

L'allégorie de la caverne ¹

Alors levant les yeux, il aperçut sur l'autel un personnage dont l'aspect imposant et doux le frappa d'étonnement et de respect : son vêtement était populaire et semblable à celui d'un artisan...
Rousseau, *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*.

Que les vivants me pardonnent s'ils m'apparaissent parfois comme des ombres, tellement ils sont pâles et attristés, inquiets, et, hélas ! tellement avides de vivre ; tandis que ceux-là m'apparaissent alors si vivants, comme si, après être morts, ils ne pouvaient plus jamais devenir fatigués de la vie. Mais c'est l'éternelle vivacité qui importe : que nous fait la « vie éternelle », et, en général, la vie.

Nietzsche *Opinions et sentences mêlées*, § 408.

L'« allégorie de la caverne » fait partie de la *République*. Bien mieux, ce texte, le plus connu de Platon, est le sommet de la *République*, ce dialogue consacré à la question de la justice et, par conséquent, à la fondation d'une cité juste en parole : la cité de la *République* est le lieu où la justice en elle-même se réaliserait, et l'« allégorie de la caverne » est le moment fort de la description de la cité juste ; c'en est le foyer, ou le centre². Or la *République* est le dialogue de Platon, parce que la question de la justice, avec celle du bonheur, est la question que se pose tout être humain qui veut comprendre la vie, et sa vie, et sa vie avec les autres. À bien y penser, il semblerait que l'« allégorie de la caverne » est la quintessence du platonisme. Mais si tout Platon, entendre toute la pensée de Platon, se trouve dans l'« allégorie de la caverne », on ne comprend donc Platon avec justesse que dans le contexte d'une réflexion sur la justice.

1. Chapitre d'un livre qui ne verra jamais le jour de sa publication ; son titre : *Lire Platon*.

2. Sur l'importance du centre, voir Xénophon, *La Ménagerie* 8.20.

Il faut recommencer ce premier paragraphe dans l'espoir de redire, de mieux dire et ainsi d'aider à voir pour de vrai. Tout l'œuvre de Platôn concerne la vérité, ou plutôt la recherche de la vérité sur les choses essentielles, recherche qui en grec s'appelle *philosophia*, et donc pour nous *amour de la sagesse*; il s'ensuit qu'un texte qui porte sur la vérité, sur l'essence de la vérité, est un texte fondamental pour Platôn. Sans aucun doute, parle-t-on de la vérité dans l'« allégorie de la caverne » (515c, 515d et 516a); sans doute, lorsqu'il est question d'interpréter l'allégorie Sôkratês pointe-t-on vers la célèbre théorie de la ligne, image des niveaux de réalité et des niveaux de conscience de la réalité (517a9-c6).

Mais selon Platôn, ou selon le Sôkratês de Platôn, dans l'« allégorie de la caverne », il est question d'abord et avant tout de « notre nature (514a2) », et de notre nature sous le rapport de l'éducation (ce que les Grecs appelaient la *paidéia*, mot formé à partir de leur mot pour enfant, *pais*) et de l'absence d'éducation (l'*apaidéusia*). En proposant l'allégorie, on ne traite pas seulement, ni même d'abord et avant tout, de la vérité, mais bien de la nature humaine. Ceux qui voient en Platôn le penseur des Idées et des choses divines doivent alors reconnaître, ici encore, qu'il est le disciple de Sôkratês, qui traitaient des seules choses humaines; or les choses humaines se trouvent dans la cité et donc se comprennent du fait de connaître leur lieu naturel, cette même cité. Mais, et pour renverser le raisonnement, parler de la nature humaine en ce qui a trait à l'éducation, et donc à la cité, qui est éducatrice, c'est parler de vérité, car l'éducation est une éducation à la vérité.

