

# L'ORDRE METAPHYSIQUE DANS LA *REPUBLIQUE* DE PLATON ET SES IMPLICATIONS POLITIQUES

## 1. INTRODUCTION

Le but de cette présentation est de décrire l'émergence d'un ordre métaphysique dans la *République*. Par ordre métaphysique, nous faisons référence à la structure des principes explicatifs de l'être dans la philosophie de Platon. S'il est vrai que, dans l'antiquité et plus particulièrement chez Platon, l'étude des principes fondamentaux qui permettent d'expliquer la réalité est toujours liée à l'éthique et à la politique, la *République* ne contredit pas cette idée puisque l'exposition de l'hypothèse métaphysique des Formes apparaît au centre d'une enquête sur les conditions de possibilité non seulement d'une cité, mais aussi d'un homme, juste. Il y a, dans la *République*, la recherche des fondations de la justice dans la *polis*, recherche qui ne pourra aboutir que si elle est associée à une métaphysique garante de la possibilité même de cette cité. Ainsi, la recherche d'une cité juste, définie par Platon comme cité harmonieuse et ordonnée (435a-d) est inhérente à l'exposition de la métaphysique des Formes, introduite comme hypothèse dont l'étude devra permettre au législateur d'établir les principes rendant possible l'émergence de cette cité juste<sup>1</sup>.

D'une façon générale, la philosophie de Platon peut dans son ensemble être appelée une *philosophie de l'ordre*. Cela peut se comprendre ainsi: a) d'abord, il s'agit de rechercher l'ordre dans le monde. La possibilité de la connaissance que Platon veut assurer ne signifie pas autre chose que la nécessité d'admettre que derrière l'instabilité du devenir existe régularité, harmonie et ordre. L'ordre est un fait premier au même titre que la connaissance et Platon ne semble jamais, au final, en douter. Ce qui est connaissable, c'est un ordre qui est présent tout autour de nous dans la nature et dont les mouvements réguliers des planètes en sont peut-être le signe le plus merveilleux (529a-e) ; b) ensuite, il faut aussi constater le désordre qui s'y oppose principalement dans la cité, au sein de l'homme et aussi dans la nature. Le chaos peut régner, l'injustice et le mal existent. Mais Platon ne s'attaque jamais à ce problème de cette façon : ce qu'il

---

<sup>1</sup> Que cette cité soit un idéal irréalisable ou une possibilité réellement envisagée (voir 540d) n'enlève en rien la nécessité d'un lien entre métaphysique et éthique/politique.

affirme en premier lieu, c'est que *nous ne pouvons pas nier que la justice est quelque chose*<sup>2</sup>. Ainsi, face au donné de l'existence de la justice et du bien, s'impose le deuxième aspect important de la philosophie de Platon : la mise-en-order. La mission de l'homme en général, et du philosophe en particulier, est de mettre de l'ordre dans son âme et dans la cité à laquelle il appartient. Ces deux notions sont bien entendue liées : c'est parce qu'il existe un ordre objectif dans le monde, que l'homme doit essayer de reproduire cette ordre au sein des réalités sur lesquelles il peut exercer une certaine influence, à savoir l'âme et la cité. L'ordre est donc chez Platon une réalité qui traverse l'ensemble de ses réflexions philosophiques et qui peut être trouvé dans les domaines suivants :

- L'ordre dans l'âme : la justice est définie dans la *République* comme l'ordre qui règne dans l'âme lorsque que la raison gouverne les passions (440d et suivants). L'ordre des parties de l'âme est donc synonyme de justice individuelle. Ordre ici signifie harmonie, ou plutôt *symphonia*. Il existe ainsi pour l'âme une *taxis*<sup>3</sup> de ses parties dans laquelle chacune remplit la fonction à laquelle elle est naturellement associée.
- Au niveau politique, une cité juste est une cité ordonnée. Cela signifie que chaque corps social doit occuper la fonction qui lui appartient selon le principe de division du travail (433a). Comme pour l'âme, l'ordre des parties de la cité, dans la *République*, manifeste la *dikaíosunē*.
- Il existe également un ordre physique qui, au sein de la *République*, est mis en évidence dans le cursus philosophique au moment de l'apprentissage des mathématiques et de l'astronomie. D'une façon générale, les mathématiques doivent révéler l'harmonie chiffrée qui existe dans la nature et que Pythagore a permis de comprendre (530d) et l'astronomie, comme nous le verrons, en étudiant les mouvements des planètes, doit permettre de rendre compte de la régularité<sup>4</sup> et de l'ordre qui existe au sein du ciel<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Comme en 331c.

<sup>3</sup> Voir *République*, livre X, 618b3, en ce qui concerne l'arrangement de l'âme.

<sup>4</sup> C'est parce qu'il existe un ordre dans le mouvement des planètes qu'une régularité en découle.

<sup>5</sup> La *République* ne fait qu'évoquer ces sujets qui seront repris et développés dans le *Timée* au travers de l'image de la mise en order du monde par le démiurge, facteur explicatif garant de la régularité dans toutes les sphères du sensible.

Il semble donc qu'il y ait différentes façons d'envisager la problématique de l'ordre chez Platon, physique, politique et éthique<sup>6</sup> et que la source et le fondement commun de ces trois niveaux est à rechercher dans la métaphysique des Formes dont l'exposition est faite dans la *République* au moyen des trois analogies qui précèdent les considérations à propos de l'éducation des gardiens, qui sont les garants de l'ordre de la cité. Pour Platon, le lien entre les ordres que nous pourrions qualifier de *factuels* (naturel, politique et éthique) et l'ordre *métaphysique* est affirmé de deux manières complémentaires que nous aimerions examiner dans cette présentation. D'abord, la division du réel en deux domaines, le sensible et l'intelligible, permet d'affirmer que tout ce qui appartient au sensible, ce qui correspond donc à la sphère de l'ordre *concret*, est l'image de l'ordre qui règne dans la sphère intelligible. De plus, le but de l'éducation des gardiens est de reproduire cet ordre intelligible au niveau sensible, d'abord dans leur âme, puis dans la cité, et cela ne pourra être atteint qu'au moyen de leur instruction grâce aux *sciences de l'ordre* (gymnastique, harmonie musicale, mathématiques, astronomie et dialectique). Nous aimerions donc examiner comment l'ordre métaphysique est exprimé dans la *République*. Il semble en effet qu'il s'agisse d'un ordre complexe puisqu'il est établi à deux niveaux différents. D'abord, il y a une distinction entre deux types de *réalités*, le sensible et l'intelligible. Or, s'il est vrai que le sensible est une zone de multiplicité, l'intelligible, lui, est composé de réalités pures, qui, n'admettant pas la contrariété, jouissent d'une unité particulière. Mais l'ensemble de cette zone est composé de multiples objets dont les rapports les uns avec les autres impliquent une hiérarchie que la dialectique est, en dernière analyse, capable de cerner. L'ordre métaphysique est pyramidal puisqu'il s'opère sur deux niveaux : a) horizontal d'abord puisqu'il met en parallèle l'intelligible comme modèle direct du sensible et b) vertical puisqu'il instaure une structure ordonnée au sein de l'intelligible avec à son sommet la Forme du bien. Cette structure complexe représente l'ordre métaphysique platonicien tel qu'il apparaît pour la première fois dans un dialogue qui exprime de façon *classique* l'hypothèse des Formes. Il nous faut maintenant brièvement rappeler les textes en question.

---

<sup>6</sup> A chacun des niveaux d'ordre, il existe un désordre qui s'y oppose comme contraire direct. Dans l'âme, dans la cité et dans le monde, le chaos peut régner lorsque la réalité corporelle l'emporte sur l'intelligible et le raisonnable.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

## 2. UN ARGUMENT EN FAVEUR DE L'EXISTENCE DES FORMES

Tout d'abord, les analogies des livres VI et VII ne constituent pas la première incursion dans la *République* de l'hypothèse des Formes. Le livre V se termine, en effet, par l'affirmation de la reconnaissance de l'existence des Formes morales comme le beau, le juste et le bien. Leur existence va de pair avec une distinction radicale entre deux niveaux de réalité qui ne doivent pas être confondus l'un avec l'autre :

Celui par conséquent qui reconnaît l'existence de belles choses, mais qui ne reconnaît pas l'existence de la beauté elle-même et qui ne se montre pas capable de suivre, si quelqu'un le guide, vers la connaissance de la beauté, celui-là, à ton avis, vit-il en songe ou éveillé ? Examine ce point. Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit dans l'état de sommeil ou éveillé, croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble. (476c-d)<sup>7</sup>

S'ensuit une distinction entre connaissance et opinion fondée sur la différenciation entre les deux niveaux de réalité<sup>8</sup>. Si la première porte sur *ce qui est* (477a1 : ὄν) la seconde ne peut porter sur *ce qui n'est pas* (477a1 : μὴ ὄν)<sup>9</sup> et doit donc porter sur un intermédiaire entre *ce qui est* et *ce qui n'est pas*. La discussion se termine sur ce qui pourrait être considéré comme une preuve de l'existence des Formes (479a-c) :

- a. Tout ce qui est beau est aussi laid ; tout ce qui est juste est aussi injuste, tout ce qui est pieux est aussi non-pieux<sup>10</sup>.
- b. Cette coprésence de contraires est aussi valable pour des propriétés comme « être deux fois plus grand que » (τὰ πολλὰ διπλάσια), « être plus grand, plus petit, plus lourd, plus léger que » (μεγάλᾳ δὴ καὶ μικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα).
- c. Ainsi, ces réalités ont un caractère ambigu : « il n'est guère possible de penser de manière stable qu'aucune d'elles ou bien est ou bien n'est pas, ni que ce soit les deux à la fois ni aucun des deux. »<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Toutes les traductions sont tirées de l'édition de G. Leroux (2004). 476c2-6 : « Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἡγήται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἔάντε ἐν ὕπνῳ τις ἔάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν. »

<sup>8</sup> 478a-b.

<sup>9</sup> Le contraire de la connaissance, l'ignorance, se déduit de la contrariété entre être et non-être.

<sup>10</sup> 479a5-8 : « φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχροὺν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

- d. Ces objets qui sont donc difficiles à classer et qui sont comme des *énigmes pour les enfants*<sup>12</sup> sont objets d'opinions. Ils se situent *entre* l'être et le non-être.

Il faut immédiatement noter que les objets en question sont ceux considérés par les personnes qui rejettent l'existence de Formes comme la beauté en soi et qui se contentent d'affirmer celle des belles choses sensibles. Les habitants de leur ontologie ont un statut ambigu *car* ils ne peuvent pas être mis en rapport avec un autre type de réalité qui permettrait d'éclaircir et de contraster l'ambiguïté de ce statut. Autrement dit, en insistant sur la difficulté de la position induite en cas de la non-existence des Formes intelligibles, Platon évoque un état de confusion ontologique qui ne peut être résolu qu'au moyen de la distinction entre deux niveaux de réalité. En effet, dès lors que les Formes sont postulées et dès lors qu'il est nécessaire de les associer directement avec les notions d'être et de connaissance, il s'ensuit que le statut des objets sensibles, caractérisé par la coprésence de contraires, prend sens et devient plus clair. La première composante de l'ordre métaphysique platonicien est la division de la réalité en deux niveaux, irréductibles l'un à l'autre, et la mise en relation de ces deux niveaux en termes d'être et de non-être. L'« excellent homme » (479a1 : ὁ χρηστός) qui ne postule pas le domaine de l'être et la sphère de la connaissance, est forcé de rester dans l'ambiguïté qui découle de l'absence d'une structure ontologique déterminée. Ainsi, sans les Formes, il n'y a pas de structure de la réalité et sans structure, c'est le désordre qui règne dans l'explication et l'appréhension du monde. Reconnaître de l'ordre dans la pensée du monde commence par admettre une structure à l'être au sens large, c'est-à-dire à distinguer ce qui est réellement et ce qui est relativement, l'être et le devenir

Même si cette preuve peut sembler insuffisante puisqu'elle affirme la nécessité des Formes plus qu'elle ne la prouve, d'autres enseignements intéressants peuvent en être tirés. Les Formes que Platon mentionnent pour la première fois dans la *République* appartiennent à la catégorie des propriétés qui admettent un contraire direct comme le beau, le juste, le petit etc., Formes que nous pouvons regrouper en deux catégories, i) les propriétés relatives comme « être plus grand que », « être plus lourd que », propriétés qui sont relatives puisqu'elles sont mises en relation avec un

---

<sup>11</sup> 479 c3-5 : « καὶ οὐτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρω οὔτε οὐδέτερον ». Voir l'analyse d'Allen (1959) sur ce point.

