

Chapitre I

Défendre la justice pour elle-même (357a-367e)

I. L'intervention de Glaucon (357a-362d)

A. La relance énergique du dialogue

C'est à l'énergie de Glaucon qu'est due en partie la *République* : sans lui, Socrate aurait quitté l'entretien (357a1-2). Sa victoire en demi-teinte sur Thrasymaque au livre I aurait alors condamné le discours philosophique à passer pour un discours impuissant. Cette énergie de Glaucon, dont on apprendra plus loin qu'elle constitue l'ardeur (375a11-12) dont doit faire preuve le naturel philosophe (375b7), est donc une des conditions irrationnelles de la rationalité philosophique : il faut en effet de l'énergie pour ne pas se satisfaire de la joute oratoire du livre I dont l'enjeu semble avoir été relégué au second plan, au profit de prouesses rhétoriques. Et il faut d'autant plus d'énergie qu'il est ici question de la justice. En effet, en ce domaine plus qu'aucun autre, les apparences exercent leur pouvoir de séduction : n'assiste-t-on pas quotidiennement au triomphe de l'injustice sous des dehors de respectabilité et de bonne conduite, comme si les faits invalidaient d'emblée toute tentative pour défendre vraiment la justice ?

Deux thèmes importants dans l'intervention initiale de Glaucon vont ainsi influencer sur la suite du dialogue : la distinction de l'être et de l'apparence, dont les fondements ontologiques et épistémologiques seront donnés aux livres VI et VII, mais dont notre livre prend déjà acte ; le pouvoir de la parole philosophique à changer la vie en persuadant que celle du juste est plus heureuse que celle de l'injuste.

Glaucon et Adimante disent partager la conviction de Socrate sur la supériorité intrinsèque de la justice (358c6 ; 367a7-8). C'est d'une profonde inquiétude sur la validité des fondements traditionnels de la justice dont témoignent les deux frères de Platon, vraisemblablement promis à la carrière politique qui attend tout jeune aristocrate athénien. Mais plus encore, c'est une crise existentielle et tragique qu'ils traversent : tous deux croient à une thèse qu'ils sont incapables de justifier par quelque argument que ce soit alors qu'ils sont en revanche capables de démontrer la thèse adverse, à laquelle ils n'adhèrent pourtant pas. Rien ne justifie la position qu'ils revendiquent, et c'est précisément ce vide terrible qu'ils demandent à Socrate de combler par de solides fondements. Si leur exigence est si intéressante et déterminante pour la suite du dialogue, c'est parce que leur conviction sur la supériorité de la justice est irrationnelle, au sens où elle est le fruit de la tradition, de l'éducation, et non d'une réflexion personnelle. Les deux frères ne sont attachés à la justice que par la force de l'habitude. À la limite, après l'intervention de Thrasymaque et la faiblesse de la prestation de Socrate, ils auraient tout lieu d'être persuadés de la supériorité intrinsèque de l'injustice, et d'en faire usage pour parvenir à la tête de la cité.

Glaucon refuse moins la reculade de Thrasymaque que sa cause apparente : la magie avec laquelle celui-ci, comme un serpent (358b3), s'est laissé prendre aux arguments de Socrate au livre I. Ce dernier aurait donc réussi à apaiser la bête, à la charmer par son discours ; mais elle n'en demeure pas moins venimeuse et dangereuse, prête à mordre dès que le charme sera rompu. Il faut donc la charmer définitivement ; mais par quel philtre ? Or Socrate prétend ne pas avoir le pouvoir de persuader vraiment (« si c'était en mon pouvoir », 357b3) : ruse ironique pour laisser parler l'interlocuteur et mieux le reprendre ensuite, ou aveu réel d'impuissance ? Quoi qu'il en soit, la référence évidente au procès de Socrate et à sa condamnation laisse effectivement planer le doute sur sa faculté de persuasion : quoi de plus paradoxal alors que de lui demander de prendre la parole pour persuader que la justice est meilleure que l'injustice ? Cet aveu de faiblesse dit peut-être aussi la faiblesse de l'argumentation rationnelle quand il s'agit de justice, comme

l'a montré le livre I. Peut-être exprime-t-il aussi une condition du dialogue philosophique et de sa fonction persuasive, à savoir la bienveillance de l'auditeur. Aussi est-il important que Glaucon, puis Adimante, se déclarent du même avis que Socrate sur la supériorité de la justice. Mais le risque de l'inefficacité de la parole philosophique n'en devient alors que plus aigu : quand le discours porte sur des valeurs, ne persuade-t-on pas finalement que des convertis ? En pensant que seul Socrate pourra louer vraiment la justice et la défendre (358d2-3), Glaucon, qui songe sans doute à la vie exemplaire de ce philosophe en quête perpétuelle de la justice¹, accorde sa confiance à Socrate avant même que celui-ci ait pris la parole. Au contraire, persuadé de la naïveté de Socrate (I, 336c1), Thrasymaque risque donc bien d'être toujours venimeux : non qu'il soit stupide – bien au contraire –, mais parce que l'éventuelle supériorité de la justice dispose de trop peu de preuves empiriques pour emporter sa conviction.