Ainsi naît et renaît la tentation de faire disparaître, ou de *secondariser*, la dimension anthropologique et politique du texte de Platon. Cette tentation est bel et bien une tentation, une invitation au mal. Car la vérité ne peut être comprise qu'en tant qu'elle fait partie d'une vie humaine: la vérité dont il est question dans la philosophie de Platon, et même dans toute philosophie quelle qu'elle soit, est la vérité qui est accessible aux hommes dans la mesure où qu'ils ne sont rien de plus que des hommes. Si cette vérité accessible aux hommes en tant qu'hommes n'est rien de plus que le savoir de son ignorance, tant pis (*République* 354c et *Apologie* 20d). Ou tant mieux. Le savoir de son ignorance, si c'est bel et bien un savoir, est un début suffisant pour la recherche de la vérité: il offre à la fois le modèle de ce qu'on cherche, le savoir, et celui de ce qu'on doit dépasser, l'ignorance. Comme le montre la vie de Sôkratès, comme le montrent tant de dialogues de Platon, le savoir de son ignorance est l'éperon qui stimule les âmes les mieux nées (*Apologie* 30e), l'étoile du nord ou point de repère nécessaire pour les voyages les plus humains, et le contrepoids sûr pour mesurer les savoirs les plus réputés. Mais comme le montrent les mêmes témoins, cette possibilité fondamentale est en tension avec les besoins de la cité. Cité, humanité, vérité, voilà les thèmes intriqués de l'allégorie de la caverne. Ou du moins de cette lecture de l'allégorie.

Le contexte du texte

En fin de compte, il y a peu de risque que la dimension anthropologique de l'allégorie soit perdue de vue. Pour

qu'elle disparaisse de la conscience de l'humanité, il faudrait, entre autres, extraire le texte de son contexte et que la partie ne soit plus visible comme partie : l'« allégorie de la caverne » se situe dans une discussion plus longue qui porte sur la cité juste ; tant que la *République* sera connue, et reconnue, l'« allégorie de la caverne » sera lisible comme du monde. Connaître et reconnaître le contexte de l'allégorie, c'est connaître et reconnaître encore une fois que le texte traite de l'homme d'abord, car qui dit *justice* et *cité* dit hommes qui vivent avec des hommes : on ne peut parler de la justice qu'en parlant du comportement des hommes, des hommes envers les hommes d'abord, des hommes par rapport aux lois ensuite³ ; de même, on ne peut parler de cité sans parler de ceux qui la fondent, l'habitent et la dirigent, puisque l'âme et même le corps d'une cité, ce sont les hommes : ils sont les parties de ce tout qui existe par eux⁴ ; le Tout peut être sans êtres humains, mais sans êtres humains, le tout qu'est la cité disparaît. Pour que la dimension anthropologique du texte soit évaluée en toute justice, il ne suffit pas de reconnaître que l'allégorie se situe dans un contexte qui est politique : il faut examiner ce contexte dans l'espoir qu'il révèle quelque chose de la vérité de l'allégorie. Or la *République* dans son ensemble, comme tous les dialogues de Platon, est constituée d'un *logos* (discours) et d'un *érgon* (action). Comme l'allégorie raconte les aventures imaginées de certains êtres humains, un

3. Sur la justice et les lois, voir Aristotélès, *Éthique à Nicomaque* 1129a26-b1, 1129b11-31 et 1130a32-b5.

4. Sur les humains comme parties de la cité, voir Aristotélès *Politiques* 1252a17-1253a33.

rappel de l'*érgon* de la *République* suffirait, dans un premier temps, pour contextualiser l'image que Sôkratês propose à Glaukôn. Mais l'*érgon* est en un sens son *logos*, car l'action de la *République* consiste à rejeter les idées de certains individus pour les remplacer par celles que Sôkratês *découvre*, en parlant toute une nuit avec quelques hommes, jeunes et moins jeunes : pour comprendre l'*érgon* des personnages de l'allégorie, il est bon de rappeler les *érga* et les *logoi* des personnages de la *République*.

Or la république c'est un récit que raconte Sôkratês à quelqu'un, qui ne parle jamais. Descendu au Pirée le jour avant afin d'assister à une fête offerte en l'honneur de la nouvelle déesse thrace Bendis, Sôkratês se rendit chez Polémarkhos, fils de Képhalos, où il entama une discussion sur la nature de la justice. La réponse de Képhalos, à la question socratique posée après coup (rendre à l'autre ce qui lui est dû), fut abandonnée sans plus par le vieux métèque, mais reprise par son fils Polémarkhos sous une autre guise (faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis). Lorsque cette deuxième réponse fut jugée inadéquate, Thrasumakhos, le sophiste de maison, en proposa une troisième (l'avantage du plus fort) que Sôkratês mina de tous côtés. Mais il avoua à la fin de la réfutation ne pas savoir ce qu'est la justice.