<sup>12</sup> 479c1 : « τῶ τῶν παιδῶν αἰνίγματι. »

contraire direct, dans ce cas, « être plus petit que », « être plus léger que » et ii) des propriétés évaluatives comme « être beau » qui sont considérées aussi comme des propriétés relationnelles<sup>13</sup>. En effet, « être beau » s'oppose à « être laid » et cela rend possible le contraste qu'il y a entre deux objets x et y, avec, par exemple, x est plus beau que y. Les Formes qui sont découvertes dans la *République* sont donc celles des prédicats relatifs<sup>14</sup>. Cela ne signifie pas que les Formes soient identifiables aux prédicats relatifs mais que, pour l'instant, lorsqu'il les introduit, que ce soit dans la *République*, mais aussi dans d'autres dialogues comme le *Phèdre*, le *Banquet* et le *Phédon*, c'est à la catégorie de prédicats relatifs que les Formes appartiennent<sup>15</sup>.

Cette preuve qui distingue deux niveaux de réalité ne fait pas mention de la relation qui existe entre ces deux degrés. Or, si mettre de l'ordre dans la compréhension du monde implique pour Platon, la division de la réalité en deux niveaux, il est tout aussi important *d'ordonner ces deux niveaux de réalités entre eux*, c'est-à-dire de les positionner l'un par rapport à l'autre ou d'en donner la structure. Cela ne peut être fait qu'au moyen de la description de la relation qu'ils entretiennent l'un envers l'autre et que Platon évoquait déjà, de façon peu certaine, dans du *Phédon*<sup>16</sup>. Si nous savons que cette relation a été évoquée sous l'appellation de participation (*methexis*), Platon va essayer dans les livres VI et VII d'explicitier de quoi il s'agit. C'est, selon nous, un des buts principaux des analogies du soleil et de la caverne.

### 3. LE SOLEIL, LA LIGNE ET LA CAVERNE

Si les analogies du soleil, de la ligne et de la caverne apparaissent dans la *République* dans le but avant tout de fonder l'éducation des philosophes qui

---

<sup>13</sup> Voir Allen (1961) sur ce point page 327.

<sup>14</sup> Cela sera confirmé au livre VII (523 et ss.) lors de l'analyse de l'impression que provoque un objet sensible (un doigt) s'il peut être qualifié relativement à un autre.

<sup>15</sup> Même si la Forme du lit fera notablement son apparition dans le livre X, comme celle de la navette dans le *Cratyle*, il faut se demander dans quelle mesure ce sont réellement des Formes ou des exemples didactiques permettant de mieux faire comprendre, par exemple, la relation entre une Forme et son instance en termes de modèle et copie. Allen (1961), sur ce point, pense que l'hypothèse de la Forme du lit « is perhaps no more than a prescription for philosophical method, not an ontological claim at all. It seems likely that, in the middle dialogues, there are no Forms of substances. » (p. 329).

<sup>16</sup> Voir *Phédon* 100c5.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

seront amenés à gouverner la cité<sup>17</sup>, ce qui fait d'elles des images dont la fonction est principalement pédagogique<sup>18</sup>, il paraît difficile de nier, qu'en faisant ainsi, elles expriment une structure métaphysique complexe dont les implications pour comprendre le lien entre l'hypothèse des Formes et l'ordre ontologique sont évidentes. En fait, l'importance métaphysique de ces lignes ne doit pas être sous-évaluée du fait que le contexte est celui de l'éducation philosophique. Par contre il sera essentiel de garder à l'esprit qu'il s'agit bien d'analogies dont l'interprétation est forcément limitée par le caractère représentatif de tels outils. Autrement dit, Platon se sert d'images afin de rendre compte de l'ordre ontologique. Or, ce processus implique nécessairement une représentation de l'ordre au moyen d'une imagerie visuelle et de comparaisons mathématiques. Cela implique que l'analyse de ces analogies requiert une certaine prudence et que l'ordre qui y est décrit, l'est d'une façon imagée<sup>19</sup> : il s'agit d'un ordre représenté qui est soumis aux lois de la représentation. Cela dit, les limites de l'analyse d'une allégorie ne doivent pas nous empêcher d'essayer d'obtenir des renseignements sur la structure de l'ontologie des Formes.

### 3.1. Le soleil

Afin d'obtenir de l'ordre dans la cité, il est nécessaire aux gardiens de connaître le bien :

Ainsi donc, notre constitution politique sera parfaitement ordonnée (*kekosmēsetai*) si c'est un tel gardien qui veille sur elle, un gardien qui possède cette connaissance. (506b)<sup>20</sup>

Mais devant la difficulté de la tâche d'évoquer le bien tel qu'il est en lui-même (*auto* 506d8), il faut en donner une description « qui lui ressemble le plus » (*omoiótatos* 506e3-5). Socrate parle donc par images et il affirme

---

<sup>17</sup> En précisant la nature de l'objet que les philosophes doivent aspirer à connaître, à savoir la Forme du bien.

<sup>18</sup> D'une façon générale, la distinction entre les images est la suivante : le soleil est une analogie qui concerne la métaphysique (la valeur ontologique de la Forme du Bien en particulier), la ligne l'épistémologie et la caverne l'éducation. La finalité d'ensemble de ces trois images est bien de sécuriser les éléments nécessaires à l'éducation des philosophes dans la cité.

<sup>19</sup> Ainsi, parler de verticalité et d'horizontalité découle de la représentation spatiale des particuliers, des Formes et du Bien.

<sup>20</sup> 506a9-b1 : « Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν ὅτιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῆ φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων. »

aussi que le soleil est lui-même le *tókon* (507a3) du bien. Socrate énonce ainsi l'analogie suivante en parlant du soleil :

Eh bien, sache-le, dis-je, c'est lui que j'affirme être le rejeton du bien, lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance, de telle façon que ce qu'il est lui [le bien], dans le lieu intelligible par rapport à l'intellect et aux intelligibles, celui-ci [le soleil], l'est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles (508c).<sup>21</sup>

Nous obtenons ainsi les équivalences suivantes :

- Le bien est analogue au soleil
- Le *noûs* est analogue à la vue
- La vérité est analogue à la lumière
- L'intelligible est analogue au sensible
- Le lieu des Formes est analogue au lieu des particuliers visibles
- La connaissance est analogue à la vision<sup>22</sup>

Les conséquences de cette analogie sont multiples et très importantes en ce qui concerne l'ontologie des Formes :

a) d'abord l'analogie reprend la distinction des deux niveaux de réalités que l'argument des contraires mettait en évidence. Il y a ce qui est, « ò éstin », la réalité intelligible qui est l'objet de connaissance, dont les habitants doivent chacun être posés (*tithéntes*) selon la forme unique (*kat'idéan mían*) et comme une essence unique (*mias oúsēs*). Opposé à l'être, il y a le devenir qui est le domaine du visible (*orásthai*) caractérisé par la multiplicité (*pollà*).

b) l'analogie décrit un système de liens de nécessité entre ces différentes variables. Le plus essentiel de ces liens étant bien évidemment le rapport de dépendance qu'il y a entre la vision et la lumière produite par le soleil d'un côté et celui entre la connaissance, la vérité et le bien de l'autre. En effet, la connaissance dépend de la vérité du bien comme la vision dépend de la lumière du soleil pour être.

---

<sup>21</sup> 508b12-c2 : « Τοῦτον τοίνυν, ἧν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὀρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα. »

<sup>22</sup> L'analogie implique aussi les oppositions suivantes : à la lumière du soleil s'oppose l'obscurité, à la vérité s'oppose l'apparence, à la connaissance s'oppose l'opinion, à l'être s'oppose le devenir, à la vision s'oppose l'aveuglement.

---

Luca PITTELOUD, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>



c) le lien de dépendance à la Forme du bien peut être décrit comme une double causalité : i) d'abord, il y a la causalité exercée par le bien sur les objets de connaissance :

Eh bien, ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la Forme du bien. Comme elle est la cause de la connaissance et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance (...). (508e)<sup>23</sup>

Il ne faut donc pas identifier la connaissance et la vérité à la Forme du bien, mais les distinguer en affirmant le lien de dépendance que les premiers ont par rapport à la deuxième. Ensuite, ii) la Forme du bien est non seulement la cause de la connaissance mais aussi de l'être et de l'essence (*kai tò eînai te kai tēn ousían*) des réalités connues, c'est-à-dire des Formes, comme le soleil est la cause non seulement de la visibilité, mais aussi de la croissance des objets visibles.

d) « le bien n'est pas essence mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, *epékeina tēs ousías* » (509b)

### 3.2 La ligne

Socrate développe ensuite l'image de la ligne qui va servir à mettre en relation les différents degrés d'être avec les différentes facultés cognitives. Même si la finalité de cette image est épistémologique, comme avec le soleil, le but de Platon est clairement de mettre en évidence la complexité d'une structure ontologique qu'il appartient aux gardiens de connaître et de contempler s'ils veulent insuffler de l'ordre dans la cité. L'analogie est la suivante:

Sur ce, prends, par exemple, une ligne coupée en deux segments d'inégale longueur ; coupe de nouveau, suivant la même proportion que la ligne, chacun des deux segments – celui du genre visible et celui du genre intelligible – et tu obtiendras ainsi, eu égard à un rapport réciproque de clarté et d'obscurité dans le monde visible, le second segment, celui des images. J'entends par images d'abord

---

<sup>23</sup> Sur la difficulté de traduction de ce passage voir la note 139 de Leroux (2004), 508e1-4 : « Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ.»

