, suivant la justice de Simonide, S. Hussein serait l'ennemi des É.-U. Ainsi il serait juste de lui déclarer la guerre. Le gouvernement américain a aussi déclaré que l'Irak possédait des armes de destruction massive—même si nous avons appris plus tard par les renseignements de l'ONU (dirigé par le suédois Hans Blix) qu'aucune arme de destruction massive n'avait été trouvée en Irak et que O. ben Laden n'avait pas de lien avec S. Hussein (CNN, 13 fév. 1999)⁵. Malgré ces *possibles mensonges*⁶, l'argument de base pour déclarer la guerre à l'Irak est tout simplement fondé sur cette théorie de la justice : à mes ennemis je dois du mal... il est donc tout à fait « logique » d'entrer en guerre contre l'ennemi. D'autres pays ont sommé les É.-U. de ne pas déclencher cette guerre tout de suite. Il fallait plutôt, selon eux, respecter le (fragile) droit international. Mais en invoquant l'argument de la même logique que celui de Polémarque, le gouvernement américain croyait son acte légitime.

Même dans une cour d'école, cette justice prévaut. Nous l'avons probablement tous vécu. Un enfant en frappe un autre. On lui demande pourquoi il a fait ça, et il répond : « il m'a frappé le premier ». Cela signifie : « il m'a frappé, donc il est mon ennemi, alors je lui dois du mal. Il est donc normal et légitime que je lui fasse du mal. »

⁴ Ou encore, comme on le verra plus loin chez Platon, dans l'*Allégorie de la caverne*, l'homme « ordinaire » préférera retourner dans sa prison, enchaîné à ses opinions.

⁵ Au contraire, O. ben Laden aurait été soutenu par la CIA, service secret américain, au début des années 80 dans le but de lutter contre l'URSS.

⁶ Pourquoi le gouvernement américain aurait-il orchestré un tel mensonge, s'il en est un ? *Peut-être*, selon certains, pour protéger les intérêts pétroliers américains en Irak. Remplacer S. Hussein par un président irakien ami des É.-U. permettrait à la superpuissance de faciliter ses approvisionnements en pétrole pour longtemps. Il ne faut pas oublier que les É.-U. sont le plus gros consommateur de pétrole au monde. Et beaucoup de liens ont été démontrés entre conservateurs républicains et pétrolières. Mais, pour d'autres, c'est peut-être ici une fausse accusation, une théorie du complot. Le but avoué a toujours été « la guerre préventive », afin d'éviter la menace terroriste en sol américain. Difficile de s'y retrouver ? L'enquête rationnelle doit éviter le piège des intérêts.

« L'état de nature est l'état de rudesse, de violence et d'injustice. Il faut que les hommes sortent de cet état pour constituer une société qui soit État. »

Hegel

La grande force de cette conception de la justice réside dans le fait qu'elle est basée sur les sentiments. En effet, nos émotions commandent souvent une vengeance après une agression. Nous sentons alors notre acte légitimé. J'en veux pour preuve ce triste fait divers, qui s'est produit dans les Basses-Laurentides, au Québec, au milieu des années 2000. Un jeune garçon du primaire prend l'autobus chaque matin pour se rendre à l'école. Son chauffeur l'aurait agressé sexuellement. Un soir, les parents auraient découvert cet événement et, sous le choc, auraient décidé d'attendre le matin avant de prendre des mesures. Selon la loi, il aurait fallu contacter les services de police. Mais le père en a décidé autrement. Au matin, quand l'autobus s'est stationné devant la maison, les parents ont laissé le garçon sortir. Mais à l'ouverture de la porte de l'autobus, le père a couru vers le chauffeur, l'a sorti de l'autobus par la force et lui a infligé une violente « correction », au point où le chauffeur a terminé sa journée hospitalisé. Quand je demande à mes étudiants s'ils croient que le père a bien fait de choisir cette voie, la majorité me dit : « Oui, le chauffeur a eu ce qu'il méritait. Cela vaut mieux (cela est plus juste) qu'une plainte à la police, un long procès et quelques semaines de prison ! ». « *La réaction de population en général n'est pas différente de la réaction du père ou de la mère, ou des proches. Peut-être qu'elle l'est en intensité, mais on est répugné par ce genre de crime, parce que c'est un crime qui ne devrait pas exister* »⁷, pense le criminaliste Jean-Pierre Rancourt. Et quand j'annonce qu'en plus du chauffeur jugé coupable, le père l'a également été, les gens sont choqués. Alors je constate à quel point l'idée de Simonide, ici soutenue par Polémarque, est solide : c'est une justice naturelle, dans la mesure où la vengeance est ici une réponse « normale » commandée par l'instinct ou les sentiments. C'est là la grande force de cette justice des poètes et aussi la raison pour laquelle cette forme de justice est encore aujourd'hui si présente.

Bien entendu, en bon rationaliste, Platon (toujours par la bouche de Socrate) ne peut accepter une telle théorie. Croyant que seule la raison peut apporter la vérité, Platon cherchera plutôt une théorie qui s'accorde avec la rationalité, ou qui peut être justifiée par elle.

Un argument rationnel souvent avancé pour réfuter cette théorie de la justice est celui voulant que personne ne soit un bon juge quand les émotions sont trop présentes. Imaginez que le chauffeur agresseur ait été malade ce jour-là et que son remplaçant, un honnête homme, ait été roué de coups à sa place. Le pauvre homme se demanderait bien ce qui lui vaut une telle agression et le père se sentirait bien idiot d'avoir ainsi attaqué un innocent. L'erreur et le manque de jugement font en sorte qu'en pareille situation, il vaut mieux laisser l'enquête à un service neutre, la police. Et encore, la justice punitive peut mener à de graves injustices. Plusieurs condamnés à mort aux États-Unis ont vu leur jugement renversé en leur faveur, des années *après* leur exécution!

Mais l'argument que je donne ici réfute cette théorie par la technique de l'exception ou du contre-exemple. « *Si le chauffeur avait été remplacé ce matin-là, si...* » C'est la même astuce que Socrate avait trouvée pour réfuter Céphale (« *Si un ami me prête des armes et me les redemande devenu fou...* »). Toutefois, Platon ira réfuter cette théorie de la justice par un chemin beaucoup plus rationnel. Platon attaque *la logique même* de cette justice.

Je vous laisse lire vous-mêmes cette réfutation. Ici, Socrate relate sa discussion avec Polémarque (335b à 336a) :

⁷ <http://ici.radio-canada.ca/actualite/enjeux/reportages/2004/040203/justice-parallele.shtml>

Extrait 9

« (335b) [Socrate :] Est-ce donc le fait du juste, repris-je, de faire du mal à qui que ce soit ? Sans doute, répondit-il, il faut faire du mal aux méchants qui sont nos ennemis.

Mais les chevaux à qui l'on fait du mal deviennent-ils meilleurs ou pires ?

Pires.

Relativement à la vertu des chiens ou à celle des chevaux ?

À celle des chevaux.

Et les chiens à qui l'on fait du mal ne deviennent-ils pas pires, relativement à la vertu des chiens et non à celle des chevaux ?

Il y a nécessité.

(335 c) Mais les hommes, camarade, à qui l'on fait du mal, ne dirons-nous pas de même qu'ils deviennent pires, relativement à la vertu humaine ?

Absolument.

Or la justice n'est-elle pas vertu humaine ?

À cela aussi il y a nécessité.

Donc, mon ami, ceux d'entre les hommes à qui l'on fait du mal deviennent nécessairement pires.

Il le semble.

Mais, par son art, le musicien peut-il rendre ignorant en musique ?

Impossible.

Et, par l'art équestre, l'écuyer rendre impropre à monter à cheval ?

Cela n'est pas.

Par la justice, donc, le juste peut-il rendre quelqu'un injuste ; ou, en un mot, par la vertu les bons peuvent-ils rendre les autres méchants ? (335 d)

Cela ne se peut.

Car ce n'est point le fait de la chaleur, je pense, de refroidir, mais de son contraire.

Oui.