Glaukôn demanda alors à Sôkratês de prouver que la justice est un bien en soi, c'est-à-dire sans compter les avantages qu'elle peut procurer. Glaukôn, avec l'aide de son frère Adéimantos, exposa une théorie de la justice nouvelle et injuste ; il en fit une excellence, politique ou légale, qui détourne l'homme de faire du mal aux autres sans doute, pour son propre bien, réel

ou imaginaire : la justice était de l'égoïsme, bien ou mal compris. Adéimantos renchérit alors en affirmant que même les partisans traditionnels de la justice traditionnelle reconnaissaient qu'elle n'est pas aimable en elle-même. Pour connaître la justice dans l'âme d'un individu, suggéra Sôkratês en réponse à leurs questions et critiques, il s'agira d'imaginer la fondation d'une cité juste. Fut fondée par Sôkratês et Adéimantos une première cité, qui répondait aux besoins physiques essentiels et qui était habitée par des artisans, des femmes et des marchands. Suite à une objection de Glaukôn, fut fondée une deuxième cité, menée par des soldats-gardiens, laquelle satisfaisait tous les besoins physiques, même les plus raffinés et artificiels. Les gardiens doivent être éduqués au moyen de la musique et de la gymnastique. Sôkratês insista en particulier sur les mythes divins qui auraient cours dans une cité semblable et les lois qui les régleraient.

Avec Adéimantos, qui prenait la relève d'Adéimantos, Sôkratês ajouta des règles pour les discours sur la mort et sur les plaisirs, entre autres. Il établit que les gardiens ne goûteraient qu'une poésie narrative qui porterait sur l'action des hommes honorables et n'entendraient pas le mode imitatif théâtral : la fiction (et la poésie) serait réduite au strict minimum. Presque privés de poésie, les gardiens participeraient encore moins à des pièces de théâtre, ou à toute prestation de poésie imitative, qui présenterait le moindre défaut. Suite à quoi, les interlocuteurs conclurent que seuls les modes musicaux dorien et phrygien, soit les plus sobres, seraient permis dans la cité.

En conséquence, l'amour entre les gardiens serait

commandé par les formes des diverses excellences qu'on verrait refléter dans les âmes. Le régime de vie des gardiens – leur nourriture, leurs exercices, leur sommeil – serait le plus sobre possible pour les disposer aux rigueurs de la guerre. Plus exactement, ils seraient les hommes par excellence dans la cité: les médecins, tout comme les hommes de loi, seraient peu admirés, parce qu'il serait clair qu'ils vivaient en fin de compte pour assurer leur propre bien; il serait tout aussi clair que la vie des gardiens visait non pas la survie, mais l'activité noble, soit le sacrifice de soi au bien de la cité. Voilà pourquoi les législateurs, qui ne seraient pas de vulgaires hommes de loi, chercheraient à éliminer de la classe des gardiens tous ceux qui n'ont pas une âme en santé.

Le bon gardien aurait été éduqué et en musique et en gymnastique pour que son âme soit bien équilibrée: solide, elle serait pourtant ouverte sur la philosophie. Pour trouver des gardiens en puissance, il faudrait des experts qui examineraient de près l'éducation de tous les candidats. Il faudrait surtout forger un mensonge efficace qui ferait croire que chacun était né de la terre, qu'il avait été formé par elle, qu'il était le frère de tous les autres et qu'en toute légitimité, il pouvait être placé dans une classe autre que celle de ses parents. Les gardiens vivraient ensemble de la façon la plus frugale, sans argent, sans propriété privée.