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les phénomènes de ce genre. (509d-510a)<sup>24</sup>

L'un des deux segments est tout d'abord caractérisé par les objets qui y appartiennent, à savoir les « animaux et tout ce qui est soumis à la croissance, aussi bien que l'ensemble du genre de ce qui est fabriqué »<sup>25</sup>. Socrate évoque ensuite le principe fondamental de cette analogie, celui du double rapport vérité/non-vérité ↔ modèle/image :

Principe Image/modèle (P) : La division a été effectuée sous le rapport de la vérité et de la non-vérité, de telle sorte que l'opérable est au connaissable ce que l'objet ressemblant est à ce à quoi il ressemble. (510a)<sup>26</sup>

La section de l'intelligible se divise ainsi :

Dans une partie de cette section, l'âme, traitant comme des images les objets qui, dans la section précédente, étaient des objets imités, se voit contrainte dans sa recherche de procéder à partir d'hypothèses ; elle ne chemine pas vers un principe, mais vers une conclusion. Dans l'autre toutefois, celle où elle s'achemine vers un principe anhypothétique, l'âme procède à partir de l'hypothèse et sans recourir à ces images, elle accomplit son parcours à l'aide des seules formes prises en elles-mêmes. (510b)<sup>27</sup>

Il semble qu'une des difficultés majeures d'interprétation de cette analogie est de savoir s'il s'agit d'une distinction de différents objets (ontologique) ou de différents états de l'âme (épistémologique). Cela est d'autant plus délicat que Socrate commence par différencier les objets représentés par les différents segments pour ensuite distinguer quatre facultés dans l'âme. Nous reviendrons sur ce point plus tard, mais pour l'instant, il suffit de noter qu'il semble y avoir une différence d'objet entre le visible et l'intelligible,

---

<sup>24</sup> *République* 509d6-510a3 : « Ὡσπερ τοῖνον γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες—λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς. »

<sup>25</sup> 510a5-6 : « τὰ τε περὶ ἡμῶς ζῶν καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος. »

<sup>26</sup> 510a8-10 : « διηρήσθαι ἀληθεία τε καὶ μῆ, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅ ὁμοιώθη. »

<sup>27</sup> 510b4-9 : « Ἦν τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχή ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

différence clairement établie par l'analogie du soleil et reprise dans les premières phrases de Socrate à propos de la ligne. Mais ce passage, tout en admettant deux différents types d'objet, envisage pour la partie intelligible de la ligne deux différentes attitudes de l'âme par rapport au domaine de l'intelligible *dans son ensemble*. En effet, le sujet est bien l'âme qui peut procéder de deux façons différentes lorsqu'elle regarde la zone intelligible, à savoir à partir d'hypothèses vers une conclusion ou à partir d'hypothèses vers le principe anhypothétique. Alors que la différence ontologique entre les objets imités et les images de ces objets est maintenue, il nous semble qu'au niveau de l'intelligible, nous aurions plutôt affaire au même objet (les Formes intelligibles) considéré, étudié, analysé de deux manières différentes. Les seuls objets d'ailleurs qui sont décrits dans ce passage sont les Formes (αὐτοῖς εἶδεσι) et le principe anhypothétique. L'emploi du terme « hypothèse » ne représente pas, selon nous, une référence à des objets en tant que tels, mais bien la mise en évidence d'une méthode ou d'un parcours de l'âme (μέθοδος).

Glaucon semble avoir intégré cette idée puisqu'il met lui-même en relief les deux différentes approches qui sont envisageables par rapport à l'intelligible en termes de disciplines philosophiques:

Dans ces disciplines, les hypothèses servent de principes, et ceux qui les contemplent sont contraints pour y parvenir de recourir à la pensée, et non pas au sens ; comme leur examen cependant ne remonte pas vers le principe, mais se développe à partir d'hypothèses, ceux-là ne te semblent pas posséder l'intelligence de ces objets, encore que ces objets seraient intelligibles s'ils étaient contemplés avec le principe. Tu appelles donc pensée, me semble-t-il, et non intellect, l'exercice habituel des géomètres et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect. Mais tu me suis parfaitement, repris-je (511d)<sup>28</sup>

Ce passage est essentiel puisque, en introduisant la quadripartition faite par Socrate des *dunamis* de l'âme, il semble bien indiquer qu'il s'agit d'une division d'approche cognitive et non d'objet car : i) il n'y a qu'une seule catégorie d'objet et ii) c'est la façon dont ces objets sont considérés comme ὑποθέσεις qui va déterminer deux manières alternatives de considérer

---

<sup>28</sup> 511c6-d6 : « αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεων αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξὺ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν. Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

l'intelligible. C'est cette idée qu'exprime sans ambiguïté Glaucon dans cette phrase : **νοῦν** οὐκ ἴσχειν **περὶ αὐτὰ** δοκοῦσί σοι, καίτοι **νοητῶν** ὄντων μετὰ ἀρχῆς.

Platon distingue deux niveaux d'être le sensible et l'intelligible, mais ne semble pas distinguer au niveau de l'intelligible deux degrés d'intelligible. Mais, un autre problème d'interprétation semble dès lors surgir puisque, dans la section sensible, Socrate avait distingué les objets sensibles de leurs images suivant le principe (P). Or, il semble bien qu'entre un objet quelconque, mettons un furet et son image dans un lac, nous ayons bien affaire ici à deux catégories d'objets différents. N'y a-t-il pas parallèlement, si nous suivons l'analogie au pied de la lettre, un rapport d'image à modèle entre ce que certains appellent les « objets mathématiques » et les Formes intelligibles ? Pour tenter d'apporter une réponse à cette difficulté, il faut s'interroger de plus près sur la structure et les limites de l'analogie modèle-image.

### 3.3. La caverne

L'allégorie de la caverne ne donne pas d'éléments ontologiques nouveaux par rapport aux deux premières analogies mais en propose une sorte de synthèse en mettant l'accent sur la mission du philosophe<sup>29</sup>. Ce qu'il faut absolument signaler, c'est que la logique de cette allégorie repose sur (P) et reprend globalement les divisions de la ligne<sup>30</sup>. Elle est aussi une synthèse

---

<sup>29</sup> Pour J. E. Raven (1953), les trois images ne peuvent pas être dissociées dans l'interprétation philosophique puisqu'elles mettent en évidence de façon complémentaire deux thèses importantes de la métaphysique platonicienne : i) l'usage du principe (P) pour caractériser l'opposition entre le sensible et l'intelligible comme celle entre la copie et son modèle et ii) l'emploi d'une analogie se servant d'éléments sensibles (le soleil par exemple) pour les rapprocher. Platon voudrait à la fois rendre l'intelligible analogue au sensible et plus généralement affirmer une sorte de continuité entre les deux niveaux de réalité, mais également les opposer au moyen de (P). C'est, pour Raven, uniquement au travers de la lecture des trois analogies et de leur transition qu'il est possible de comprendre ces deux thèses complémentaires. Cette idée, très importante, peut aussi, selon nous, être déduite du caractère même du choix de l'analogie mathématique de la ligne et de ses limites. Cela dit, la caverne ne semble pas introduire de nouveaux éléments dans l'ontologie des Formes mais en explicite certains, tout en en présentant sous un différent aspect d'autres.

<sup>30</sup> Certains ont voulu essayer de tracer une correspondance exacte entre les différentes sections de la ligne et les différents lieux de l'allégorie de la caverne. D'autres ont affirmé qu'une telle correspondance n'était pas possible. En tous les cas, la caverne reprend de façon très vive, l'opposition de base entre image et modèle et donc le contraste objectif

---

Luca PITTELOUD, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

des deux autres analogies puisqu'elle distingue à la fois les deux niveaux de réalités, sensible et intelligible, et situe la Forme du bien comme objet ultime de recherche pour le philosophe. Si l'allégorie de la caverne illustre surtout le parcours de celui qui sera amené à diriger la cité, ce parcours s'effectue au travers des réalités décrites dans les images précédentes, à savoir du sensible à l'intelligible, pour finalement porter sur la connaissance du bien lui-même. Le recours au principe (P) se voit réaffirmé de la façon suivante :

1) dans la caverne, il y a les statues et leur ombre projetée contre les murs qui entretiennent une relation d'image à modèle (RIM) (514b-c).

2) hors de la caverne, entre les reflets sur l'eau des objets réels et ces objets, il y a le même type de relation (RIM) (515d)

3) Entre les statues dans la caverne et les vrais objets extérieurs, il s'agit encore de la même relation.

1 et 2 se distinguent de 3 par le fait quand dans ce dernier cas, il s'agit une relation artificielle et non naturelle puisque les statues ont été fabriquées par des hommes, alors qu'une relation de type objet-reflet est produite naturellement. Cette relation, suivant (P), implique que le modèle recèle plus de clarté que l'image. Or, le paradoxe exprimé dans l'allégorie de la caverne est que, en ce qui concerne la démarche du philosophe, il doit comprendre que les statues qu'il a auparavant prises pour les modèles, et donc pour des réalités vraies et claires, sont en fait des images, moins réelles et claires que les réalités intelligibles, même si, dans un premier temps, le fait que son regard se soit habitué aux images et à leur environnement d'obscurité, faussait sa compréhension de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est clair et de ce qui est obscur, et enfin de ce qui est le modèle et de ce qui est l'image (515e-516a). L'allégorie met donc en évidence la difficulté du philosophe d'obtenir la connaissance du réel et sa responsabilité si cette connaissance est atteinte avec, comme point d'orgue de ce parcours, l'accès à la Forme du bien, après s'être habitué à la contempler au moyen des reflets et, de nuit, des réalités du ciel:

---

entre le sensible et l'intelligible, tout en garantissant une communication entre ces deux degrés au moyen d'un cheminement impliquant des états/lieux intermédiaires.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

© Tous droits réservés

Alors, je pense que c'est seulement au terme de cela qu'il sera capable de discerner le soleil, non pas dans ses manifestations sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger, mais lui-même, dans son espace propre, et de le contempler tel qu'il est. Nécessairement, dit-il.

Et après cela, dès lors, il en inférerait au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années, et qui régit tout ce qui se trouve dans le lieu visible, et qui est cause d'une certaine manière de tout ce qu'ils voyaient là-bas. (516b-c)<sup>31</sup>

Puis quelques lignes plus loin :

Dans le connaissable ce qui se trouve au terme, c'est la Forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait **pour toutes choses** la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect ; et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans sa vie publique (517c)<sup>32</sup>

Les difficultés d'interprétations sont multiples et il n'est pas question ici de les soulever toutes. Par contre, il semble que Platon veuille insister tout particulièrement sur les points suivants : i) la Forme du bien est la cause (αἰτία) de l'ordre qui existe aussi bien au niveau intelligible que sensible (πᾶσι πάντων). En effet, ce qui est affirmé fondamentalement dans ce passage est bien le rapport de causalité entre la Forme du bien et tout ce qui est droit et beau (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν). Platon ne dit pas clairement de quel type de causalité il s'agit, mais il est clair que la beauté du monde, qui est exprimée ici en associant les notions de « beau » et « droit » est dépendante de la Forme du bien. Par beau et droit, Platon ne fait pas ici référence directement à des Formes intelligibles mais bien à la beauté qui se trouve dans la structure du monde *dans son ensemble*. Il ne semble pas absurde de vouloir comprendre par ces deux notions, l'ordre ou l'harmonie qui règne dans les niveaux du sensible et de l'intelligible<sup>33</sup> ; ii) (P) est un principe qui

---

<sup>31</sup> 516b4-c2 : « Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. Ἀναγκαῖον, ἔφη. Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἦδη **συλλογίζοιτο** περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων **αἴτιος**. »

<sup>32</sup> 517b8-c5 : « ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι, ὀφθεῖσα δὲ **συλλογιστέα** εἶναι ὡς ἄρα **πᾶσι πάντων** αὕτη **ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία**, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία **ἀλήθειαν καὶ νοῦν** παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. »