B. Trois espèces de biens

Pour inciter Socrate à prendre la défense de la justice en persuadant vraiment les auditeurs de sa supériorité sur l'injustice, Glaucon procède en deux temps. Il classe les biens en trois espèces ; et après avoir inclus la justice dans l'une d'entre elles, il expose l'opinion courante sur la justice, en précisant qu'il n'y adhère pas : la justice serait une nécessité qu'on suit toujours malgré soi.

Glaucon distingue trois espèces de biens : ceux qu'on désire pour eux-mêmes, ceux qu'on désire pour eux-mêmes et pour leurs conséquences, ceux qu'on ne désire pas pour eux-mêmes mais uniquement pour leurs conséquences, c'est-à-dire pour leur utilité. Glaucon et Socrate placent la justice dans la deuxième catégorie, alors que, selon eux, on la place le plus souvent dans la troisième. Cette tripartition semble empirique. Aucun argument n'est avancé pour la justifier. Mais les deux difficultés principales qu'elle soulève en font saisir l'intérêt.

1. Ce dont témoignent notamment le *Gorgias* et l'*Apologie* de Platon, ainsi que les *Mémorables* de Xénophon.

Tout d'abord, que la justice ne soit désirée que pour son utilité ne suffirait-il pas à en garantir le respect, et à assurer une vie sociale satisfaisante ? Pourquoi vouloir à tout prix montrer qu'elle relève de la seconde catégorie et s'opposer à la position utilitariste¹ défendue par l'opinion courante et, *mutatis mutandis*, par Thrasymaque (358a7-9) ? Une distinction apparemment similaire, mais binaire, figure dans le *Gorgias* (467c-e) : il y a des choses que nous désirons pour elles-mêmes, et d'autres que nous désirons non pour elles-mêmes mais pour leurs conséquences bénéfiques, comme le négociant qui n'affronte les dangers de la mer que pour les richesses que lui rapportera son commerce. Cette distinction ne concerne donc que le rapport des moyens et des fins, et explicite en quoi consiste la recherche d'un intérêt quel qu'il soit. Pour garantir la paix sociale, la position utilitariste semblerait très efficace, l'égoïsme de chacun se réglant par la crainte de tout ce qui pourrait lui nuire. Pourquoi donc vouloir faire de la justice une fin, et pas seulement un moyen ? Certes, comme le montrera la naissance économique de la cité, Socrate ne dément pas cet égoïsme foncier en l'homme (369c6-7). Mais c'est justement pour tenter non de le supprimer – comment le pourrait-il ? – mais de le convertir au bénéfice d'une unification politique qu'il bâtit sa cité sur le présupposé que la justice est autre chose qu'un bien purement utilitaire. Le lien social d'une communauté seulement économique, comme nous le verrons, repose en effet sur un calcul d'intérêts où la justice dans l'échange n'est pour chacun que le moyen de défendre ses propres intérêts ; l'économie ne nous fait pas sortir du fait. En revanche, la politique commence avec l'institution d'un ensemble de valeurs défendues pour elles-mêmes, et dont le degré d'intégration politique se mesure à leur capacité à valoir pour l'ensemble d'une communauté. En considérant que la justice est une valeur de ce genre, Socrate fait le pari d'une existence politique par laquelle l'homme peut se hisser au-dessus de son animalité. Il parie aussi sur l'existence de naturels capables d'envisager ainsi la justice,

1. Par « utilitarisme », je désigne simplement la recherche prioritaire par l'individu de son intérêt propre, et non la doctrine philosophique de J. Bentham et J.S. Mill.

c'est-à-dire d'hommes animés par le désir égoïste de dépasser cet égoïsme.