Adéimantos demanda à Sôkratès de répondre à l'objection que les gardiens ne seraient pas heureux, puisqu'ils seraient des sortes de mercenaires au service de la cité. Sôkratès expliqua qu'on fondait une cité juste, laquelle serait heureuse dans son ensemble

d'abord et avant tout. De plus, la pauvreté et la richesse étaient des causes de corruption dans la cité, parce qu'elles détournaient les individus de l'accomplissement correct de leur tâche. Et puis, la cité était capable de lutter contre plusieurs cités plus riches du fait que sa classe des gardiens serait mieux éduquée et plus résistante. De plus, alors qu'une cité riche aurait fort à faire pour garder l'ordre entre ses riches et ses pauvres, la cité juste saurait se défendre contre elle⁵.

Mais pour que la cité juste soit unie, il faudrait, entre autres, que les enfants d'une classe soient envoyés dans une autre classe selon leurs capacités naturelles. De plus, l'éducation devrait être protégée de la façon la plus stricte. En elle, se trouvait le socle de la cité juste, et non pas dans des lois précises pour toutes les situations et tous les problèmes. Il faudrait en dernier lieu consulter l'oracle à Delphes pour établir les rites religieux et funéraires nécessaires à l'existence et à la survie de la cité des gardiens.

Comme le reconnut Glaukôn, la cité ainsi fondée et constituée serait une cité sage, courageuse, saine d'esprit et juste. La sagesse se trouvant dans la classe des gardiens parfaits, le courage dans la classe des soldats, la santé d'esprit dans les diverses classes en autant qu'elles étaient en relation les unes avec les autres, la justice serait le fait de s'occuper de ses affaires. Or la justice des particuliers est l'équivalent de cette justice politique : comme il y a différentes

5. Sur la défense de la cité contre les autres cités, voir Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Lettre dédicatoire ».

dimensions de l'âme, les parties désirante, irascible et rationnelle, la sagesse, le courage, la santé d'esprit et la justice lui appartiennent en raison de ses parties et de leur relation entre elles. Comme une cité juste en petit, l'homme juste, du fait que chacune des dimensions de son âme fait ce qui lui appartient, n'est ni voleur, ni impie, ni menteur. De même, étant l'équilibre naturel entre les dimensions de l'âme, la santé d'esprit est pour l'âme comme la santé pour le corps, qui est elle aussi un équilibre : l'une et l'autre sont des biens naturels indépendants des avantages qu'ils peuvent permettre. Il restait à examiner les différentes formes de régimes politiques et de les comparer aux différents ordonnances de l'âme pour les classifier : les bonnes formes étaient celles de la royauté et de l'aristocratie, qui venaient d'être décrites.

Avant que Sôkratès n'ait pu décrire les cités injustes et les âmes qui y correspondent, Polémarkhos posa une question au sujet la communauté des femmes et des enfants. Adéimantos, Glaukôn et Thrasumakhos soutinrent la question de Polémarkhos. Selon Glaukôn, toute la vie devrait être consacrée à écouter des raisonnements comme ceux de Sôkratès sur la justice dans la cité et dans l'âme. La première précision à faire portait sur l'égalité des hommes et des femmes en ce qui a trait aux tâches militaires et, en conséquence, sur la similitude de leur éducation. La différence de nature qui existe entre les hommes et les femmes serait une différence secondaire : il y a des femmes qui sont faites pour acquérir un art comme la médecine, d'autres pour être des soldats et gardiens. Ainsi la loi qui établit pour elles dans la cité des rôle et éducation semblables à ceux des hommes n'était pas ridicule, mais applicable

et bénéfique.

La deuxième précision portait sur la communauté des femmes et des enfants. Comme les hommes et les femmes seraient toujours ensemble et durant leur éducation commune et durant leur labeur commun, le désir sexuel ne manquerait pas de naître et surtout de troubler les choses politiques. Pour le régler, il faudrait instituer des rituels, des coutumes et des métiers pour assurer que les meilleurs mâles engendrent des enfants avec les meilleures femelles et que leurs enfants soient éduqués sans compter sur leurs parents naturels. Une cité qui aurait de telles institutions serait une cité plus unie et donc meilleure, comme le prouverait la façon dont les citoyens s'adresseraient les uns aux autres et le respect qu'ils se montreraient en tant que membres d'une même famille. En conséquence, le bonheur des gardiens-soldats serait aussi grand que celui des vainqueurs olympiques, ce qui était dit pour répondre à l'objection d'Adémantos. De plus, ils feraient la guerre en présence de leurs enfants, pour que ceux-ci apprennent tôt l'art pour lequel ils étaient faits ; ils s'appliqueraient à la pratique de coutumes militaires multiples pour soutenir leur courage et de règles pour rendre plus efficace et plus humaine leur ardeur guerrière. La possibilité d'un régime semblable, surtout quant à la classe des guerriers-soldats, n'avait pas été démontrée ; mais elle était d'autant plus grande qu'on n'exigeait pas que la réalité soit aussi parfaite que le modèle en parole qu'on avait construit.