<sup>33</sup> Nous reviendrons sur ce point plus tard, mais, si le sensible est l'image de l'intelligible, alors l'ordre sensible le sera aussi.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

recèle une certaine ambiguïté : en ce qui concerne le couple clarté-obscurité, la ligne et la caverne indiquent que nous avons affaire à une échelle progressive à mesure que nous parcourons les différents « lieux » de ces analogies (les segments ou les lieux physiques de la caverne). Par contre, en ce qui concerne la relation modèle-image, elle a un double emploi, ce qui implique une certaine difficulté pour l'interprétation. En effet, les analogies de la ligne et de la caverne cherchent à illustrer l'idée que le rapport entre le sensible et l'intelligible est semblable à celui entre une image et son modèle. En même temps, au sein de ces analogies, et à différents niveaux, ce rapport est utilisé directement pour qualifier a) le lien entre les différents sous-segments que comportent chacun des segments du sensible et de l'intelligible, d'une part le rapport entre les images des objets sensibles (image) et les objets sensible (modèle) et d'autre part celui entre les « objets intermédiaires »<sup>34</sup> (image) et les Formes intelligibles (modèle) et b) les liens, dans l'analogie de la caverne, entre les statues (modèle) et leur projection (image), entre les objets de l'extérieur (modèle) et les statues (image), entre les objets de l'extérieur reflétés dans l'eau (image) et les objets eux-mêmes (modèle). Nous avons affaire ici à un système complexifié qui, en affirmant un rapport global image-modèle entre l'intelligible et le sensible, reprend de façons multiples ce même rapport au sein des analogies censées exprimer cette relation. Il faut, à notre avis, différencier ce rapport global, servant à illustrer les deux niveaux d'être, de ses ramifications qui se trouvent au cœur des allégories. Par là, nous voulons dire que la fonction même de l'analogie n'implique pas forcément une correspondance étroite entre le rapport global et ses exemplifications concrètes au sein des analogies. Ainsi, si au niveau général ce rapport sert à différencier *au moyen de son usage dans les analogies* deux niveaux d'être, cet usage concret ne doit pas forcément indiquer qu'il existe des ramifications quant aux niveaux d'être. En effet, comme nous l'avons vu, le rapport entre les deux segments de l'intelligible, les « objets intermédiaires » et les Formes intelligibles est illustré au moyen du rapport image-modèle, mais cela n'implique pas nécessairement une division entre deux catégories d'objet. En fait, au sein même de l'analogie de la ligne, le rapport image-modèle peut être compris à trois niveaux différents : a) au sens concret : un objet sensible et son image. Il s'agit ici de l'expression même du rapport ; b) au sens analogique : le sensible est l'image de l'intelligible. Il s'agit de l'emploi de ce rapport ; c) au sens *dérivé* qui se retrouve entre les deux segments de l'intelligible. Or, ce dernier sens est

---

<sup>34</sup> Nous avons argumenté qu'ils n'étaient pas à proprement parler des objets.

particulier puisqu'il ne décrit pas le rapport entre deux objets peuplant l'intelligible mais bien deux attitudes de l'âme face au même objet : l'intelligible. Pourquoi donc employer ce sens dérivé ? Il est possible de donner ici deux raisons potentielles : d'abord pour la complétude de l'image mathématique, la proportion doit être affirmée entre tous les différents niveaux de la ligne, même si cela entraîne des conséquences délicates quant à l'interprétation, et ensuite parce que Platon veut, dans le cadre de l'usage d'une image décrivant le bien, mettre en évidence une *continuité* entre le sensible et l'intelligible. Or, s'il n'affirmait pas ce rapport dans toute sa multiplicité, le lecteur pourrait se poser la question de l'accès aux réalités intelligibles et de l'éventuelle difficulté de cet accès. En fait, nous l'avons vu, la ligne et la caverne reposent sur l'idée d'une progression continue où le niveau supérieur est lui-même le niveau inférieur par rapport à un autre niveau supérieur. Cela implique nécessairement l'utilisation du rapport image-modèle à chacun des niveaux afin de permettre le parcours des échelons successifs dans cette progression au moyen d'un principe commun. En fait, Platon reconnaît explicitement, la difficulté à comprendre son procédé analogique lorsqu'il concerne les niveaux d'être :

Il nous plaira donc, dis-je, comme auparavant, de nommer la première section science, et la deuxième pensée, la troisième croyance, et la quatrième, représentation. Il suffira aussi de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion, et les deux premières ensemble, intellection. On dira alors que l'opinion concerne le devenir, alors que l'intellection vise l'être : ce que l'être est par rapport au devenir, l'intellection l'est par rapport à l'opinion, et ce que l'intellection est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance, et la pensée par rapport à la représentation. **Quant à l'analogie entre les choses auxquelles ces fonctions se rapportent, et à la division en deux de chacune des sections – celles de ce qui est objet d'opinion et celle de l'intelligible, laissons cela de côté, Glaucon, afin de ne pas nous empêtrer dans des arguments autrement plus complexes que nous avons traversés.** (534a)<sup>35</sup>

Cette affirmation peut sembler paradoxale puisque le lien qui existe entre les puissances de l'âme et les niveaux d'être doit être tel que, si nous parvenons à comprendre les rapports entre les unes, alors ceux qui existent entre les

<sup>35</sup> 533e7-534b2 : « Ἀρκέσει οὖν, ἣν δ' ἐγώ, ὡς περ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέρα δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφοτέρα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν· τὴν δ' ἐφ' οἷς ταῦτα ἀναλογίαν καὶ διαίρεσιν διχῆ ἑκατέρου, δοξαστοῦ τε καὶ νοητοῦ, εἰδόμεν, ὃ Γλαῦκων, ἵνα μὴ ἡμᾶς πολλαπλασίων λόγων ἐμπλήσῃ ἢ ὅσων οἱ παρεληλυθότες. Ἀλλὰ μὴν ἔμοιγ', ἔφη, τά γε ἄλλα, καθ' ὅσον δύναμαι ἔπεσθαι, συνδοκεῖ. »

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>



autres devraient être clairs. Platon affirme pourtant ici que cela ne va pas de soi et qu'au contraire, en ce qui concerne le domaine des niveaux d'être, l'analyse est complexe, surtout lorsqu'il s'agit de les comprendre dans le strict cadre des rapports mathématiques entre les segments de la ligne. Il est fort intéressant de noter que Platon ne nie pas l'existence de tels rapports mais simplement que leur compréhension devient délicate surtout lorsqu'elle concerne les *divisions en deux* des sections de l'intelligible et du sensible. Les rapports affirmés dans ce passage sont les suivants :

ETRE / DEVENIR ; INTELECTION / OPINION ; SCIENCE / CROYANCE ; PENSEE / REPRESENTATION

Nous voyons ici qu'en rajoutant le couple MODELE/IMAGE<sup>36</sup>, le tableau dans son ensemble devient complexe si nous essayons d'appliquer ce rapport aux couples SCIENCE et CROYANCE, ainsi que PENSEE et REPRESENTATION et plus encore, en ne suivant pas les conseils de Platon, à leurs objets. Les objets du sensible seraient les images des Formes intelligibles et les images des objets sensibles seraient les images des images des Formes intelligibles. Cela dit, ces deux rapports sont compréhensibles puisqu'ils affirment i) que les Formes intelligibles sont les modèles des objets sensibles (ce qui reprend la division de base) ce qu'affirmait la proportion initiale appliquée aux objets de l'être et du devenir et ii) les « objets intermédiaires » sont les modèles des images des objets sensibles. Cette dernière relation est affirmée si nous appliquons la proportion géométrique à l'ensemble des composantes de la ligne. Mais nous pourrions nous demander ce qu'elle apporte réellement à la compréhension de l'analogie. C'est sûrement à cela que s'adressent les mises en garde de Platon ici. Ainsi, si nous réunissons les proportions précédentes nous obtenons :

- 1) Les objets intermédiaires sont les images des Formes intelligibles **et** les modèles des images des réalités sensibles.
- 2) Les Formes intelligibles sont les modèles des objets sensibles **et** les modèles des objets intermédiaires

Ces deux affirmations entraînent les difficultés suivantes : il y a une asymétrie dans la relation modèle-image entre les Formes et les « objets

---

<sup>36</sup> Rapport qui établissait dans l'analogie de la ligne les proportions suivantes : Les Formes sont aux « objets intermédiaires » ce que les objets sensibles sont à leurs reflets sensibles et ce que l'intelligible est au sensible.

---

Luca PITTELOUD, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

intermédiaires », et entre les Formes et les réalités sensibles. Et pourquoi mettre en rapport les « objets intermédiaires » avec les images des objets sensibles puisque la nécessité de continuité impliquerait plutôt de les relier directement avec les objets sensibles eux-mêmes, proportion qui n'est pas affirmée dans l'analogie de la ligne. Le point commun entre ces deux difficultés est que c'est le statut des « objets intermédiaires » qui pose problème. En effet, une continuité entre l'intelligible et le sensible ne pourrait être garantie que si les « objets intermédiaires » et les réalités sensibles se trouvaient directement dans un rapport de proportion. De plus, si les Formes intelligibles sont les modèles des réalités sensibles et des « objets intermédiaires », le sont-elles sous le même rapport, ce qui impliquerait la désastreuse conséquence que les « objets intermédiaires » participeraient aux Formes comme les réalités sensibles y participent, compte tenu du fait que le rapport image-modèle entraîne une relation de participation. Plusieurs commentateurs<sup>37</sup> ont noté, par ailleurs, qu'une construction de la ligne implique l'égalité des segments représentant les réalités sensibles et les « objets intermédiaires ». Il faut se demander maintenant ce que cela entraîne en particulier dans le cadre du principe de ressemblance entre un modèle et son image.

#### 4. LE RAPPORT MODÈLE-IMAGE

Le but de la démarche analogique semble être de représenter le rapport entre les Formes et les particuliers au moyen de ce qui est le seul outil conceptuel que Platon nous offre pour comprendre cette relation particulière, à savoir le lien qui existe entre un *paradeigma* et son (ses) *eidōlon/eikōn*<sup>38</sup>. Il s'agit donc d'une distinction de deux catégories d'être (sensible-intelligible) qui se fait au moyen d'une division du domaine sensible en deux *types* d'objet. Nous nous retrouvons donc dans une situation avec trois réalités différentes avec, comme intermédiaire, le sensible jouant le rôle de médiateur dans la relation qui existe entre les trois. Cela donne la représentation suivante :

A : les images/reflets/représentations des réalités sensibles

B : les réalités sensibles

C : les Formes intelligibles

---

<sup>37</sup> Voir Lafrance (1994), p 274-278, pour une synthèse des différentes opinions à ce sujet.

<sup>38</sup> Rapport exprimé dans (P) par le contraste entre τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὄμοιωθη. Le terme *eidōlon* peut comporter un aspect plus négatif que *eikōn* et s'approche de la notion de *phantasma*. Il peut ainsi signifier illusion.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

Avec comme rapport : A est à B ce que B est à C et inversement.