Ni de la sécheresse de mouiller, mais de son contraire.

Sans doute.

Ni de l'homme bon de nuire, mais de son contraire.

Il le semble.

Mais le juste est bon ?

Sans doute.

Par conséquent ce n'est pas le fait du juste de nuire, Polémarque, ni à un ami ni à personne d'autre, mais c'est le fait de son contraire, de l'injuste.

Je crois que tu dis parfaitement la vérité, Socrate, avoua-t-il. (335 e)

Si donc quelqu'un affirme que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos. Car il ne dit pas la vérité : en aucun cas en effet et à personne il ne nous est apparu juste de faire du mal.

J'en conviens, dit-il.

Nous combattons donc, repris-je, en commun, toi et moi, celui qui prêterait une pareille maxime à Simonide, à Bias, à Pittacos ou à quelque autre des hommes sages et divins.

Je suis prêt, s'écria-t-il, à m'associer au combat. »⁸

Voilà comment Socrate réfute ici la thèse de Polémarque. Non pas avec un contre-exemple, cette fois-ci, mais bien en entrant dans la logique même de l'argument : on avance clairement les arguments de la position adverse et on souligne leurs incohérences (*principe de non-contradiction*). Si l'homme qui fait du mal à son ennemi rend ce dernier plus injuste, et si un juste ne peut rendre les autres que plus justes,

⁸ *Ibid*, 335b à 336a.

alors il est logiquement impossible que la justice soit de faire du bien à ses amis *et* du mal à ses ennemis. Polémarque, de bonne foi, admet la faiblesse de sa position et se montre disposé à chercher plus loin une meilleure conception de la justice. Mais avant, il faudra, pour Socrate, réfuter une dernière conception, et pas n'importe laquelle !

10.1.3 Chez Thrasymaque

« Doubter, c'est examiner, c'est démonter et remonter les idées comme des rouages, sans prévention et sans précipitation, contre la puissance de croire qui est formidable en chacun de nous. »

Alain

Si la force de l'argument de Polémarque réside dans le fait qu'il puise dans l'instinct (le désir de vengeance envers ses ennemis), la force de l'argumentation de Thrasymaque réside dans le fait qu'elle s'inspire du vécu, de son observation de la réalité.

On connaît bien peu de choses de Thrasymaque, sinon qu'il était un sophiste. Il serait né en -459 à Chalcédoine, en Bithynie (Asie Mineure). Il aurait enseigné l'art oratoire comme sophiste et aurait pratiqué le métier d'avocat à Athènes. Platon le dépeint comme un être très peu sympathique. Mais il n'en demeure pas moins, dans la *République*, un sophiste redoutable, tant par son attitude que par son argumentaire. Après avoir réfuté Polémarque, toujours à la fête chez Céphale, Socrate doit se défendre devant Thrasymaque qui l'accuse de ne rien dire de pertinent sur la justice, de ne poser que des questions sans jamais tenter d'y répondre et ce, dans le seul but de réfuter les autres, puis de voler le savoir des autres sans jamais en être reconnaissant. Ses attaques montrent bien qu'il ne connaît pas Socrate. Jamais ce dernier n'a prétendu savoir ce qu'est la justice. En pareil cas, il est alors normal de questionner plutôt que de répondre. Néanmoins, Thrasymaque montre une envie de parler et Socrate réussit (non sans quelques difficultés) à lui faire exprimer son idée de la justice.

Socrate relate ici sa conversation avec Thrasymaque :

Extrait 10

« Mais quoi ! dit-il, si je montre qu'il y a, sur la justice, une réponse différente de toutes celles-là et meilleure qu'elles, à quoi te condamnes-tu ?

À quoi d'autre, repris-je, que ce qui convient à l'ignorant ? Or, il lui convient d'être instruit par celui qui sait ; je me condamne donc à cela.

Tu es charmant en effet, dit-il ; mais outre la peine d'apprendre, tu verseras aussi de l'argent. Certainement, quand j'en aurai, répondis-je.

Mais nous en avons, dit Glaucon. S'il ne tient qu'à l'argent, Thrasymaque, parle : nous paierons tous pour Socrate.

(337e) Je vois parfaitement, reprit-il ; pour que Socrate se livre à son occupation habituelle, ne réponde pas lui-même, et, après qu'un autre a répondu, s'empare de l'argument et le réfute !

Comment, dis-je, homme excellent, répondrait-on, d'abord quand on ne sait pas et avoue ne pas savoir, quand ensuite, si l'on a une opinion sur le sujet, on se voit interdit de dire ce qu'on pense par un personnage dont l'autorité n'est point médiocre ? (338a) C'est plutôt à toi de parler puisque tu prétends savoir et avoir quelque chose à dire. N'agis donc pas autrement : fais-moi le plaisir de répondre, et ne mets pas de parcimonie à instruire Glaucon et les autres.

Quand j'eus dit ces mots, Glaucon et les autres le prièrent de ne point agir autrement. Thrasymaque, on le voyait bien, avait envie de parler pour se distinguer, pensant avoir une très belle réponse à faire ; mais il se donnait l'air d'insister pour que je fusse le répondant.

À la fin il céda ; puis : Voilà, s'écria-t-il, la sagesse de (338b) Socrate : se refuser à enseigner, aller s'instruire auprès des autres, et de cela ne leur savoir gré !

Tu dis avec raison, repris-je, que je m'instruis auprès des autres, mais tu prétends à tort que je ne les paie pas de retour. Je paie, en effet, dans la mesure où je le peux. Or je ne peux que louer, car je n'ai point de richesses. Mais de quel cœur je le fais, quand on me semble bien dire, tu l'apprendras aussitôt que tu m'auras répondu ; car je pense que tu parleras bien. (338c) »

[La justice selon le sophiste Thrasymaque, *thèse 1*]

« Écoute donc, dit-il. J'affirme que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort. Eh bien ! Qu'attends-tu pour me louer ? Tu t'y refuseras !

[...]

Nullement, homme excellent, repris-je ; mais exprime-toi plus clairement.

Eh bien ! Ne sais-tu pas que, parmi les cités, les unes sont tyranniques, les autres démocratiques, les autres aristocratiques ?

Comment ne le saurais-je pas ?

Or l'élément le plus fort, dans chaque cité, est le gouvernement ?

Sans doute.

Et chaque gouvernement établit les lois pour son propre avantage : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques et les autres de même ; ces lois établies, ils déclarent juste, pour les gouvernés, leur propre avantage, et punissent celui qui le transgresse comme violateur de la loi et coupable d'injustice. Voici donc, homme excellent, ce que j'affirme : dans toutes (339a) les cités le juste est une même chose : l'avantageux au gouvernement constitué ; or celui-ci est le plus fort, d'où il suit, pour tout homme qui raisonne bien, que partout le juste est une même chose : l'avantageux au plus fort.

Maintenant, repris-je, j'ai compris ce que tu dis ; est-ce vrai ou non ? Je tâcherai de l'étudier. Donc toi aussi, Thrasymaque, tu as répondu que l'avantageux était le juste - après m'avoir défendu de faire cette réponse (339b) ajoutant pourtant : l'avantageux « au plus fort ».

Petite addition, peut-être ? dit-il.

Il n'est pas encore évident qu'elle soit grande ; mais il est évident qu'il faut examiner si tu dis vrai. Je reconnais avec toi que le juste est quelque chose d'avantageux ; mais tu ajoutes à la définition, et tu affirmes que c'est l'avantageux au plus fort ; pour moi, je l'ignore : il faut l'examiner.

Examine, dit-il.