En revanche, la possibilité de l'existence d'un régime semblable dépendait tout à fait d'une troisième précision : que les philosophes deviennent les rois de la

cité ou les rois philosophes. Pour répondre à la question : « qu'est-ce qu'un philosophe ? », il était nécessaire d'abord de remarquer que celui qui aime quelque chose en aime toutes les manifestations ; ainsi celui qui aime la sagesse aime tout de go toutes les formes de connaissance universelle et stable, en supposant distinguée cette connaissance de l'opinion qui porte sur ce qui paraît être le contraire de ce qu'il est.

Toujours avec Glaukôn, Sôkratês établit que le philosophe, du fait qu'il aimait la connaissance universelle et stable de ce qui est, détesterait la fausseté, serait par nature disposé aux diverses excellences morales, aimerait peu les biens physiques et apprendrait avec facilité. À l'objection que les philosophes actuels semblaient peu disposés à diriger les cités, Sôkratês répondit que c'était normal, étant donné que ceux qui dirigeaient les cités actuelles ne comprenaient rien à leur propre art. Pour ce qui est des faux philosophes qui donnaient mauvaise réputation aux vrais philosophes, Sôkratês expliqua que la bonté de la nature de l'âme philosophique fait qu'elle devient bien plus méchante lorsqu'elle n'est pas bien éduquée.

Or cette éducation fautive était le fait de la cité plutôt que des sophistes : un jeune qui aurait par nature une âme philosophique, mais qui aurait dévié du chemin qui lui est dévolu, serait, plus souvent qu'autrement, séduit par des gens qui ne comprennent rien aux choses telles qu'elles sont. Aujourd'hui, sauf exception, il ne restait plus pour s'occuper de philosophie que des âmes basses. En revanche, les hommes d'exception connaissaient la vie philosophique tronquée, sans en connaître la dimension politique et

en se réservant à la vie privée avec quelques amis. Il serait donc possible, mais très peu probable, qu'une âme tout à fait philosophique et dûment éduquée puisse prendre le pouvoir et accomplir la cité tout à fait juste. Si jamais ça arrivait, le philosophe tenterait de fonder une cité à partir de rien, en consultant les formes des excellences et en tenant compte des hommes tels qu'ils sont. En revanche, si un fils de roi avait une âme philosophique et était bien éduquée, il pourrait transformer la cité sur laquelle il régnait. La possibilité de l'existence d'une cité juste avait donc été démontrée, en imaginant d'abord une éducation réussie et ensuite seulement une cité juste qui s'occupe une éducation réussie pour ses citoyens.

Pour ce qui est de l'éducation des natures philosophiques, il fallait d'abord noter qu'elles étaient rares parce que le résultat de l'alliance difficile d'attitudes opposées et déjà rares. Une fois éduquées, ces natures philosophiques posséderaient la connaissance du bien, condition de l'existence d'une cité juste gouvernée avec justice. L'idée du bien est comme la lumière du Soleil qui rend possible la vision des couleurs physiques : elle rend possible l'intellection des idées individuelles. De plus, comme le Soleil, l'idée du bien est la cause de l'être de tout ce qui dépend d'elle. Car le monde est divisée en deux sections : le visible et l'intelligible ; de plus, le monde visible est divisé en images et en choses dont elles sont les images, alors que le monde intelligible est divisé en savoirs fondés sur des hypothèses et en choses dont les hypothèses ne sont que des opinions reçues.