C'est en nous interrogeant sur le rapport de A envers B que nous pouvons comprendre le rapport de B envers C. Pour comprendre ce que sont les Formes intelligibles, Platon semble nous dire qu'il faut les considérer dans leur rapport aux particuliers au moyen d'une analogie, celle du couple image-sensible/objet-sensible. Or le statut de ce dernier couple est ambigu. En effet, il est possible de comprendre le rapport entre une image et son modèle dans, au moins, deux sens différents : première possibilité, si nous considérons le rapport entre le *mètre étalon*<sup>39</sup> et les différents mètres exemplifiés dans le sensible, il faut remarquer que le modèle possède lui-même les propriétés des images (le mètre étalon mesure, de façon exemplaire, un mètre) et que le modèle et ses images appartiennent au même type de réalités (dans ce cas, les deux sont des réalités sensibles) avec un rapport de perfection ou plutôt de référence arbitraire du modèle envers les images<sup>40</sup>. Il y a différence de perfection (le mètre étalon = mètre modèle = mètre parfait) mais non différence de catégorie d'être<sup>41</sup>. Mais cette différence de perfection est toute relative car, d'une certaine façon, il ne peut y avoir *différence de perfection*, au sens où Platon l'entend<sup>42</sup>, que s'il y a *différence ontologique*. Deuxième possibilité, et c'est ce que Platon

---

<sup>39</sup> Nous faisons référence ici à la distance entre deux points sur une barre d'un alliage de platine et d'iridium qui se trouve au Bureau international des poids et des mesures et non à la définition du mètre comme la distance parcourue par la lumière dans le vide en  $\frac{1}{299\,792\,458}$  seconde, car cette deuxième définition demanderait une modification de notre argument. En effet, cette deuxième définition permet d'obtenir un mètre certes parfait mais toujours fondé sur l'arbitraire. Cela dit, la vraie différence est qu'il s'agit de l'utilisation d'une loi physique et non d'une instance sensible.

<sup>40</sup> Encore qu'une imitation du mètre étalon peut-être parfaite de façon à avoir, par exemple, deux mètres étalons tout à fait identiques, comme si dédoublions Cratyle, les deux entités seraient indifférenciables. Nous aurions ainsi deux mètres étalons *tout court*. En dernière analyse, c'est par convention que le mètre étalon reçoit sa valeur de paradigme.

<sup>41</sup> Cette alternative pour comprendre l'intelligible, tout en prenant un compte l'idée de perfection du modèle sur les images, ce qui n'est pas évident dans le cas du mètre étalon, puisque son exemplarité est arbitraire, mais qui est parfaitement en accord avec ce que Platon semble dire des Formes intelligibles par rapport aux particuliers, entraîne des difficultés très connues : si une Forme F et les particuliers qui y participent se trouvent dans un rapport de ressemblance *en ce qui concerne la propriété F*, cela signifie que F possède en commun avec ses instances la propriété F d'une manière similaire au fait que le mètre étalon et ses images possèdent une ressemblance quant à cette propriété. Sur ce point, voir Patterson (1985), chap. 3, « Image and Reality », p. 25 sq.

<sup>42</sup> Il ne s'agirait pas, par exemple, d'une différence entre deux objets plus ou moins parfaits, dont l'un est plus parfait que l'autre.

semble indiquer au moyen du choix de ses exemples, si nous considérons le rapport modèle-image comme celui entre un objet et son reflet dans l'eau ou sa représentation en peinture, il est clair que le modèle et ses images ne partagent pas une ressemblance quant aux propriétés qui sont exhibées par le modèle. En effet, le furet et son image dans l'eau, même s'ils appartiennent tous deux à la réalité du sensible, semblent être ontologiquement plus éloignés que le sont, par exemple le mètre étalon et ses instances. Peut-être ne s'agit-il pas d'un éloignement ontologique, puisque les deux appartiennent à la même catégorie d'être (le sensible), ce qui est rendu nécessaire à Platon pour que l'analogie produise son effet. Mais en tout cas il est clair que l'image, dans cette alternative, ne possède pas le même type de propriétés que celles du modèle, et pourtant les deux se ressemblent d'une façon telle que notre furet pourrait se mettre à manifester un comportement agressif en voyant sa propre image dans l'eau s'il ne se rendait pas compte qu'il s'agit d'une illusion. L'intérêt de cette alternative est qu'elle tend à montrer que les deux catégories appartiennent à des niveaux différents et qu'il n'est pas possible de les réduire l'une à l'autre *en termes de propriétés*<sup>43</sup>. Il faut faire ici cette distinction : d'un point de vue ontologique le furet et son reflet appartiennent à la même catégorie d'être, mais exemplifient une différence, en termes de propriétés, qui, du point de vue de l'usage du procédé analogique, symbolise une différence, cette fois ontologique, entre les Formes et les particuliers. Notons aussi que a) entre une image et un modèle, il existe des propriétés communes (taille, étendue etc.), mais il ne peut s'agir des propriétés essentielles de l'objet (par exemple la propriété d'être un furet) et b) si l'image est considérée comme une illusion par rapport au modèle, nous nous retrouvons dans le cas de la notion de différence de perfection.

Or, si c'est cela que l'analogie tend à montrer, alors il faut revenir à notre difficulté précédente : pourquoi postuler un niveau d'être différent dans l'analogie entre les Formes et les « objets intermédiaires » ? Sans vouloir résoudre ici ce problème, nous pourrions renvoyer aux analyses de R. S.

---

<sup>43</sup> Le fait que, dans cette interprétation, les Formes ne puissent pas être réduites aux particuliers en termes de propriétés, ce qui résout les difficultés mentionnées dans la note précédente, et en même temps soient mises en relation directe avec la réalité sensible permet d'accentuer deux éléments essentiels dans la saisie conceptuelle de l'hypothèse platonicienne : les Formes sont essentiellement différentes des particuliers, et ne leur ressemblent pas quant à leurs propriétés, mais sont pourtant reliées à ces derniers dans un rapport de ressemblance qu'est celui qui s'approche de l'idée de l'illusion, ce que Platon affirme à plusieurs reprises lorsqu'il s'agit de décrire l'infériorité et la fausseté que représentent les réalités sensibles.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

Brumbaugh<sup>44</sup> en ce qui concerne la difficulté de l'emploi d'une métaphore géométrique pour évoquer non seulement la non-réductibilité entre les Formes et les particuliers, mais aussi la continuité cognitive possible entre les deux niveaux de réalité. Il faut remarquer que cette double exigence est principalement exprimée dans l'usage de l'analogie image-modèle en ce sens que, comme nous venons de le voir, l'image ressemble au modèle et pourtant elle lui est fondamentalement différente.

Le fait que certains ce soient demandés s'il fallait se représenter la ligne de façon verticale ou horizontale ou si le segment de l'intelligible devait être plus long ou plus court que celui du sensible<sup>45</sup>, indique les difficultés et les limites de la représentation spatiale d'une distinction ontologique. Brumbaugh affirme que la ligne représente deux types de propriétés qui ne sont pas conciliables au sein d'une même analogie. Les deux propriétés sont, d'une part la différence de clarté qui existe entre les puissances de l'âme, représentée par l'inégalité dans les segments et d'autre part, la continuité qui est possible, et que suppose l'enseignement philosophique, entre lesdites puissances, représentée par la proportionnalité des segments. Il faudrait donc considérer à la fois la *longueur* des segments et *leur position* afin de pouvoir dégager l'analyse la plus adéquate possible de cette analogie. Si nous nous plaçons au niveau ontologique, nous pourrions aussi dire que cette analogie veut exprimer à la fois la différence et la ressemblance entre les Formes intelligibles et le sensible. Or, au sein de la même représentation analogique, cela apparaît comme impossible puisque ces deux propriétés sont antinomiques.

Nous avons montré que l'analogie de base que propose Platon dans la *République* fonctionne aisément avec trois variables A, B et C, or la ligne en propose une quatrième, D, les « objets intermédiaires ». Faut-il en conclure que Platon, dans son objectif de mise en ordre de ses principes métaphysiques, postule une classe supplémentaire d'objets ? Nous l'avons

---

<sup>44</sup> Voir Brumbaugh (1952) et (1977).

<sup>45</sup> Voir Lafrance (1994), pages 271-274 et surtout Smith (1996), page 26. Platon mentionne expressément le fait qu'il faut se représenter la ligne de façon verticale (voir *upó* en 511a6 et *anótátō* en 511d8), ce qui correspond d'ailleurs de façon globale avec la représentation qu'il propose des Formes, par exemple, dans le mythe du *Phèdre*. Quant à la question de la longueur des deux segments principaux, si leur inégalité semble faire consensus (*ánisa* en 509d6), le choix de cette longueur dépendra du rapport qui sera assumé entre longueur et clarté. Si les commentateurs ont argumenté de façons si diverses, c'est bien la preuve que la représentation imagée d'un concept est délicate et sûrement arbitraire.

vu, supposer cette classe entraîne des difficultés d'interprétation que Platon reconnaît lui-même. Pourquoi ne s'en tient-il pas aux trois catégories nécessaires, à savoir les Formes intelligibles, les sensibles et les images des sensibles qui permettent de représenter de façon adéquate la non réductibilité des Formes aux particuliers ? En fait, Platon semble s'y tenir, si nous regardons la dernière apparition que fait l'hypothèse des Formes dans la *République* au livre X. Platon veut argumenter que les peintres et les représentants des arts d'imitation fabriquent de l'illusion et non de l'être et prend ainsi l'exemple du lit qu'il différencie en trois catégories :

-Eh bien, ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirons l'œuvre d'un dieu. De qui pourrait-il s'agir d'autre ? - Personne, je pense. - Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué. - Oui, dit-il. - Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué, n'est-ce pas ? - Oui. - Ainsi donc, peintre, fabriquant de lits, dieu, voilà les trois qui veillent aux trois espèces de lit. (597b)<sup>46</sup>

Platon distingue ici trois catégories de lit : (C) La forme du lit, le (B) lit sensible et (A) l'image du lit sensible. Il y a d'abord la Forme unique (596 a6 : εἶδος τι ἔν), ses instanciations concrètes et ses copies faites en peinture ou encore au moyen d'un miroir (596e). Que le but de Platon soit ici de distinguer trois types d'artisan qui produisent des objets différents sur l'échelle de la réalité, allant du réel (*ónta*) aux phénomènes (*phainómena*)<sup>47</sup> ne doit pas nous faire perdre de vue qu'est affirmée, dans ce passage, la même correspondance que dans notre version simplifiée de la ligne entre A, B et C. Encore une fois, c'est au moyen de la distinction entre l'image et le modèle que Platon nous fait comprendre l'altérité entre les Formes et les particuliers, affirmant que proportionnellement la semi-réalité des sensibles par rapport aux Formes doit être mise en rapport à celle encore moindre, puisqu'il s'agit d'illusions, des « reflets » du lit par rapport aux lits sensibles. Nous nous retrouvons ici avec la même affirmation de non-réduction d'une entité par rapport à l'autre quant à leur être et leur perfection. Puisque le lit sensible ne peut aucunement être réduit, rapproché en termes de propriétés ou même assimilé au reflet de ce dernier, alors pareillement, la Forme du lit ne doit pas être assimilée au lit sensible. Il y a

---

<sup>46</sup> 597b5-14 : « Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐται γίνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι. Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων. Ναί, ἔφη. Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος, ἢ γάρ; Ἔστω. Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν. »

<sup>47</sup> C'est la correspondance des trois catégories d'objet qui nécessite trois artisans différents et donc le dieu « créateur » de la Forme intelligible du lit.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

bien ici une distinction de deux catégories (B et C) au moyen d'une troisième (A), en se servant d'une catégorie intermédiaire comme moyen terme. Nulle nécessité ici de postuler un intermédiaire entre le lit sensible et la Forme du lit comme c'est le cas dans de la ligne. Pourquoi donc Platon le fait-il dans cette analogie?