Je le ferai, poursuivis-je. [...] »⁹

Voilà donc l'idée de Thrasymaque : la justice, c'est l'intérêt du plus fort. Examinons un peu cette idée. Si nous prenons le Québec, la France, les É.-U. ou n'importe quelle autre société : qui sont ces « plus forts » ? Thrasymaque nous dit que le plus fort, c'est le gouvernement, puisqu'il fait les lois. Mais pour l'instant, il nous cache le fond de sa pensée. Nous comprendrons bientôt que « le plus fort » doit en réalité être compris comme « les plus forts », soit le gouvernement et ses « amis » ! Parce que le pouvoir n'est pas seulement de faire les lois (tâche du gouvernement) mais aussi de les influencer (tâche des riches et puissants). Les riches et donc puissants individus qui « tournent autour » du gouvernement et tentent toujours d'influencer les lois en leur faveur sont ainsi « les plus forts » dans l'esprit de Thrasymaque. La justice, c'est l'intérêt des plus forts, voire des plus riches et plus puissants individus d'une société qui influencent les lois pour qu'elles leur permettent de rester riches et puissants. Est-ce un droit naturel ? Une loi de la nature universelle ? Les plus forts profitent de leur position pour profiter des plus faibles ? C'est ce que semble dire Thrasymaque. La société serait donc, pour lui, pyramidale. Les gens « ordinaires » en bas et une poignée de « forts » en haut.

Difficile de ne pas céder au charme du réalisme de Thrasymaque. Nous avons bon nombre d'exemples, ici et ailleurs, qui permettent de constater qu'il n'a pas complètement tort. La Commission

⁹ *Ibid*, 337d à 339c.

Charbonneau (Québec, 2012 à 2015) a tristement démontré qu'il existe des jeux de pouvoir où certains entrepreneurs tentent avec succès d'obtenir, de la part des fonctionnaires, des contrats très lucratifs. Des enveloppes brunes contenant de l'argent comptant qui finance de coûteuses campagnes électorales, puis des retours d'ascenseurs en guise de remerciement... Les perdants sont alors les contribuables québécois, qui ont compris avec cette commission qu'une part de leurs précieuses contributions en taxes et impôts est allée enrichir davantage des « injustes », qui ont triché pour obtenir leurs contrats. Les forts agissent dans leur intérêt et la justice, c'est d'obéir aux lois (qui prescrivent l'intérêt du plus fort). Ainsi, *la justice, c'est l'intérêt du plus fort*.

Socrate va donc tenter une première réfutation de cette justice de Thrasymaque. Mais cela donnera lieu à un drôle de débat : la thèse de Thrasymaque, que l'on sent inspirée de la réalité politique observable (réalisme), va se cogner à la thèse inspirée des idées et de leur logique (idéalisme) de Socrate. Au lieu de s'inspirer d'exemples de la réalité, Socrate va tenter de définir l'idée de la justice, un peu comme s'il se disait : « Ce n'est pas parce qu'il y a des profiteurs que la justice, c'est profiter de sa situation ». Il ne faut pas perdre de vue ce décalage dans le débat si l'on veut bien comprendre la grande différence entre leurs thèses respectives.

Examinons cette réfutation de Socrate :

Extrait 11

« [Socrate :] Mais dis-moi : le médecin au sens précis du terme, dont tu parlais tout à l'heure, a-t-il pour objet de gagner de l'argent ou de soigner les malades ?

Et parle-moi du vrai médecin.

Il a pour objet, répondit-il, de soigner les malades.

Et le pilote ? Le vrai pilote, est-il chef des matelots ou matelot ?

Chef des matelots. (341d)

Je ne pense pas qu'on doive tenir compte du fait qu'il navigue sur une nef pour l'appeler matelot ; car ce n'est point parce qu'il navigue qu'on l'appelle pilote, mais à cause de son art et du commandement qu'il exerce sur les matelots.

C'est vrai, avoua-t-il.

Donc, pour le malade et le matelot il existe quelque chose d'avantageux ?

Sans doute.

Et l'art, poursuivis-je, n'a-t-il pas pour but de chercher et de procurer à chacun ce qui lui est avantageux ?

C'est cela, dit-il.

Mais pour chaque art est-il un autre avantage que d'être aussi parfait que possible ?

(341e) Quel est le sens de ta question ?

Celui-ci, dis-je. Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps, ou s'il a besoin d'autre chose, je te répondrais : « Certainement il a besoin d'autre chose. C'est pourquoi l'art médical a été inventé parce que le corps est defectueux et qu'il ne lui suffit pas d'être ce qu'il est. Aussi, pour lui procurer l'avantageux, l'art s'est organisé. » Te semblé-je, dis-je, en ces paroles, avoir raison ou non ? (342a)

Tu as raison, répondit-il.

Mais quoi, la médecine même est-elle defectueuse ? En général un art réclame-t-il une certaine vertu - comme les yeux la vue, ou les oreilles l'ouïe, à cause de quoi ces organes ont besoin d'un art qui examine et leur procure l'avantageux pour voir et pour entendre ? Et dans cet art même y a-t-il quelque défaut ? Chaque art réclame-t-il un autre art qui examine ce qui lui est avantageux, celui-ci à son tour un autre semblable, et ainsi à l'infini ? Ou bien examine-t-il lui-même ce (342b) qui lui est avantageux ? Ou bien n'a-t-il besoin ni de lui-même ni d'un autre pour remédier à son imperfection ? Car aucun art n'a trace de défaut ni d'imperfection, et ne doit chercher d'autre avantage que celui du sujet auquel il s'applique lui-même, lorsque

véritable, étant exempt de mal et pur, aussi longtemps qu'il reste rigoureusement et entièrement conforme à sa nature. Examine en prenant les mots dans ce sens précis dont tu parlais. Est-ce ainsi ou autrement ?

Ce me semble ainsi, dit-il.

(342c) Donc, repris-je, la médecine n'a pas en vue son propre avantage, mais celui du corps.

Oui, reconnut-il.

Ni l'art hippique son propre avantage, mais celui des chevaux ; ni, en général, tout art son propre avantage - car il n'a besoin de rien - mais celui du sujet auquel il s'applique.

Ce me semble ainsi, dit-il.

Mais, Thrasymaque, les arts gouvernent et dominent le sujet sur lequel ils s'exercent.

Il eut bien de la peine à m'accorder ce point.

Donc, aucune science n'a en vue ni ne prescrit l'avantage du plus fort, mais celui du plus faible, du sujet (342d) gouverné par elle.

Il m'accorda aussi ce point à la fin, mais après avoir tenté de le contester ; quand il eut cédé : Ainsi, dis-je, le médecin, dans la mesure où il est médecin, n'a en vue ni n'ordonne son propre avantage, mais celui du malade ? Nous avons en effet reconnu que le médecin, au sens précis du mot, gouverne les corps et n'est point homme d'affaires. Ne l'avons-nous pas reconnu ?

Il en convint.

Et le pilote, au sens précis, gouverne les matelots, mais n'est pas matelot ?

(342e) Nous l'avons reconnu.

Par conséquent, un tel pilote, un tel chef, n'aura point en vue et ne prescrira point son propre avantage, mais celui du matelot, du sujet qu'il gouverne.

Il en convint avec peine.

Ainsi donc, Thrasymaque, poursuivis-je, aucun chef, quelle que soit la nature de son autorité, dans la mesure où il est chef, ne se propose et n'ordonne son propre avantage, mais celui du sujet qu'il gouverne et pour qui il exerce son art ; c'est en vue de ce qui est avantageux et convenable à ce sujet qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait. »¹⁰

Socrate aurait pu donner un contre-exemple pour réfuter Thrasymaque, mais cela aurait été un jeu sans fin. Ainsi, au lieu de s'en remettre à des exemples bien réels pour développer son idée de la justice, comme semble le faire Thrasymaque, Socrate emprunte le chemin « logique » de la rationalité : si les arts sont nés d'un besoin, tout comme l'art de la gouvernance, il est *logique* de croire qu'un vrai gouvernement, qui applique l'art de gouverner, doit le faire dans l'intérêt du peuple, c'est-à-dire le faible par rapport à lui. Ainsi, un gouvernant qui fait des lois dans son propre intérêt n'est pas un vrai gouvernant. De la même façon, un vrai médecin prescrit un remède dans l'intérêt du patient, le plus faible par rapport à lui. Un médecin qui expliquerait son art médical dans son propre intérêt ne serait pas un vrai médecin, mais un escroc.