Toujours suivi par Glaukôn, Sôkratês proposa, au moyen de l'image d'une caverne habitée dont

quelques-uns s'échappent, une allégorie des choses à connaître, des savoirs dont on en a et des personnes qui les ignorent et les connaissent. L'éducation serait l'activité par laquelle on tournerait les âmes vers les idées en les détournant des choses qui ne sont que des imitations des idées. Mais il faudrait, pour le bien de la cité, forcer les natures philosophiques bien éduquées à s'occuper de leurs concitoyens ; la chose serait juste en autant que leur éducation aura été assurée par la cité. Cette éducation compléterait l'éducation gymnastique et musicale des gardiens-soldats au moyen de l'étude des nombres et des figures, car la connaissance du nombre et de la figure exige qu'on se détourne des choses physiques instables pour ne contempler que les choses qui sont toujours. Suivraient l'étude des solides, des mouvements des corps et de la musique. À la fin, par l'étude de la dialectique, les natures philosophiques connaîtraient les choses elles-mêmes, leurs idées, ainsi que l'idée du bien. Pour ces études, il faudrait choisir des natures qui y sont adaptées : celles qui apprennent vite et se souviennent bien, celles qui aiment non seulement l'exercice physique, mais les efforts intellectuels. Il faudrait donc surveiller l'éducation des jeunes gardiens-soldats pour choisir ceux qui ont l'âme voulue et les protéger des premiers effets de la dialectique, c'est-à-dire le mépris pour les traditions et les opinions communes. Ceux et celles qui auraient fait leurs preuves entre les âges de vingt et cinquante ans seraient chefs de la cité chacun son tour, pendant que les autres continueraient de philosopher. Il y a donc eu une sous-division de la classe des gardiens, ou l'établissement d'une classe de gardiens/éducateurs des gardiens. Leur première action serait de vider la

cité de tous ceux qui ont plus de dix ans et d'éduquer les enfants selon le modèle qui avait été présenté.

Avec l'aide de Glaukôn, Sôkratês récapitula la discussion sur la cité la plus juste. Reprenant la présentation des régimes politiques imparfaits auxquels correspondent des types humains, Sôkratês parla d'abord de la timocratie, qui naît lorsque, par ignorance des lois qui gouvernent l'engendrement des natures philosophiques, les chefs de la cité la plus juste ne pourront pas assurer le remplacement adéquat des générations. La timocratie repose sur l'amour de l'honneur, mais aussi sur le désir de la propriété privée et sur la crainte de la loi, plutôt que l'amour du beau et du bon. Avec l'aide d'Adéimantos, Sôkratês établit que l'homme timocratique est séduit par les plaintes des femmes et des esclaves au point de croire qu'être un homme, c'est d'abord savoir se battre et assurer ainsi la possession de l'argent et de l'honneur, les plus grands biens.

Vient ensuite l'oligarchie, qui naît lorsque les citoyens qui aiment l'argent réorganisent les lois pour favoriser leurs désirs et fondent le pouvoir politique sur la possession d'un minimum de richesse. Ce régime est mauvais parce qu'il ne tient pas compte de l'expertise dans le choix des chefs, parce qu'il entretient une division politique entre les riches et les pauvres et parce qu'il ne met pas le bien commun au-dessus de l'accumulation de la richesse. L'homme oligarchique, impressionné par la défaite politique et économique de son père qui vit pour l'honneur, met son intelligence et son amour de l'honneur au service de l'enrichissement et se retient de faire le mal seulement par peur des punitions légales.

Vient ensuite la démocratie, qui naît lorsque les pauvres étant de plus en plus nombreux et les riches étant de moins en moins vigoureux, la masse arrache le pouvoir aux oligarques. Ce régime est caractérisé par la liberté, par la diversité des institutions politiques, et par la facilité de la vie. L'homme démocratique, qui découvre les plaisirs non-nécessaires après une jeunesse réduite au contrôle de soi par avarice, vit une existence instable, commandée par les modes de la société et les hasards de la vie.

Le dernier régime, la tyrannie, naît de la démocratie, lorsque, le désir de liberté prenant toute la place sur le plan politique, un chef du peuple s'attaque aux riches et s'octroie tous les pouvoirs : il commence en étant le défenseur de la liberté du peuple, mais est obligé de fomenter des guerres et de s'attaquer à tous les citoyens qui ont quelque excellence politique. – Les poètes sont les louangeurs de la tyrannie et de la démocratie. – Lorsque les gens du peuple enfin éveillés à la bassesse du régime tyrannique essaient de redresser les choses, le tyran devient ce qu'il est et écrase les citoyens au moyen des esclaves qui sont ses soldats.