Si nous pensons que le but de Platon est de fournir une analogie entre le sensible et l'intelligible au moyen de la relation image-modèle, alors, comme dans l'analogie du soleil qui portait sur la nature du bien et qui le mettait en rapport avec un objet sensible, dans le cas de la ligne, c'est l'objet de l'analogie, qui est la relation image-modèle entre le sensible et l'intelligible *dans son ensemble*, que Platon va comparer à la relation image-modèle dans le sensible. Il distingue ainsi quatre segments dans la ligne avec pour but de montrer que ce qui est d'un certain point de vue le modèle (les sensibles), est en même temps l'image de l'intelligible d'un autre point de vue. Ainsi, la partie comprenant les objets sensibles et les « objets intermédiaires » dans sa totalité pourrait représenter ce domaine intermédiaire. Dans le cas du livre X, Platon reprend cette division sans supposer une réalité intermédiaire entre les particuliers les Formes. En fait, il y a trois réalités, l'image du lit, le lit et la Forme du lit. Le problème que se pose Platon dans le cas de la ligne est le suivant : comment est-il possible de passer, dans un processus de connaissance dans le cadre de l'éducation du philosophe, du sensible à l'intelligible. Sa réponse semble être qu'il y a deux façons de considérer la réalité sensible : 1) en tant que sensible-modèle, c'est-à-dire en tant que sensible indépendant dont les reflets sensibles en sont les images dépendantes 2) en tant que sensible-image, c'est-à-dire en tant que sensible possédant une intelligibilité propre, intelligibilité découlant du fait d'être l'image d'une Forme. C'est au moyen des sciences de l'ordre que cette intelligibilité peut être découverte. Platon exprime l'idée qu'en considérant le *même objet* de deux façons différentes, soit en tant que modèle, soit en tant qu'image, il y a possibilité d'une transition entre le sensible et l'intelligible<sup>48</sup>. Les proportions mises en évidence dans l'analogie de la ligne sont toutes celles entre un modèle et une image. Nous l'avons vu, les Formes sont les modèles des « objets intermédiaires » *et* des réalités sensibles. Or, si ces deux catégories représentent simultanément le même type d'objet en tant qu'il est considéré soit comme une image, soit comme un modèle, alors l'interprétation devient

---

<sup>48</sup> Sur ce point voir Smith (1996), p. 42: « What is relevant, then, is not the *ontological identity* of these objects, as some have argued, but, rather, the way in which such objects are *conceived* at each of the relevant subsections. »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

plus cohérente. Car, malgré l'absence de rapport de proportion immédiat entre ces deux segments, Platon affirme pourtant clairement le statut de moyen terme des objets sensibles et des « objets intermédiaires » :

Examine aussi comment il faut couper la section de l'intelligible. –De quelle façon ? - Voici. Dans une partie de cette section, l'âme traitant comme des images les objets qui, dans la section précédente, étaient les objets imités, se voit contrainte dans sa recherche de procéder à partir d'hypothèses ; elle ne chemine pas vers un principe mais vers une conclusion. (510b)<sup>49</sup>

Platon semble reconnaître ici explicitement que les mêmes objets peuvent être considérés de deux façons différentes. C'est au moyen, par exemple, de l'approche géométrique que les objets sensibles cessent d'être considérés comme des originaux mais comme des images des Formes intelligibles. C'est ainsi qu'il est possible de distinguer deux puissances dans l'âme, la *pístis* et la *diánoia*, sans nécessairement devoir distinguer deux types d'objet. En fait, il pourrait suffire d'affirmer qu'il n'y a que deux niveaux d'être, le sensible et l'intelligible. En effet, le fait que le sensible soit divisé entre les objets sensibles et leurs images (reflets, ombres) n'implique pas non plus qu'il faille distinguer deux niveaux ontologiques. Au contraire, l'usage des images des sensibles est inhérent au fonctionnement du processus analogique afin de montrer le statut ambigu des réalités sensibles, entre être et non-être. Entre ombres et objets sensibles, il n'y a pas de différence ontologique (même si ces objets appartiennent à différentes catégories du sensible), mais bien l'exemplification sensible d'une différence ontologique. Pareillement, il n'y a pas de différence ontologique entre les objets sensibles et les « objets intermédiaires » puisque ces derniers n'existent pas en tant que tels mais représentent les objets sensibles en tant qu'ils sont les reflets et les traces de l'être véritable, les Formes intelligibles. Pour Platon, c'est au moyen de la géométrie que la transition entre sensible et intelligible est possible, et nous le verrons, la possibilité de cette transition est essentielle au projet politique de la *République*.

## 5. L'ORDRE ET LA FORME DU BIEN

L'exercice auquel se livre Platon au moyen des analogies de la *République* peut être considéré comme une mise en ordre de sa métaphysique. La

---

<sup>49</sup> 510b2-6 : «Σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον. Πῆ ; Ἥτι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν . »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>



difficulté principale est que cette mise en ordre est orchestrée indirectement au moyen d'images et de métaphores. Cela vaut éminemment pour la Forme du bien qui, par sa position dans la métaphysique est, selon Platon, extrêmement difficile à saisir (506e). Par mise en ordre de la métaphysique, nous aimerions signifier non seulement le fait de rendre clair et compréhensible les éléments d'une métaphysique, ici l'hypothèse des Formes, mais surtout de dégager la structure qui règne entre ces éléments<sup>50</sup>. Cela s'impose comme essentiel au philosophe car une des conséquences principales du choix de la caractérisation du rapport particuliers-Formes par l'analogie image-modèle est que la structure de la réalité intelligible sera reflétée dans celle du sensible. Autrement dit, s'il y a un ordre métaphysique, la réalité sensible en est, dans son ensemble, l'image. Or, nous avons conclu dans la partie précédente qu'il existe une possibilité au moyen de l'étude des particuliers en tant qu'images des Formes, notamment par la géométrie, de remonter directement à leur intelligibilité. Si l'ordre du monde est le reflet de l'ordre de l'intelligible, alors nous comprenons l'importance de mettre en évidence la structure de cette deuxième composante de la métaphysique. Nous l'avons suggéré, l'analogie image-modèle indique que i) les Formes intelligibles ne peuvent pas être réduites à leurs exemplifications sensibles, ii) que c'est par l'étude des particuliers sensibles avec l'aide des sciences de l'ordre (mathématiques, harmonie musicale, astronomie et dialectique) qu'il est possible de remonter au niveau de l'intelligible.

L'évolution de la métaphysique de la *République* par rapport à celle du *Banquet* et du *Phédon* est qu'elle ne considère plus le domaine intelligible sous l'angle de la participation des sensibles à l'intelligible ou sous celui d'une Forme en particulier comme celle du Beau, mais qu'elle s'intéresse à la réalité intelligible dans son ensemble, dans sa structuration générale. Platon évoque maintenant les rapports des Formes intelligibles au sensible, et des Formes entre elles. Cela découle du fait qu'il cherche à mettre en évidence le lien qui existe entre l'homme, la cité et l'intelligible, et la possibilité que les deux premiers soient ordonnés et harmonieux s'ils imitent la réalité intelligible. Dans le cadre de la description de l'intelligible dans son ensemble, Platon introduit une idée de hiérarchisation au moyen d'un facteur fondamental : la Forme du bien. Il introduit aussi une composante de dépendance : c'est cette Forme qui garantit à la réalité intelligible son ordre

---

<sup>50</sup> Non seulement le rapport entre les Formes et les particuliers, mais aussi les rapports entre les Formes elles-mêmes, ainsi que la relation des deux niveaux de réalité à la Forme du bien.

et son harmonie et que l'étude dialectique peut permettre de découvrir. La Forme du bien est ainsi le chaînon fondamental de la métaphysique platonicienne puisqu'il *met* en ordre les niveaux intelligible et sensible en les situant dans un rapport avec elle-même.

Comprendre ce qu'est la Forme du bien (*idéa tou agathou*) n'est pas possible du moins directement et c'est pour ça que Socrate propose à Glaucon d'en fournir une analogie, comparant le bien au soleil. Cette image montre la position fondamentale du bien dans la métaphysique platonicienne en faisant du bien le principe de la connaissance, de l'être et de l'essence des Formes intelligibles :

Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement, ils reçoivent du bien, mais c'est aussi leur être et leur essence, qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence mais quelque chose qui est-delà de l'essence dans une surabondance de majesté et de puissance. Et alors Glaucon, facétieux, s'exclama : Par Apollon, dit-il, quelle prodigieuse transcendance (ὕπερβολῆς) ! - C'est toi le responsable, repris-je, tu m'as forcé à exprimer mes opinions à son sujet (509b).<sup>51</sup>

En exerçant une certaine causalité sur les intelligibles, l'allégorie de la caverne suggère que la Forme du bien cause également les particuliers. En effet, au moment où le philosophe parvient à contempler le soleil, Socrate affirme à propos de ce dernier que :

Et après cela, dès lors, il en inférerait au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années, et qui régit tout ce qui se trouve dans le lieu visible, et qui est cause d'une certaine manière (τρόπον τινά) de tout ce qu'ils voyaient là-bas. (516b)<sup>52</sup>

La question du type de causalité de la Forme du bien sur l'ensemble des réalités est intimement liée à son statut particulier d'entité *epékaina tēs ousías* (ETO). Pour notre propos, il suffit peut-être de noter quelques éléments importants servant à situer la Forme du bien comme élément

---

<sup>51</sup> 509b6-c4 : « Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοῖως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. Σὺ γάρ, ἦν δ' ἐγὼ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν. »

<sup>52</sup> 516b9-c2 : « Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοῦς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος. »

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>

essentiel de l'ordre métaphysique chez Platon. D'abord, la qualification du bien comme ETO semble entrer en contradiction avec le fait qu'elle est dite à plusieurs reprises (518c8, 526e3, 532c5) comme partie éminente de l'être puisqu'elle est caractérisée, par exemple, de *tò eudaimonéstaton toù óntos*<sup>53</sup> et surtout avec la proposition affirmant que la Forme du bien est objet potentiel de connaissance. Puisqu'au moyen de la dialectique, le philosophe en saisissant,

ce qu'est le bien lui-même, il parvient au terme de l'intelligible (...). (532b)<sup>54</sup>

Plusieurs auteurs<sup>55</sup> ont argumenté que la Forme du bien pouvait à la fois être ETO et, en même temps, un objet de connaissance faisant partie du domaine de l'intelligible. Le bien étant *alētheiá te kai tò ón* (508d5), il est aussi ETO<sup>56</sup>. D'abord, il faut constater que l'analogie du soleil implique deux idées qu'il faudrait peut-être appliquer à la Forme du bien : le soleil tout en étant partiellement<sup>57</sup> cause de la *génésis* fait aussi partie du domaine du visible et du changeant et ii) il est difficile de contempler directement le soleil. Platon ne peut pas ignorer les conséquences que ces deux éléments ont pour son analogie. Si la Forme du Bien est la cause de l'être et de l'essence des Formes intelligibles (*tò eĩnai te kai tēn ousían*), cela implique nécessairement que l'intelligible dans son ensemble dépend de la Forme du Bien quant à ce qu'il est. La Forme du Bien est donc cause de l'intelligible et pourtant, il semble qu'elle fasse partie de l'intelligible. Comment cela peut-il se concilier avec le fait qu'elle soit ETO ? Remarquons, de façon très générale, que le principe même de la relation de cause à effet, qui met en évidence un lien de dépendance de l'effet sur la cause, n'implique nullement que la cause appartienne à une catégorie ontologique différente de celle de l'effet. Au contraire, la *différence* entre la cause et l'effet peut résider dans le fait même du lien de dépendance instauré. Si nous appliquons cette idée

<sup>53</sup> Voir sur ce point, les analyses de M. Baltes (1993).

<sup>54</sup> 532a7-b2 : « καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. »

<sup>55</sup> Voir Baltes (1997), p. 9-13.