Ensuite, placer la justice dans la seconde catégorie pourrait s'avérer contraire à l'objectif recherché : montrer que la justice est désirable *aussi* pour les avantages qu'elle procure, n'est-ce pas en amoindrir la valeur ? Contre Thrasymaque et ses partisans, il faudrait plutôt montrer que la justice relève de la première catégorie, qu'elle est un bien en elle-même, indépendamment de tout avantage subséquent. Deux hypothèses peuvent alors expliquer le choix de Glaucon et de Socrate. Peut-être sont-ils conscients que les faits leur donneront vraisemblablement toujours tort, et qu'ils ne pourront donc persuader vraiment de la supériorité intrinsèque de la justice. Pour éviter cette impasse prévisible, Glaucon avance la seconde catégorie, qui conjugue valeur morale intrinsèque et bénéfice personnel. De plus, en transférant peu après la discussion sur le terrain politique, Glaucon et Socrate, avec la seconde catégorie, ouvrent dès maintenant une voie à la réflexion politique proprement dite. En effet, tandis que la première catégorie fait de la justice un bien purement moral, la seconde, incluant les avantages qu'on en retire, prend acte de la réalité de la nature humaine : elle a des appétits à satisfaire, sur lesquels il est impossible de faire l'impasse. Certes, rien ne laisse entendre encore que la justice est un bien commun et pas seulement un bien individuel : mais l'essentiel est pour l'heure de la placer dans la seconde catégorie afin qu'elle soit plus désirable et que, en tenant compte des avantages qu'on en retire, quels qu'ils soient, il soit plus facile de persuader de la suivre pour elle-même.

La seconde catégorie permet aussi de distinguer la vie civique ou politique de la vie morale : outre la trace d'un certain pessimisme sur une nature humaine peu encline à aimer un bien pour lui-même – et dont Socrate et Glaucon prennent acte – cette tripartition indique aussi la prise de conscience par Platon de la spécificité du domaine politique, lequel doit compter avec l'intérêt des agents. La position défendue par Socrate et Glaucon donne ainsi une certaine positivité à la justice en politique : elle se situe à mi-chemin entre le cynisme de Thrasymaque et

la pureté morale dont peu d'hommes sont capables. Fonder la politique sur la morale serait bâtir un ordre pour des hommes qui justement, s'ils étaient moraux, n'auraient pas besoin de la politique, et n'auraient pas davantage besoin d'être persuadés de la supériorité de la justice.

C. Le programme de Glaucon : blâmer puis louer la justice

Glaucon propose à Socrate de prendre la parole pour louer la justice après que lui-même l'aura blâmée, de façon à mieux en faire ressortir les avantages. Pris ensemble, l'exposé de Glaucon et celui qu'il attend de Socrate correspondent à un procédé classique dans la rhétorique épideictique de l'époque : puisqu'il s'agit de persuader en démontrant (*apodeixis*, 358b3-4), Glaucon présentera un éloge de la vie injuste (*epainô*, 358d3-4), pour que Socrate fasse ensuite celui de la justice (*encomion*, 358d2).

Il est surprenant de voir Socrate accepter la proposition de Glaucon (358e1-2) : Socrate ne fait-il pas la critique de la rhétorique traditionnelle dans le *Phèdre* (266c-269d), au profit d'une rhétorique philosophique qui ne semble pas être celle de Glaucon ? Par ailleurs, la neutralisation des jugements de valeur est une des règles de la dialectique platonicienne¹ : pour connaître l'essence d'une réalité, il faut laisser de côté les jugements de valeur qui la concernent, ce qui n'est pas le cas ici. Si Socrate accepte le cadre discursif proposé par Glaucon, sans doute est-ce pour la raison suivante. Glaucon souhaite savoir ce qu'est la justice en elle-même (*ti estin*, 358b4), et quelle est sa puissance sur l'âme, indépendamment de toute conséquence externe, bonne ou mauvaise : il n'attend donc pas de Socrate un éloge de la justice dont la force de persuasion serait acquise par le sacrifice du vrai au vraisemblable, comme le fait Gorgias dans son *Éloge d'Hélène* ou dans son *Plaidoyer pour Palamède*. Il veut qu'il soit fondé sur la vérité de ce qu'est la justice. Sans doute l'ignore-t-il, mais son discours correspond donc à l'objet de la philosophie platonicienne : savoir ce qu'est une chose en

1. *Sophiste*, 227a7-b6 ; *Politique*, 266d7-9.

elle-même (*auto kath'hauto*, 358b5)¹, savoir quelle est sa puissance, c'est-à-dire, selon la définition de la *République* (V, 477d1), ce à quoi elle s'applique et ce qu'elle effectue dans l'âme, – la puissance d'un être, définie comme puissance d'agir et de pâtir, étant le critère de sa réalité². Même si Glaucon n'a sans doute pas idée des réquisits ontologiques et épistémologiques de sa demande, tout son discours constitue donc une base à partir de laquelle Socrate pourra reformuler les conditions du problème sur des fondements neufs. C'est pourquoi ensuite, bien qu'il accepte « de parler et d'entendre parler de la justice » (358d7-8), Socrate ne s'engage pas encore sur la manière dont il procédera, et pas davantage sur sa conception de la vérité et les conditions de sa connaissance : pour pouvoir répondre à Glaucon, il nous fera passer par les livres VI et VII de la *République*.