Devant cette logique implacable, Thrasymaque bout de rage. Car son savoir prend racine dans les faits, dans un certain ordre naturel des choses qu'il constate, et non dans la logique des idées. Il n'arrive alors pas à emprunter ce chemin de la logique des idées de Socrate. Le débat restera toujours le même entre Thrasymaque et Socrate : d'un côté, la pensée inspirée de la réalité concrète, d'un ordre naturel (les plus forts l'emportent sur les faibles) et de l'autre, la pensée rationnelle inspirée par les idées et leur logique, le *réalisme* s'opposant ainsi irrémédiablement à l'*idéisme*. Le sophiste revient donc à la charge et tente de réduire en miettes la réfutation de Socrate. Il va aussi ajouter à sa thèse initiale une deuxième partie.

Extrait 12

« Nous en étions à ce point de la discussion, et il était (343a) clair pour tous que la définition de la justice avait été retournée, lorsque Thrasymaque, au lieu de répondre:

¹⁰ *Ibid.* 341c à 343a.

Dis-moi, Socrate, s'écria-t-il, as-tu une nourrice ?

Quoi ? Répliquai-je, ne vaudrait-il pas mieux répondre que de poser de telles questions ?

C'est que, reprit-il, elle te néglige et ne te mouche pas quand tu en as besoin, puisque tu n'as pas appris d'elle à distinguer moutons et berger.

Pourquoi dis-tu cela ? Demandai-je.

(343b) Parce que tu t'imagines que les bergers et les bouviers se proposent le bien de leurs moutons et de leurs bœufs, et les engraisent et les soignent en vue d'autre chose que le bien de leurs maîtres et le leur propre. Et, de même, tu crois que les chefs des cités, ceux qui sont vraiment chefs, regardent leurs sujets autrement qu'on regarde ses moutons, et qu'ils se proposent un autre but, jour et nuit, que de tirer d'eux un profit personnel. Tu es allé (343c) si loin dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que le juste, en réalité, est un bien étranger, l'avantage du plus fort et de celui qui gouverne, et le préjudice propre de celui qui obéit et qui sert ; que l'injustice est le contraire et qu'elle commande aux simples d'esprit et aux justes ; que les sujets travaillent à l'avantage du plus fort et (343d) font son bonheur en le servant, mais le leur de nulle manière. Voici, ô très simple Socrate, comment il faut l'envisager : l'homme juste est partout inférieur à l'injuste. D'abord dans le commerce, quand ils s'associent l'un à l'autre, tu ne trouveras jamais, à la dissolution de la société, que le juste ait gagné, mais qu'il a perdu ; ensuite, dans les affaires publiques, quand il faut payer des contributions, le juste verse plus que ses égaux, l'injuste moins ; quand, au contraire, il s'agit de recevoir, l'un ne (343e) touche rien, l'autre beaucoup. Et lorsque l'un et l'autre occupent quelque charge, il advient au juste, si même il n'a pas d'autre dommage, de laisser par négligence périliter ses affaires domestiques, et de ne tirer de la chose publique aucun profit, à cause de sa justice. En outre, il encourt la haine de ses parents et de ses connaissances, en refusant de les servir au détriment de la justice ; pour l'injuste, c'est tout le contraire. Car j'entends par (344a) là celui dont je parlais tout à l'heure, celui qui est capable de l'emporter hautement sur les autres ; examine-le donc si tu veux discerner combien, dans le particulier, l'injustice est plus avantageuse que la justice. Mais tu le comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice, celle qui porte au comble du bonheur l'homme qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre, au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie qui, par fraude et par violence, s'empare du bien d'autrui : sacré, profane, particulier, public, et non pas en détail, mais tout d'une fois. Pour chacun de ces délits, l'homme qui se laisse (344b) prendre est puni et couvert des pires flétrissures - on traite, en effet, ces gens qui opèrent en détail de sacrilèges, trafiquants d'esclaves, perceurs de murailles, spoliateurs, voleurs, suivant l'injustice commise. Mais lorsqu'un homme, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux (344c) qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue ; car ils ne craignent pas de commettre l'injustice ceux qui la blâment : ils craignent de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice poussée à un degré suffisant est plus forte, plus libre, plus digne d'un maître que la justice, et, comme je le disais au début, le juste consiste dans l'avantage du plus fort, et l'injuste est à soi-même avantage et profit.

Ayant ainsi parlé, Thrasymaque pensait à s'en aller, après avoir, comme un baigneur, inondé nos oreilles de son impétueux et abondant discours. Mais les assistants ne le lui permirent pas et le forcèrent de rester pour rendre compte de ses paroles. Moi-même l'en priai avec instance et lui dis : O divin Thrasymaque, après nous avoir lancé un pareil discours tu songes à t'en aller, avant d'avoir montré suffisamment ou appris si la chose est telle ou différente ? Penses-tu que ce soit une petite entreprise de définir la règle de vie que chacun de nous (344e) doit suivre pour vivre de la façon la plus profitable ?

Pensé-je, dit Thrasymaque, qu'il en soit autrement ?

Tu en as l'air, repris-je - ou bien tu ne te soucies point de nous et tu n'as cure que nous menions une vie pire ou meilleure, dans l'ignorance de ce que tu prétends savoir. Mais, mon bon, prends la peine de nous instruire (345a) aussi : tu ne feras pas un mauvais placement en nous obligeant,

nombreux comme nous sommes. Car, pour te dire ma pensée, je ne suis pas convaincu, et je ne crois pas que l'injustice soit plus profitable que la justice, même si l'on a liberté de la commettre et si l'on n'est pas empêché de faire ce que l'on veut. Qu'un homme, mon bon, soit injuste et qu'il ait pouvoir de pratiquer l'injustice par fraude ou à force ouverte : je ne suis point pour cela persuadé qu'il en tire plus de profit que de la justice. (345b) Peut-être est-ce aussi le sentiment de quelque autre d'entre nous, et non pas seulement le mien ; persuade-nous donc, homme divin, de manière satisfaisante, que nous avons tort de préférer la justice à l'injustice. Et comment te persuaderai-je si je ne l'ai fait par ce que je viens de dire ? Que ferai-je encore ? Faut-il que je prenne mes arguments et te les enfonce dans la tête ? » ¹¹

Thrasymaque veut donc discréditer la réfutation bien logique de Socrate avec la force d'un exemple très imagé : le berger ne prend pas soin de ses moutons par gentillesse mais par intérêt. Plus il les engraisse, donc plus il prend soin d'eux, plus il en tirera un bon prix. Un vrai gouvernement, selon Thrasymaque, ne pense pas autrement. S'il peut sembler prendre soin du peuple, c'est en réalité de lui-même et de ses amis (les forts) dont il prend soin. Mais la force de son argument est aussi sa faiblesse : dans la mesure où il donne un exemple (appelons-le *l'argument berger/moutons*) pour réfuter Socrate, nous pourrions également lui servir un contre-exemple en guise de réfutation. Nous pourrions en appeler d'une loi ayant clairement été établie dans l'intérêt du peuple, affaiblissant par le fait même *l'argument berger/moutons*. Or, Thrasymaque a pris soin de préciser quelque chose d'important, qui lui servirait sans doute à réfuter aussi ce dernier contre-exemple de bonne loi. En effet, le sophiste ajoute qu'un vrai gouvernant possède la sagesse nécessaire pour comprendre que *l'injustice est supérieure à la justice*. La quatrième prémisse de cette thèse est sans doute la plus forte. Elle spécifie qu'un tyran, allant jusqu'à voler la liberté de son propre peuple, l'aura bien compris : ayant commis la plus grande des injustices, tout lui est alors dû. Il n'est guère simplement le plus fort, mais bien un tout-puissant. Si l'on rattache cette dernière thèse à la première, son idée de la justice peut alors se lire comme suit : elle est l'intérêt des forts, qui sont justement les forts du fait qu'ils ont bien compris que l'injustice est plus avantageuse que la justice.