<sup>56</sup> Il est très difficile de comprendre quelle nuance propose Platon entre *tò eĩnai* et *tῆν οὐσίαν*. Qu'est ce que cela peut-il signifier que la Forme du bien soit au-delà de l'essence mais non au-delà de l'être ? En tous les cas, cela laisse la possibilité au bien de faire partie du domaine de l'être, donc de l'intelligible.

<sup>57</sup> Partiellement puisqu'il n'est pas la cause directe de l'existence des objets particuliers. Au contraire, il garantit la possibilité de l'existence des objets particuliers dans leur ensemble en produisant lumière et chaleur, mais à chacun de ces objets il est possible d'attribuer d'autres causes directes individuelles. Ce n'est pas le Soleil qui cause (produit) l'arbre, pareillement ce n'est pas le Bien qui crée les Formes.

au rapport entre la Forme du Bien et les autres Formes, alors dire que la première est ETO, donc au-delà des autres Formes intelligibles, signifierait que la Forme du bien possède une supériorité par rapport à l'intelligible. La Forme du bien est *indépendante* par rapport aux autres Formes et en ce sens, elle les dépasse. Platon, en fait, ne dit pas autre chose puisqu'il n'affirme pas que la Forme du bien est au-delà de l'être *tout court* mais bien au-delà de l'être en pouvoir et dignité (*πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*). La Forme du bien est ainsi cause de l'intelligible tout en étant elle-même intelligible. Elle se différencie des autres Formes intelligibles par le fait qu'elle est cause de leur être et de leur essence comme le soleil est cause de la *génésis* tout en faisant partie de ce domaine. Autrement dit, c'est en tant que principe premier qui ne dépend d'aucune Forme intelligible, que la Forme du Bien peut-être dite *anhypóthetos*. Dire qu'elle est ETO signifie que, en tant que principe anhypothétique, elle ne peut pas être réduite aux autres Formes intelligibles qui, elles, dépendent toutes de la Forme du bien dans leur être et leur essence. Elle fait partie du niveau de l'intelligible, qui est identifiable à celui de l'être, mais, en même temps, elle ne peut pas y être totalement assimilée puisqu'elle est un être singulier, c'est-à-dire totalement exempt de dépendance par rapport à l'être. En un mot, la Forme du bien est au-delà des autres Formes intelligibles, mais en est aussi, d'une certaine façon<sup>58</sup>, une. Comprendre de quelle façon, c'est identifier quelle sorte de causalité elle exerce.

Identifier cette causalité est très difficile puisqu'il est périlleux d'avoir un accès direct à la Forme du bien, par contre il est possible sûrement de donner certaines caractéristiques de cette dernière, ainsi que d'en mesurer les effets. De nombreuses hypothèses peuvent-être faites en ce qui concerne le rôle de la Forme du bien, mais la plus adéquate à ce que Platon suggère est peut-être de la considérer comme le principe ultime de finalité qui confère aux autres Formes leur intelligibilité et donc qui en garantit une connaissance potentielle. Si nous revenons à l'image du lit, il est naturel de considérer qu'un lit possède une certaine finalité. Or, pour que le lit remplisse au mieux sa fonction, la personne qui le construit doit suivre un certain nombre de règles. Platon pense qu'elle le fait en imitant un modèle qui représente, idéalement, pourrions-nous dire, ces règles. Autrement dit, le lit, comme la cité d'ailleurs, *est* une certaine structure. Construire un lit, c'est mettre en œuvre la réalisation d'un objet en vue d'une certaine fonction. Si le lit est construit en suivant les règles que sa structure impose,

---

<sup>58</sup> Voir Baltes (1997), page 12.

alors il pourra être qualifié de « bon » lit. La structure du lit dépendra donc directement de la réalisation optimale de sa fonctionnalité. Tous les éléments qui font partie de cette structure sont donc *dirigés* vers la réalisation de ce qu'est la bonne fonctionnalité de l'objet en question. Dans quel but construisons-nous un lit ? Afin, pourrions-nous, que l'homme puisse dormir. Dans la mesure où le but est fixé, la mise en œuvre de la construction de cet objet se trouve *nécessairement* déterminée. La fin en question (le sommeil de l'homme) est ce qui détermine dans un rapport de dépendance la structure du lit<sup>59</sup>.

Si nous appliquons cette idée à l'intelligible dans son ensemble, nous obtenons le schéma suivant : les différentes Formes intelligibles sont par rapport à la Forme du bien, ce que la structure du lit est par rapport à la finalité de sa fonction. Si nous supprimons la finalité, il n'y a plus de structure, et de même si nous supprimons la Forme du bien, il n'y a plus de Formes intelligibles. En ce sens, nous pourrions comprendre comment la Forme du bien est cause des Formes intelligibles. Cette conception implique de concevoir les Formes intelligibles comme une structure. Cela a comme conséquence que i) les Formes doivent être en relation les unes avec les autres, de même que le catalogue des règles qui constitue la structure du lit est ordonné en fonction de la finalité que doit remplir l'objet en question et que ii) l'ordre qui règne entre les Formes dépend de la Forme du bien. Le niveau de l'intelligible manifeste donc une harmonie : les Formes sont en relation<sup>60</sup> les unes avec les autres, elles ne sont pas isolées, et leur structure, leur ordre, dépend de la finalité du système dans son ensemble. Dans la *République*, il apparaît difficile de vouloir enquêter sur ce que sont les relations entre les Formes et sur ce qu'est la « finalité du système ». La Forme du bien n'est en effet pas aisée à saisir. Mais nous pourrions conclure cette section en rappelant les éléments suivants :

1) D'abord, la Forme du Bien en tant que finalité de ce qui est, est un objet de désir. Comme la Forme du beau est l'ultime objet de désir de l'homme dans le *Banquet*, la Forme du Bien sera l'ultime objet de désir de l'être dans

---

<sup>59</sup> Comme le signale T. Penner (2006), page 246, la fin du lit est fonction du sommeil, qui est fonction de la vie humaine, qui est fonction de la Forme de bien pour l'homme qui est fonction du bien en général.

<sup>60</sup> Platon va d'ailleurs essayer dans la suite de son œuvre de découvrir ces relations au moyen de cette méthode qu'est la dialectique et dont l'analogie de la ligne évoque déjà cette fonction de science qui, en isolant les Formes, va permettre de les situer par rapport à la Forme du bien, c'est-à-dire par rapport à leur finalité dans le domaine de l'intelligible en général.

---

Luca PITTELOUD, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>

son ensemble et de l'individu aussi<sup>61</sup>. Toute explication de la Forme du bien ne peut pas omettre cette caractéristique d'objet de désir et donc de finalité.

2) La structure que sont les Formes intelligibles est mise en rapport, dans la *République*, avec une structure mathématique. Cela implique que l'intelligibilité peut être saisie, lorsqu'elle se fait au moyen d'images, par exemple par la géométrie et que, plus généralement, la structure intelligible de l'être doit pouvoir être exprimée de façon mathématique. Il semble y avoir un lien étroit entre la structure de l'intelligible et les mathématiques. Ces dernières représentent une forme d'ordre et de beauté parfaite qui est le reflet de l'ordre et de la beauté de l'intelligible. C'est pour cela qu'il est le point d'accès privilégié à l'intelligible.

3) Si la Forme du Bien garantit l'ordre qui règne entre les autres Formes, alors elle agit comme principe ordonnateur non seulement de l'intelligible, ce qui explique sa noblesse, mais aussi du sensible, puisque ce dernier est l'image du premier. Il y a donc ordre et harmonie dans le monde qui nous entoure, et cela car le sensible reflète l'harmonie qui règne entre les Formes, harmonie qui dépend, en dernière analyse, de leur « participation » à la Forme du bien, c'est-à-dire de leur *position* dans le système dans son ensemble, position qui est fonction du bien et de la beauté de ce système. L'ordre du monde est reflet de celui qui règne dans l'intelligible, et ce dernier est fonction de la finalité ou du bien, pourrions-nous dire, que représente l'intelligible lorsqu'il est considéré dans son ensemble.

Deux questions pourraient être soulevées quant à notre analyse : d'abord, y a-t-il réellement une notion de finalité dans la *République* en ce qui concerne la Forme du bien ? Deuxièmement, Platon considère-t-il réellement l'intelligible dans son ensemble comme un système ordonné et harmonieux ? En réalité, Platon est assez explicite concernant ces interrogations. A propos de la finalité, il faut noter que les trois analogies sont introduites par une brève discussion sur la finalité politique du bien. En se demandant quelle est la nature du bien, qu'il renonce d'identifier au plaisir ou à la connaissance, Socrate affirme :

Tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la Forme du bien, et que c'est par cette Forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques (505a)<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Platon affirme dans le *Phédon* que les particuliers désirent (*boulesthai*) les Formes auxquelles ils participent en 74e.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>

Ainsi, dans le contexte politique, le bien est l'objet par excellence vers lequel le législateur doit tendre s'il veut pouvoir ensuite distinguer si une chose est juste ou non, bonne ou non. L'utilité du bien en fait un objet se situant au terme d'une recherche, voir même d'un désir de la part du philosophe. En politique, c'est vers le bien que tout doit tendre, puisque sans lui, il n'y a ni avantage, ni connaissance tout court (505b). La finalité du bien est donc affirmée dès le commencement de la discussion de sa nature. Concernant la seconde interrogation, il faut aussi revenir à ce que Socrate affirme à propos du philosophe quelques pages avant d'évoquer les trois analogies :

Celui-là, en effet, mon cher Adimante, qui garde l'esprit réellement tourné vers les êtres qui sont n'a pas vraiment le loisir d'abaisser le regard vers les affaires des hommes, ni de se remplir d'envie et de malveillance en combattant contre eux. Bien au contraire, en regardant et en contemplant ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre, ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres et qui subsistent dans cette harmonie ordonnée selon la raison, [les philosophes] les imitent et cherchent le plus possible à leur ressembler. (500c)<sup>63</sup>

Platon semble bien évoquer ici le système des Formes intelligibles qui constitue un tout harmonieux et ordonné<sup>64</sup>. Il est manifeste qu'en tant que tout harmonieux les Formes entretiennent des relations les unes avec les autres et forment ainsi un véritable *cosmos*. Si l'ordre du monde est reflet de celui de l'intelligible en général, alors celui de la cité en sera un reflet particulier. Nous aimerions pour terminer cette présentation brièvement examiner, et en guise de conclusion, comment l'ordre politique est bien un reflet de l'ordre métaphysique, et quelle en est une des conséquences les plus significatives.