D. Origine et conception ordinaires de la justice

Selon Glaucon, la justice est pour l'opinion un compromis mettant fin à une polarité originelle instable opposant un bien et un mal par nature : commettre et subir l'injustice. Cette instabilité tient au fait qu'il y aurait plus de mal à subir l'injustice que de bien à la commettre. Le calcul est donc simple : ceux qui, par impuissance, ne peuvent se résoudre à commettre l'injustice et qui, pour la même raison, sont incapables de lui échapper, inventent la loi à titre de compromis. Ils se dotent ainsi d'un instrument qui, certes, les empêche de commettre des injustices, mais par là même leur évite d'en subir. La loi ne serait donc pas un bien en soi, mais un bien intermédiaire auquel on n'aspire que pour des raisons négatives : par incapacité d'échapper à l'injustice et par impuissance à la commettre. On ne serait juste que sous l'effet de la contrainte de la loi. Celle-ci serait ainsi une convention résultant d'une impuissance, comme le dit aussi Calliclès dans le *Gorgias* (483b4-6) : elle n'est donc pas l'instrument que le plus fort utilise pour s'asservir les plus fai-

1. C'est une des fonctions de la dialectique (*République* VII, 532a5-7) et plus largement du dialogue philosophique (*Gorgias*, 453b5-c1 ; 457c4-d1).

2. *Sophiste*, 247d8-e4 : « [...] les êtres ne sont autre chose que puissance ». Voir aussi *Phèdre*, 270d3-5.

bles, comme le prétend Thrasymaque (I, 338e1-6). Pour Glaucon et Thrasymaque, la nature est identique : c'est un champ de forces inégales qui s'affrontent. Seul change le statut instrumental des conventions que sont la loi et la justice : moyens de protection des faibles pour le premier, armes de la supériorité des forts pour le second. Mais ce changement de statut ne se résume pas à l'opposition des bénéficiaires des conventions : car tandis que pour Thrasymaque, loi et justice ne fondent rien de neuf par rapport à la nature, puisqu'elles prolongent au niveau social la domination naturelle du plus fort, pour l'opinion rapportée par Glaucon en revanche, la convention rompt avec l'ordre naturel, en faisant obstacle à la force du plus fort. Dans la conception exposée par Glaucon, l'état de nature n'apparaît donc plus comme une nécessité indépassable : l'instabilité du rapport de forces peut-être contenue au profit d'une stabilité neutralisant la force des plus forts.

Aussi, selon Glaucon, l'opinion considère-t-elle que la justice bâtit un monde à l'envers : être « vraiment un homme » (359b2), c'est satisfaire son intérêt propre aux dépens des autres, par la force ou la ruse. La folie serait de vouloir suivre la justice de son plein gré alors qu'on serait en mesure de commettre l'injustice sans la subir (359b3-4 ; voir aussi 360d2-5). Selon l'opinion, dans le couple justice/injustice, c'est donc la justice qui est le terme négatif. Jamais suivie pour elle-même mais pour le bénéfice qu'on en retire, à savoir la sûreté, la justice ne serait respectée que de mauvais gré, comme l'histoire de Gygès va le montrer.

E. L'histoire de Gygès

Pour montrer que personne n'est juste volontairement, Glaucon recourt à une « expérience de pensée » dont la légende de Gygès (ou de son ancêtre) fournit le motif. Imaginons un homme juste et un homme injuste pouvant donner libre cours à leurs désirs : cette liberté ou licence (*exousia*, 359c1), qui n'est qu'absence de contraintes, révélerait alors la *pleonexia* agitant tout être naturel. Ce souci « d'avoir plus que les autres » et de « l'emporter sur les autres », évoqué par Thrasymaque pour caractériser l'attitude de l'homme injuste (I, 344a1 ; 349c11-d2), serait donc une tendance universelle, présente en tout être naturel,