Thrasymaque a-t-il raison de penser cela ? Il faudrait admettre avec lui que la loi de la nature, qui fonde son idée de la justice, semble implacable. Il y aura toujours des plus forts et des plus faibles. Aussi, il semble être dans la nature des uns de tirer profit des autres. En ce sens, faire entendre raison à Thrasymaque est un peu comme tenter de convaincre le renard affamé de ne pas manger la souris en lui amenant des arguments rationnels basés sur l'égalité ou le respect de la vie de l'autre. L'appétit et la supériorité en force du renard aura tôt fait d'avaler la souris, avec ses arguments rationnels. La loi de la nature semble exclure la possibilité de toute autre loi basée sur la rationalité.

« Danger du langage pour la liberté de l'esprit : chaque mot est un préjugé. »

Nietzsche

Pourtant, Socrate croit dans cette force de la raison à trouver la vérité. Il croit donc en la vérité et continuera d'essayer de la trouver en repérant les incohérences présentes dans les arguments de Thrasymaque. Pour le rationaliste, plus une hypothèse présente des contradictions, plus elle s'éloigne de la vérité. Il reste donc à Socrate à réfuter *l'argument du berger et de ses moutons* et l'ajout que Thrasymaque a fait à sa première thèse. Voyons comment il s'y prend :

Extrait 13

[Socrate réfute l'argument du berger et de ses moutons.]

¹¹ *Ibid.* 343a à 345c.

« Par Zeus ! m'écriai-je, halte-là ! Mais d'abord, tiens-toi dans les positions prises, ou, si tu en changes, fais-le clairement et ne nous trompe pas. Maintenant, tu vois, (345c) Thrasymaque - pour revenir à ce que nous avons dit - qu'après avoir donné la définition du vrai médecin tu n'as pas cru devoir garder rigoureusement celle du vrai berger. Tu penses qu'en tant que berger il engraisse ses moutons non pas en vue de leur plus grand bien, mais, comme un gourmand qui veut donner un festin, en vue de la bonne chère, ou comme un commerçant, (345d) en vue de la vente, et non comme un berger. Mais l'art du berger ne se propose que de pourvoir au plus grand bien du sujet auquel il s'applique - puisqu'il est lui-même suffisamment pourvu des qualités qui assurent son excellence, tant qu'il reste conforme à sa nature d'art pastoral. Par la même raison je croyais tout à l'heure que nous étions forcés de convenir que tout gouvernement, en tant que gouvernement, se propose uniquement le plus grand bien du sujet qu'il gouverne et dont il a charge, qu'il s'agisse d'une cité ou d'un particulier. Mais (345e) toi, penses-tu que les chefs des cités, ceux qui gouvernent vraiment, le fassent de bon gré ?

Si je le pense ? Par Zeus, j'en suis sûr !

Mais quoi ! Thrasymaque, repris-je, les autres charges, n'as-tu pas remarqué que personne ne consent à les exercer pour elles-mêmes, que l'on demande au contraire une rétribution, parce que ce n'est pas à vous que profite leur exercice, mais aux gouvernés ? Puis, réponds à ceci : (346) ne dit-on pas toujours qu'un art se distingue d'un autre en ce qu'il a un pouvoir différent ? Et, bienheureux homme, ne réponds pas contre ton opinion, afin que nous avançons un peu !

Mais c'est en cela, dit-il, qu'il se distingue.

Et chacun ne nous procure-t-il pas un certain bénéfice particulier et non commun à tous, comme la médecine la santé, le pilotage la sécurité dans la navigation, et ainsi des autres ?

Sans doute.

Et l'art du mercenaire le salaire ? Car c'est là son pouvoir propre. Confonds-tu ensemble la médecine et (346b) le pilotage ? Ou, à définir les mots avec rigueur, comme tu l'as proposé, si quelqu'un acquiert la santé en gouvernant un vaisseau, parce qu'il lui est avantageux de naviguer sur mer, appelleras-tu pour cela son art médecine ?

Certes non, répondit-il.

Ni, je pense, l'art du mercenaire, si quelqu'un acquiert la santé en l'exerçant.

Certes non.

Mais quoi ! Appelleras-tu la médecine art du mercenaire parce que le médecin, en guérissant, gagne salaire ?

Non, dit-il. (346c)

N'avons-nous pas reconnu que chaque art procure un bénéfice particulier ?

Soit, concéda-t-il.

Si donc tous les artisans bénéficient en commun d'un certain profit, il est évident qu'ils ajoutent à leur art un élément commun dont ils tirent profit ?

Il le semble, dit-il.

Et nous disons que les artisans gagnent salaire parce qu'ils ajoutent à leur art celui du mercenaire.

Il en convint avec peine.

(346d) Ce n'est donc pas de l'art qu'il exerce que chacun retire ce profit qui consiste à recevoir un salaire ; mais, à l'examiner avec rigueur, la médecine crée la santé, et l'art du mercenaire donne le salaire, l'architecture édifie la maison, et l'art du mercenaire, qui l'accompagne, donne le salaire, et ainsi de tous les autres arts : chacun travaille à l'œuvre qui lui est propre et profite au sujet auquel il s'applique. Mais, si le salaire ne s'y ajoutait pas, est-ce que l'artisan profiterait de son art ?

Il ne le semble pas, dit-il.

(346e) Et cesse-t-il d'être utile quand il travaille gratuitement ?

Non, à mon avis.

Dès lors, Thrasymaque, il est évident qu'aucun art ni aucun commandement ne pourvoit à son propre bénéfice, mais, comme nous le disions il y a un moment, assure et prescrit celui du gouverné, ayant en vue l'avantage du plus faible et non celui du plus fort. C'est pourquoi, mon cher Thrasymaque, je disais tout à l'heure que personne ne consent de bon gré à gouverner et à guérir les maux d'autrui, mais qu'on demande salaire, (347) parce que celui qui veut convenablement exercer son art ne fait et ne prescrit, dans la mesure où il prescrit selon cet art, que le bien du gouverné ; pour ces raisons, il faut donner un salaire à ceux qui consentent à gouverner, soit argent, soit honneur, [soit châtement s'ils refusent] (28). [...] »¹²

Thrasymaque aurait donc commis l'erreur de parler du vrai médecin comme de quelqu'un qui travaille dans l'intérêt du plus faible par rapport à lui, alors qu'il ne retient pas cette même logique pour le berger. Selon l'idée de Socrate, s'il est vrai que tous les arts sont créés dans l'intérêt de ceux qui en ont besoin, il en est de même de l'art du berger. Le vrai berger travaille réellement dans l'intérêt des moutons. Et justement parce qu'il ne travaille pas dans son propre intérêt, il aura parfois besoin de vendre l'un de ses moutons pour gagner des sous. C'est ce que Socrate appelle l'art du mercenaire : l'art de faire de l'argent (ou de négocier un salaire). Ainsi, à tous les arts il faut ajouter cet art du mercenaire. Il faut admettre en toute logique que lorsque le berger vend un mouton au boucher, il n'est pas en train de travailler dans l'intérêt du mouton, donc il n'est plus berger, mais bien mercenaire. Un vrai gouvernant doit donc gouverner dans l'intérêt du peuple (on revient alors à la case première) et faire des lois dans l'intérêt du peuple. Puis, justement parce que ce gouvernant ne travaille pas pour lui, il faudra lui verser un salaire, un peu comme un dédommagement. Dans ce même ordre d'idées, un gouvernant qui travaillerait dans son propre intérêt ne serait pas un vrai gouvernant mais bien un imposteur, voire un escroc ! Encore une fois, Socrate réfute son adversaire par une structure logique d'idées. Il n'en fera pas autrement dans sa réfutation de la dernière partie de la thèse de Thrasymaque, selon laquelle « *l'injustice est supérieure à la justice* » :

Extrait 14

« Mais fais-moi la grâce de répondre encore à ceci : crois-tu qu'une cité, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou toute autre société qui poursuit en commun un but injuste, pourrait mener à bien quelque entreprise si ses membres violaient entre eux les règles de la justice?

Certes non, avoua-t-il.

(351d) Mais s'ils les observaient ? Cela n'irait-il pas mieux ?

Certainement.