---

<sup>62</sup> 505a2-4 : « ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. »

<sup>63</sup> 500b8-c5 : « Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὔσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ' εἰς **τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτα ἀεὶ** ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, **κόσμῳ** δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα **μιμῆσθαι** τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. »

<sup>64</sup> Les Formes dans leur totalité représenteraient donc, de façon imagée, une sorte de catalogue de règles qui permettent la réalisation d'un projet, un peu à la façon des prescriptions nécessaires à la construction du lit dans le cas de la menuiserie.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>

## 6. UNE CONSÉQUENCE POLITIQUE

Si le projet d'ensemble de la *République* est d'établir quelles sont les conditions de possibilité d'une cité juste, les analogies que propose Platon dans les livres VI et VII déterminent la réalisation même de ce projet. En fait, la structure métaphysique platonicienne doit servir de base solide à la constitution d'une cité juste. Cela découle directement du rapport image-modèle qu'il y a entre le sensible et l'intelligible. La structure de l'intelligible est, nous l'avons vu, dans son ensemble, fonction de la réalisation optimale de l'ensemble du système. Or, si le niveau du sensible, qui comprend notamment l'homme et la cité, aspire au bien, alors il doit forcément s'évertuer à être l'image la plus proche possible de l'intelligible<sup>65</sup>. Pour Platon, une cité juste et bonne, ne l'est que si elle parvient à ressembler au mieux à la structure ordonnée de l'intelligible. La définition de la justice au livre IV comme symphonie de ses différentes composantes met en évidence l'importance de l'ordre dans la cité. Or cet ordre doit absolument être fondé sur quelque chose de solide qui permettrait de le garantir. C'est la structure intelligible des Formes, ordonnée elle-même en fonction du rapport de ses composantes individuelles à la Forme du bien, c'est-à-dire à la finalité du système, qui permet d'assurer à la cité la possibilité d'être bonne si elle reproduit, dans la mesure de ses possibilités, cet ordre. L'importance de l'ordre dans le domaine du sensible est clairement soulignée dans ce passage du *Gorgias* :

Par exemple, regarde, si tu veux, ce que font les peintres, les bâtisseurs de maisons, les constructeurs de navires, et tous les autres spécialistes ; prends celui que tu veux, tu verras que chaque élément de son ouvrage est disposé en fonction d'un certain ordre et qu'il force tous les éléments, avec lesquels il travaille, à s'adapter les uns aux autres et à s'harmoniser entre eux, jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée et bien disposée. (503e)<sup>66</sup>

La mise en ordre dans le domaine du sensible est donc le but de chacune des actions entreprises par les différents *démiurges* et celle-ci ne peut-être faite que par l'action de celui qui possède une connaissance quant à son domaine

---

<sup>65</sup> La justification de l'impossibilité d'être une image parfaite vient du support dans lequel se développe l'image. Le *Timée* identifie cette composante du désordre à la *khôra*.

<sup>66</sup> 503e4-504a1 : « οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρῶγμα. » Traduction M. Canto-Sperber.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>



particulier. La politique n'échappant pas à cette règle, la cité juste est rendue possible uniquement si elle est mise en ordre par celui qui possède la connaissance du bien :

Ainsi donc, notre constitution politique sera parfaitement ordonnée, si c'est un tel gardien qui veille sur elle, un gardien qui possède cette connaissance ! (506b)<sup>67</sup>

La mise en ordre de la constitution politique entre en relation avec la connaissance du bien. Selon notre hypothèse, cela signifie une connaissance du domaine de l'intelligible dans son ensemble, c'est-à-dire de sa structuration comme entité harmonieuse et ordonnée. C'est en ce sens que Socrate définit l'éducation des gardiens comme la conversion de leur âme vers l'intelligible (518b-51c), conversion qui se fait au moyen de l'étude des sciences de l'ordre (521c-531d). Au terme de ce processus, les gardiens seront capables de mettre en ordre la cité en essayant d'y imprimer les caractéristiques du modèle intelligible :

En contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme un modèle, ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes, pendant tout le reste de leur vie, chacun à son tour. (540b)<sup>68</sup>

Ce passage met clairement en évidence le lien entre la Forme du bien et l'ordre. De plus, il semble être parfaitement conciliable avec l'idée qui consiste à faire de la Forme du bien, la structure globale de l'intelligible *en tant que* cette structure est ordonnée en vue d'une finalité, d'un bien, qui est un système complet et fonctionnel. En ce sens, le bien peut être considéré comme le *modèle*. C'est ainsi que les gardiens pourront créer les conditions d'une bonne cité dont la loi est le principe qui permettra à cet ordre de se manifester :

La loi veut mettre en œuvre les choses de telle manière que cela se produise dans la cité toute entière, en mettant les citoyens en harmonie par la persuasion et la nécessité, en faisant en sorte qu'ils s'offrent les uns aux autres les services dont chacun est capable de faire bénéficier la communauté. (520a)<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> 506a9-b1 : « Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως **κεκοσμήσεται**, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων **ἐπιστήμων**. »

<sup>68</sup> 540a8-540b1 : « καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, **παραδείγματι** χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς **κοσμεῖν** τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἐκάστους. »

<sup>69</sup> 519e3-520a3 : « ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, **συναρμόττων** τοὺς πολίτας **πειθοῖ** τε καὶ **ἀνάγκῃ**, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ᾧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτοὺς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει. »

---

Luca PITTELOUD, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>

C'est donc la connaissance des Formes intelligibles qui permet aux gardiens de mettre en ordre la cité. Or, les commentateurs s'accordent généralement pour affirmer que cette idée pose le problème suivant : i) connaître les Formes intelligibles, c'est connaître des réalités qui sont et qui ne changent pas, ii) les affaires de la cité font partie du domaine du sensible et sont changeantes, iii) il n'est possible de connaître que ce qui est, c'est-à-dire les Formes intelligibles, iv) donc il n'est pas possible d'avoir une connaissance des affaires de la cité<sup>70</sup>. Autrement dit, si la connaissance n'est possible qu'en ce qui concerne le domaine de l'être, alors, les affaires de la cité échappent à cette dernière. Il serait donc possible de savoir ce qu'est la justice, mais impossible de « savoir » qu'une politique, opérée dans des circonstances particulières, est juste. Comment déterminer si une telle décision est juste, si la seule chose qui peut être connue, c'est l'intelligible ? A quoi peut servir la connaissance de la Forme du bien, si elle ne permet aucune application à la politique concrète ?

Il est peut-être possible de postuler que c'est afin de répondre à cette difficulté que Platon livre les trois analogies de la *République*. En effet, en affirmant i) le lien réel entre le sensible et l'intelligible, lien représenté au moyen du rapport image-modèle, et ii) la continuité entre le sensible et l'intelligible, symbolisé par la section inférieure du segment intelligible de la ligne, Platon veut garantir un prolongement entre les deux niveaux de réalité. Comme nous avons essayé de le montrer, chaque objet sensible peut être considéré soit comme modèle dans le sensible, soit comme image de l'intelligible. Dans ce deuxième cas, c'est au travers de ses caractéristiques sensibles qu'il peut nous donner accès à l'intelligible. Si l'intelligible se trouve *dans* le sensible, en tant qu'ordre et harmonie, alors il n'y aura pas de distinction radicale entre les deux niveaux. C'est précisément la connaissance de l'intelligible, au moyen de sa trace dans le sensible, qu'il sera possible d'atteindre dans un premier temps, en observant, par exemple les astres et leurs mouvements, pour ensuite, dans un deuxième temps, essayer d'insuffler, de la meilleure façon possible, ordre et harmonie dans l'âme ou dans la cité. C'est précisément ce que Platon affirme en 529c :

Toutes ces décorations qui ornent le ciel, puisqu'elles ont été ouvragées dans le ciel visible, on jugera certes qu'il s'agit des plus belles et des plus exactes au sein du visible. Mais au regard des choses véritables, elles sont très inférieures, si on considère ces mouvements qu'emportent la vitesse réelle et la lenteur réelle, dans

---

<sup>70</sup> Sur ce point voir Sedley (2007).

leurs relations réciproques au sein du nombre véritable et selon les configurations véritables, et qui emportent à leur tour tout ce qui réside en elles. (...) Par conséquent, dis-je, il faut recourir à cette riche décoration du ciel comme à des modèles en vue de la connaissance des choses supérieures.<sup>71</sup>

Le projet d'ensemble d'écriture de la *République* servirait à fournir au lecteur un exemple imagé de la Forme du juste. En effet, la cité idéale n'est sûrement pas identifiable avec la Forme du juste<sup>72</sup>. Platon essaie seulement de fournir une image sensible d'une telle cité en tant qu'elle est le reflet de l'intelligible. Enfin, la Forme du bien, représentant l'harmonie de l'ensemble de l'intelligible, doit être recherchée et, comme la finalité du lit est la possibilité du sommeil pour l'homme, la finalité de l'intelligible est le fonctionnement optimal de sa structure, structure dont le reflet est présent dans le monde sensible. La Forme du bien<sup>73</sup> serait donc l'ordre qui règne dans l'intelligible et qui doit être débusquée par l'observation du sensible en se servant des sciences de l'ordre. Cette Forme, qui peut être représentée par, notamment, le langage des mathématiques, puisque la structure de l'être est atteignable au moyen des sciences de l'ordre, est très difficile à saisir, apprenons-nous dans la *République*.<sup>74</sup> Cela dit, Platon se montre insistant sur le fait qu'une telle connaissance est possible, puisqu'elle garantit la possibilité de l'établissement d'une cité juste. Si cette connaissance était illusoire, il n'y aurait dès lors aucun moyen de combattre le désordre et le chaos qui règnent dans le monde qui nous entoure.

Luca Pitteloud  
Université de Fribourg (Suisse).

---

<sup>71</sup> 529c7-d8 : « ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεὶ περὶ ἐν ὁρατῷ πεποικίλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ὡς τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὐσα βραδυτῆς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόητα φέρει (...) Οὐκοῦν, εἶπον, τῆ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ **παραδείγμασι** χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα.»

<sup>72</sup> Voir Sedley (2007), page 267.

<sup>73</sup> Que le *Philèbe* cherche à caractériser en termes de limite et de mesure, voir en 65a et suivantes.

<sup>74</sup> Dire que la Forme du bien peut être exprimée de façon mathématique n'implique pas qu'elle soit elle-même et en elle-même une structure mathématique. Ces dernières sont un langage intermédiaire qui permet de comprendre la structure de l'intelligible.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN R.E. (1959), « Forms as standards », *The Philosophical Quarterly*, 9, 164-167.
- ALLEN R.E. (1961), « The argument from opposites in *Republic V* », *The Review of Metaphysics*, 15, 325-335.
- BALTES M. (1997), « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being? » in Joyal M. (éd.), *Studies in Plato and Platonic Tradition*, Aldershot, Hampshire, 3-23.
- BRUMBAUCH R.S. (1952), « *Plato's divided line* », *The Review of Metaphysics*, 5, 529-534.
- BRUMBAUCH R.S. (1977), *Plato's Mathematical Imagination : The Mathematical Passages In The Dialogues And Their Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington.
- DEMOS R. (1937), « Plato's Idea of the Good », *The Philosophical Review*, 3, 245-275.
- DENYER N. (2007), « Sun and line: the role of the Good » in G.R.F. Ferrari (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, New York, 2007, 284-309.
- LAFRANCE, Y. (1994), *Pour interpréter Platon, II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Bellarmin, « Noësis », Montréal.
- PATTERSON R. (1985), *Image and reality in Plato's metaphysics*, Ind. Hackett Pub. Co., Indianapolis.
- PENNER T. (2006), « The Forms in the *Republic* », in G. Santas (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Blackwell, Oxford, 234-62.
- PONTIER P. (2006), *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, Paris.
- RAVEN J.E. (1953), « Sun, divided line and cave », *The Classical Quarterly*, 3, 22-32.
- SANTAS G. (1980), « The Form of the Good in Plato's *Republic* », *Philosophical Inquiry*, Winter, 374-403.
- SELDEY, D. (2007), « Philosophy, the Forms, and the art of ruling », in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, New-York, 256-83.
- SMITH N.D. (1996), « Plato's divided line », *Ancient Philosophy*, 16, 25-45.

---

Luca PITTELOU, « L'ordre métaphysique dans la *République* de Platon et ses implications politiques » in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres, Zetesis – Actes des colloques de l'association* [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr/actes/spip.php?article20>