En effet, Thrasymaque, l'injustice fait naître entre les hommes des dissensions, des haines et des luttes, tandis que la justice entretient la concorde et l'amitié. N'est-ce pas ? Que cela soit ! dit-il, afin que je n'aie point de différend avec toi.

Tu te conduis fort bien, excellent homme. Mais réponds à cette question : si c'est le propre de l'injustice d'engendrer la haine partout où elle se trouve, apparaissant chez des hommes libres ou des esclaves, ne fera-t-elle pas qu'ils se haïssent, se querellent entre eux, et soient impuissants à rien entreprendre en commun ? (351e) Sans doute.

Mais si elle apparaît en deux hommes ? Ne seront-ils pas divisés, haineux, ennemis l'un de l'autre et des justes ?

Ils le seront, dit-il.

Et si, merveilleux ami, l'injustice apparaît chez un seul homme, perdra-t-elle son pouvoir ou le gardera-t-elle intact ?

Qu'elle le garde intact ! concéda-t-il.

Donc, ne semble-t-elle pas posséder le pouvoir, en quelque sujet qu'elle apparaisse, cité, tribu, armée ou (352) société quelconque, de rendre d'abord ce sujet incapable d'agir en accord avec

¹² *Ibid.* 345c à 347b.

lui-même, à cause des dissensions et des différends qu'elle excite, ensuite de le faire l'ennemi de lui-même, de son contraire et du juste ?

Sans doute.

Et chez un seul homme, j'imagine qu'elle produira ces mêmes effets, qu'il est dans sa nature de produire ; d'abord elle le rendra incapable d'agir, excitant en lui la sédition et la discorde ; ensuite elle en fera l'ennemi de lui-même et celui des justes. N'est-ce pas ?

Oui.

Mais, mon cher, les dieux ne sont-ils pas justes ?

(352b) Soit ! dit-il.

Donc, des dieux aussi l'injuste sera l'ennemi, Thrasymaque, et le juste l'ami.

Régale-toi sans crainte de tes discours : je ne te contredirai pas, afin de ne pas m'attirer le ressentiment de la compagnie. [...] »¹³

Socrate avance ici un argument qui ne saurait être plus simple : même les pires bandits, s'ils veulent parvenir à leurs fins, doivent respecter entre eux les règles établies. Donc même les plus injustes doivent entre eux être justes sans quoi il leur sera impossible d'atteindre leur but commun. Ici Socrate fait appel à un exemple fictif (*même les pires bandits...*) mais qui rejoint selon lui un universel : l'injustice fait naître les dissensions et de la justice naît la concorde.

Toutefois, nous ne savons toujours pas ce qu'est exactement la justice. On sait que c'est d'obéir aux lois et que si les lois sont bien faites, alors la justice sera l'intérêt du peuple. On sait également que la justice fait naître la concorde. Toutefois, Platon ne l'a toujours pas définie mieux que cela. Au *Livre IV* de *La République*, Socrate, toujours sous la plume de Platon, explique enfin ce que serait pour lui la justice.

10.1.4 Chez Platon

Au début du *Livre II*, Socrate s'explique sur le chemin qu'il entend prendre pour arriver à une définition de la justice. Se disant qu'elle doit bien être naturellement dans un homme bon autant que dans une cité bonne, il décide de chercher la justice dans la cité puisque cette dernière est plus grande qu'un simple homme. Autrement dit, si un homme peut être juste, une cité peut également être juste puisqu'elle est constituée d'hommes. Et comme la cité est plus grande qu'un simple homme, il sera plus facile de trouver la justice dans la cité. Pour orienter sa recherche, Socrate explique à Glaucon¹⁴, l'un de ses interlocuteurs, qu'il faudra partir du principe suivant : comme dans un homme juste, un État juste devrait nécessairement posséder les quatre vertus cardinales. Ce que l'on appelle le carré des vertus est, pour les Grecs de l'époque, constitué par les quatre qualités que tout individu devrait posséder pour briller dans sa vie, pour mener une vie bonne. Cet argument est difficile à contester puisqu'il est issu de la culture de l'époque. Pour Platon, cet élément va de soi ! Comme la société est constituée par les hommes, elle devrait donc comme lui pouvoir posséder les quatre vertus les plus importantes selon la culture grecque de l'époque. *La prudence* (bien réfléchir avant d'agir) ; *le courage* (ni trop, ni trop peu) ; *la tempérance* (être constant, tempéré, ce qui exige une maîtrise à l'égard des plaisirs et des désirs) et *la justice* sont ainsi quatre vertus fondamentales à développer et entretenir pour mener une vie bonne. Et comme la société est faite d'hommes, elles sont aussi fondamentales à la constitution d'une bonne société. Nous devrions donc retrouver ces quatre vertus dans l'État idéal que Socrate cherche ici à définir.

¹³ *Ibid.* 351c à 352c.

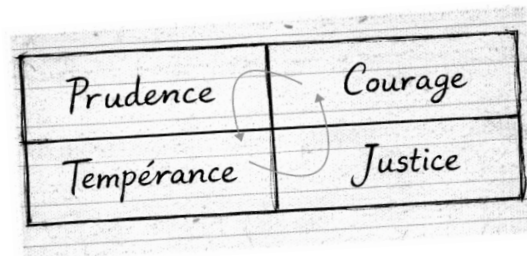
¹⁴ En plus d'être un étudiant de Socrate, Glaucon est le frère de Platon.

« Il y a, selon moi, naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens ».

Platon

Imaginant une société en développement, Socrate tente ici de trouver où sera naturellement la prudence, le courage et la tempérance. Ce qui restera de vertueux sera nécessairement la justice (427e à 428b). Cela est logique... si l'on croit à la nécessité de poser ces quatre vertus, bien entendu ! C'est donc une *expérience de pensée* qui doit nous guider.

Carré des vertus dans la culture grecque antique



Alors, selon Socrate, une société, à sa naissance, voit d'abord apparaître une première classe d'individus : les artisans. C'est, tout comme aujourd'hui pour nous, le fondement de la société. Il faudra des chasseurs, des cultivateurs, de cueilleurs, enfin, des gens pour s'occuper de nourrir les hommes, femmes et enfants. Il faudra aussi des gens pour construire des habitations, des charpentiers, des maçons ; d'autres pour fabriquer des outils, des potiers, des forgerons ; il faudra des médecins, des enseignants, bref, des gens qui appliquent leur expertise (leur art) dans l'intérêt de leur société naissante. Comme cette société est encore toute petite, il ne devrait pas encore y avoir d'injustice. C'est-à-dire que tous les membres de cette petite société devraient facilement voir l'intérêt qu'il y a à travailler dans l'intérêt du groupe. Voilà l'autre procédé qui orientera la pensée de Socrate ici. Comme la société que l'on observe est en développement, il ne devrait pas encore y avoir d'injustice (n'oublions pas que c'est une expérience de pensée !). Plus tard, lorsqu'on y verra les premières injustices, on inversera la définition ; de l'injustice trouvée on découvrira enfin ce qu'est son contraire : la justice.

Continuons et plaçons les vertus là où elles devraient se trouver. C'est donc à cette classe de la population, les artisans, qui représente en réalité la majeure partie de la population, que nous devons associer cette vertu : *la tempérance* (215b à 219a). Socrate et Glaucon définissent la tempérance comme une harmonie entre les gouvernants et les gouvernés.

Le carré des vertus chez l'individu

Pour mieux saisir cette idée, j'ouvre ici une parenthèse importante. Psychologiquement, selon Platon, l'âme de l'homme serait constituée de trois parties.

- La plus noble : *la raison* (qui est capable de mesure et de sagesse)
- L'intermédiaire : *l'honneur* (la volonté personnelle de se développer et de bien paraître : la bravoure, le courage et la colère si nécessaire)
- La dernière : *le désir* (certains diront l'appétit, la passion, l'agressivité. Le désir mène au vice : l'irrationnel)

Les trois forces (trois caractères) coexistant chez l'homme

<i>logistikon</i>	<i>thumos</i>	<i>epithumi</i>
Raison, sagesse, capable d'accéder aux idées	Honneur, volonté personnelle, courage, bravoure...	Désir, appétit, voire irrationalité...
Justice = équilibre entre ces trois forces de l'homme		

Quand la meilleure partie de l'Homme, la raison¹⁵, gouverne la moins bonne partie, l'empire des passions et des plaisirs, le désir, alors l'homme est *tempéré*. Si une harmonie s'installe entre ces trois parties de l'âme, c'est qu'une hiérarchie y est : l'esprit ou la raison devient prudence et gouverne les passions qui sont courage, par l'intermédiaire de la volonté, la tempérance¹⁶. L'harmonie entre les trois, c'est la justice !

Le même ordre des choses s'impose à la Cité. Pour l'État, quand la minorité des sages, prudents, gouverne par des lois justes et une éducation appropriée, alors le reste de la population, souvent attiré par le désir et le vice, sera dominé par la sagesse. La Cité sera donc tempérée si la population (en majorité les artisans) comprend et accepte la supériorité de la sagesse sur les passions. La tempérance est donc le pont entre la sagesse des gouvernants et l'empire des passions. C'est ainsi qu'une première vertu peut être associée à une première partie de la Cité. Les artisans devront être tempérés grâce à une harmonie entre la sagesse des magistrats et le reste de la population. De la même façon, psychologiquement, chez l'individu, la tempérance c'est d'accepter que la partie sage gouverne le reste (les passions, les désirs).

Maintenant que la première classe de notre société naissante est trouvée, Socrate comprend donc qu'une des quatre vertus va nécessairement la constituer : la tempérance. En effet, pour que notre société fonctionne bien, jour après jour, il faut que les artisans, travailleurs de la construction, producteurs laitiers, etc., continuent sans relâche de produire les biens et services essentiels à l'État sans sombrer dans la déchéance des passions. S'ils cédaient à leur désirs et passions, purement et sans rationalité, on comprend bien que la Cité en souffrirait. Mais grâce à l'harmonie entre une gouvernance sage et une population qui la respecte, notre État naissant est *tempéré*.

Continuons l'expérience de pensée que décrit Socrate. Notre État en développement pourrait maintenant attiser la jalousie d'autres cités. Il paraît donc essentiel qu'une autre classe d'individus prenne place : les guerriers. Ces individus qui auront pour tâche de protéger les intérêts de notre État doivent aussi posséder une qualité essentielle très caractéristique de cette classe, *le courage*. Psychologiquement, le courage chez l'individu (comme dans l'État d'ailleurs) vient du *thumos*, l'honneur, poussé par cet *epithumi*, ce « bas-ventre ». Cette force brute devient courage et consiste à sauvegarder sans cesse le jugement sur les choses à craindre et les bonnes choses. Donc le courage de sauvegarder ce que la raison (sagesse) a décrété bon ou mauvais. C'est ici comme avec la tempérance : s'il n'y a que *thumos* et *epithumi*, sans rationalité, alors il n'y a que force brute, « bas-ventre », désir et

¹⁵ Selon Platon, car n'oublions pas qu'il est un rationaliste : la raison seule peut mener à la vérité.

¹⁶ Dans le *Phèdre*, Platon utilise l'image de l'attelage : le cocher est le *noûs*, la raison. Il commande à son premier cheval qui est obéissant, voulant bien faire, il est le *thumos*, le cœur. Finalement ce cheval entraîne un deuxième et dernier cheval, la force brute des désirs, l'*épithumia*, le « bas-ventre ».

courage aveugle. Alors pour qu'il y ait véritable courage, il doit y avoir de la rationalité qui commande. Cela fera la différence entre un courage aveugle (téméraire ou poltron) et un courage « intelligent ».

Dans la Cité, la raison passe par les lois. Le courage c'est donc aussi de défendre les lois, l'éducation, l'ordre dans la Cité. Tous doivent donc posséder le courage, mais les guerriers, particulièrement courageux, pourront défendre cet ordre dans la Cité, dans l'intérêt de tous.

Finalement, après avoir exposé cette deuxième classe d'individus, il en reste une dernière dont il faut maintenant examiner la nécessité. Dans la mesure où notre société en développement s'agrandit de jour en jour, et dans la mesure où il est impossible que chacun la dirige à sa façon (comme ce fut peut-être le cas à ses tout débuts lorsqu'elle était faite d'un petit nombre d'individus), il faut poser une dernière classe qui aura pour mission de diriger l'État : la classe des dirigeants, que Socrate nomme les gardiens. Ceux-ci, qui ont pour mission de maintenir l'État en santé (juste), devront diriger cette société dans le sens de ses intérêts à l'aide d'une qualité bien caractéristique : la prudence (sagesse). Bien réfléchir avant d'agir, voilà ce que les gardiens ont à faire pour créer des politiques et des lois qui amèneront l'État dans la « bonne » direction, dans la direction d'un État juste. Ils devront faire des lois qui maintiennent l'ordre naturel de toute Cité, avec ses trois classes.

Nous avons maintenant placé trois des quatre vertus fondamentales à un bon État. Voici maintenant comment Socrate trouvera la définition de celle qui manque, la justice :

Extrait 15

« Maintenant, mon cher Glaucon, il nous faut faire une battue, comme des chasseurs, prenant bien nos mesures pour empêcher la justice de s'échapper par quelque issue et de disparaître à nos yeux. (432c) Il est clair qu'elle est ici quelque part. Regarde donc attentivement, et si tu l'aperçois le premier, avertis-moi.

Plût aux dieux ! mais non ; ce sera encore beaucoup pour moi si je puis te suivre et apercevoir les choses à mesure que tu me les montreras.

Invoquons les dieux et suis-moi.

Je te suis : conduis-moi.

L'endroit est couvert et d'un pénible accès : il est obscur, et les recherches y sont difficiles : avançons cependant.

(432d) Avançons.

Ah, mon cher Glaucon ! m'écriai-je, après avoir regardé : nous pourrions bien être sur sa trace, et j'espère que nous l'atteindrons.

Heureuse nouvelle ! reprit Glaucon.

En vérité, nous sommes bien peu clairvoyants l'un et l'autre.

Pourquoi donc ?

Depuis longtemps, mon cher, et dès le commencement, ce que nous cherchons était à nos pieds (432e) et nous ne l'apercevions pas ; nous étions aussi dignes de risée que ceux qui cherchent quelquefois ce qu'ils ont entre les mains ; au lieu de regarder à nos pieds, nous portions nos regards bien loin, aussi nous a-t-il échappé.

Comment dis-tu ?

Je dis que voilà longtemps que nous en parlons, sans comprendre nous-mêmes que nous en parlons.

Tu me fais souffrir avec ce long préambule.

(433a) Eh bien, écoute et juge toi-même. Ce que nous avons établi au commencement comme un devoir universel, lorsque nous jetions les fondements de l'État, c'est la justice, ce me semble, ou du moins quelque chose qui lui ressemble : or, nous disions, et nous avons répété

plus d'une fois, s'il t'en souvient, que chaque citoyen ne doit s'adonner qu'à un emploi dans l'État, celui pour lequel il a apporté, en naissant, le plus de disposition.

C'est ce que nous disions.

Mais nous avons entendu dire à une foule de personnes, et nous avons dit souvent nous-mêmes que la justice consiste à s'occuper de ses affaires, (433b) sans se mêler en rien de celles des autres.

Nous l'avons dit.

Ainsi, mon cher ami, la justice pourrait bien consister à s'occuper de ses propres affaires : sais-tu ce qui me porte à le croire ?

Non, dis-le.

Il me semble qu'après la tempérance, le courage et la prudence, ce qui nous reste à examiner dans l'État, c'est le principe même qui produit ces vertus et qui, produites, les conserve, tant qu'il demeure (433c) avec elles. Or, nous avons dit que, ces trois vertus étant découvertes, celle qui resterait à trouver serait la justice.

Il faut bien que ce soit elle.

S'il fallait décider ce qui contribuera le plus à la perfection de l'État, il serait difficile de dire si c'est l'accord des sentiments entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ou, dans les guerriers, le maintien de l'opinion légitime sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas, ou la prudence (433d) et la vigilance dans ceux qui gouvernent, ou si enfin ce qui y contribue davantage est la pratique de cette vertu par laquelle femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernants et gouvernés se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler de celui des autres.

Oui certes, cela serait difficile à décider.

Ainsi, à ce qu'il semble, tu fais concourir à la perfection (433e) de l'État, avec la prudence, la tempérance et le courage, la vertu de ne s'occuper que de sa propre tâche.

Sans contredit.

Or, cette vertu qui concourt avec les autres à la perfection de l'État, n'est-ce pas la justice, à ton avis ?

Oui.

Examinons encore ceci sous un autre point de vue. Les magistrats seront-ils chargés de juger les procès ?

Assurément.

Et dans leurs jugements, à quoi s'attacheront-ils de préférence, si ce n'est à empêcher que personne ne s'empare du bien d'autrui ou ne soit privé du sien ?

À rien autre.

N'est-ce point parce que cela est juste ?

Oui.

C'est donc encore une preuve que la justice maintient à chacun la possession de (434a) ce qui lui appartient et l'exercice de son emploi.

Cela est certain.

Vois si tu es du même avis que moi. Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier du cordonnier, ou le cordonnier celui du charpentier, qu'ils échangent leurs outils ou le salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse deux métiers à la fois, avec tous les changements qui s'ensuivent, crois-tu que ce désordre causât un grand mal à l'État ?

Pas un très grand.

Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, (434b) enorgueilli de ses richesses, de son crédit, de sa force ou de quelque autre avantage semblable, entreprend de s'élever au rang des guerriers, ou le guerrier à celui des magistrats, sans en être digne ; s'ils faisaient échange et des instruments de leurs emplois et des avantages qui y sont attachés, ou si le même homme entreprenait d'exercer à la fois ces divers emplois, alors tu croiras sans doute avec moi qu'un tel changement, une telle confusion de rôles, serait la ruine de l'État.

Infailiblement.

Ainsi donc, réunir ces diverses fonctions ou passer de l'une à l'autre, (434c) c'est ce qui peut arriver de plus funeste à l'État et ce qu'on peut très bien appeler un véritable crime.

Certainement.

Or, le plus grand crime envers l'État ne l'appelleras-tu pas injustice ?

Oui.

Voilà donc ce que c'est que l'injustice. Revenons maintenant : se borner aux fonctions qui nous sont propres, à celles de mercenaire ou de guerrier ou de magistrat, n'est-ce pas le contraire de ce qu'on vient de dire, c'est-à-dire la justice, et ce qui fait que l'État est juste?

(434d) Il me semble qu'il ne peut pas en être autrement. [...] »¹⁷

C'est ainsi que Socrate, enfin, explique ce que serait la justice. Chez le vieux Céphale, avec l'aide de curieux qui raisonnent sur ce sujet depuis des heures (en quatre chapitres !), Socrate affirme que la justice est un ordre (naturel) qui produit une harmonie dans la société. Par exemple, sur un piano, trois notes (do, mi, sol) pourtant différentes vont produire une harmonie (un accord). De la même façon, trois classes pourtant différentes vont produire une harmonie si elles s'attachent à faire ce qu'elles doivent faire. Tant que le menuisier travaille dans l'intérêt des plus faibles par rapport à lui (à son art); tant que tous les artisans font de même, et qu'ils respectent l'ordre juste imposé par les prudents gardiens; tant que les guerriers protègent les intérêts de la Cité et la force de la sagesse (les lois) ; tant que les dirigeants font des lois dans l'intérêt du peuple, avec prudence ; et, surtout, tant que chaque classe reste à sa place, à s'occuper de ses affaires ; tant que les artisans ne s'occupent pas de politique ou tant que les politiciens ne s'occupent pas des affaires des artisans, alors la société sera en santé, harmonieuse, c'est-à-dire juste.

« Un joueur de luth n'a pas plus tôt pris son luth, qu'il voit quelles cordes ne sont pas d'accord, et qu'il les accorde sans peine. Pour vivre sûrement dans le commerce des hommes, le sage doit avoir l'art de faire d'eux ce que le joueur de luth fait de ses cordes : voir ceux qui sont discordants, les accorder et les ramener à l'harmonie. Socrate a eu cet art. »

Épictète, *Entretiens XXXII*

De la même façon que chaque organe dans un corps, tant qu'il travaille dans l'intérêt du corps, produit la santé ; chaque membre de la société, tant qu'il demeure dans sa classe et travaille dans l'intérêt du plus faible par rapport à son art, produit la justice. Ainsi, il faut ajouter cette dernière vertu à toutes les classes. Les artisans devront être tempérés et justes ; les guerriers devront être courageux et justes et les gardiens devront être prudents et justes. Voici donc l'idée, ou l'idéal de justice selon Platon.

Bien entendu, c'est là un idéal et non un état de fait. Platon le sait. Il veut définir la vérité et non décrire sa cité. La difficulté réside dans l'organisation des quatre vertus. On peut déjà constater qu'Athènes ne possède pas encore des dirigeants justes et prudents. Pour Platon, la mise à mort de Socrate en témoigne. Qui pourrait donc diriger la Cité avec sagesse, prudence et justice ? Un philosophe, voyons ! C'est là, dans cette idée du philosophe-roi, que réside l'hypothèse finale : si un roi philosophe pouvait diriger la Cité, il saurait ce qu'est la justice. Il pourrait ainsi unir, à l'aide de lois justes, les quatre vertus. Il pourrait diriger avec prudence les citoyens grâce à des lois imprégnées de sagesse.

10.2 Conclusion

Tu es sans doute d'accord avec moi pour affirmer que la justice que décrit Platon est un idéal. Aucune cité (aucun pays) ne possède cette harmonie. Mais tu es peut-être aussi conscient que pour beaucoup, il faut d'abord définir la justice si on veut espérer l'atteindre. C'est ce que propose ici Platon.

¹⁷ Platon, *La République*, dans *Œuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin [432c à 434d], Paris, 1833.

La définition de la justice du *Livre I* est donc maintenant complétée. Dire que la justice consiste simplement à *obéir aux lois* était trop sommaire. Obéir aveuglément aux lois parce que cela est juste est souvent impossible. Nous voulons bien obéir aux lois... si elles sont justes ! Alors dans sa *République*, Platon, par la bouche de Socrate, nous donne ici un outil, une mesure : si la loi est dans l'intérêt du plus faible (donc dans l'intérêt du peuple *versus* le gouvernement), si le gouvernement a fait cette loi de façon prudente et juste, donc en ne s'occupant que de ce qui regarde tout gouvernement (administrer la Cité dans son intérêt), alors cette loi est juste. Si les citoyens la respectent et que les guerriers la défendent, alors l'harmonie règne, l'État est juste.

Y a-t-il selon toi des lois qui semblent favoriser les plus puissants ? Les plus riches ? Donc des lois qui seraient jugées injustes par Platon, comme ces lois qui permettent l'évasion fiscale par exemple ? Y a-t-il dans l'actualité des décisions politiques qui défavorisent les intérêts du peuple et favorisent l'intérêt d'un petit nombre d'individus ? Si oui, si tu as conscience de telles injustices, alors penses-tu, comme Thrasymaque, que ces exemples sont déterminants pour définir la justice ? Si tu ne le crois pas, alors tu as maintenant, avec Platon, un outil, une mesure rationnelle, une théorie de la justice qui permet de critiquer ce genre de lois ou de politiques.

Mais il reste toutefois une question qui est sous-jacente à tout ce débat sur la justice : celle de savoir si vraiment il y a vérité en cette matière ou non ? Et, si vérité il y a, la méthode socratique est-elle la meilleure pour y arriver ?

Ce chapitre 10 est donc intimement lié au chapitre 11, où il sera question de la connaissance.



Si vous souhaitez tester votre compréhension de ce chapitre, essayez de répondre aux 10 questions à choix de réponse sur notre site Internet www.explorateursidees.com