Toujours secondé par Adéimantos, Sôkratès décrit alors l'homme tyrannique. Stimulé par ses désirs libérés et par l'influence de certains flatteurs, l'homme tyrannique s'abandonne à toutes les formes de plaisirs au point de perdre tout son bien et de devoir prendre celui de ses parents et de tous ses concitoyens ; il est sans ami n'ayant que des complices. Lorsque Glaukôn entra de nouveau dans la conversation, Sôkratès prouva que, l'homme tyrannique ressemblant à la cité tyrannique et la cité

tyrannique étant à la fois la plus injuste et la plus malheureuse, la justice est sa propre récompense. Puis présentant une division tripartite de l'âme, Sôkratês prouva que l'âme du juste est celle où règne en maître le plaisir de savoir. Enfin, réfléchissant sur les plaisirs et les peines de la vie, Sôkratês établit que c'est la vie de l'âme et de l'âme intelligente qui est la plus plaisante. Seule la vie de l'homme juste connaît ce plein plaisir. – La différence proportionnelle entre la vie tyrannique et la vie juste est de 729. – En conséquence, celui qui dit que l'homme juste est moins heureux que celui qui est injuste se tromperait, parce qu'il ne verrait pas l'organisation des parties de l'âme de chacun des deux individus opposés. Un homme sain d'esprit cherchera toujours à réaliser en lui le modèle de l'homme juste et ne cherchera le pouvoir politique qu'à la condition qu'il vive dans la cité juste décrite auparavant.

Revenant avec Glaukôn sur une des questions réglées auparavant, Sôkratês réaffirma que la cité juste est bonne du fait d'avoir interdit la poésie et les arts imitatifs. L'artiste imitatif présente des images de choses qui sont réelles, mais qui ne sont pas universelles et stables. De plus, il n'imité pas la chose telle qu'elle est, mais telle qu'elle apparaît. Or on voit que les artistes, et surtout les poètes comme Homéros, n'ont jamais produit des choses réelles ou des actions remarquables, mais seulement des imitations de celles-là. De plus, puisqu'ils imitent plus facilement les hommes qui sont irritables ou désireux que ceux qui sont sages et justes, ils font des œuvres qui présentent

surtout les premiers⁶. En conséquence, ils encouragent l'existence des premiers et rendent moins sûre l'existence des seconds. Voilà pourquoi il faudrait bannir les poètes de la cité juste, à moins que ceux-là ne puissent montrer en quoi ils seraient utiles en vérité.

Sôkratès passa alors au plus grand des arguments en faveur de l'excellence qu'est la justice, celui tiré de la vie après la mort, laquelle est plus longue que cette vie-ci. Car l'âme est immortelle. Sôkratès le prouva à Glaukôn, qui était d'abord surpris par cette thèse, en montrant que l'âme n'est pas détruite par un mal qui lui appartient, comme l'injustice, ni par un mal qui ne lui appartient pas, comme la maladie physique. En conséquence, Sôkratès put revenir sur les limites que Glaukôn avait mis à la discussion, en montrant qu'en plus d'être bonne en elle-même, la justice est récompensée par les dieux. Pour le montrer, il rapporta le témoignage d'Ër qui revint à la vie après sa mort pour dire ce qui se passait dans l'autre vie. Selon lui, durant cette autre vie qu'on appelle mort, les âmes des hommes sont punies, ou récompensées, pendant mille ans pour les crimes, ou les actes justes, faits durant la vie, telle qu'on l'entend d'ordinaire. Après ces mille ans, elles se rendent en un lieu où elles voient les cercles qui composent le Cosmos. Elles doivent alors choisir parmi diverses vies, humaines et animales, qui leur sont présentées. Selon Sôkratès, à cause de ce choix que doivent faire les âmes, un homme doit réfléchir en cette vie pour

6. Sur l'imitation des hommes irritables chez Homéros, voir *Iliade* 9.606 et ss.

connaître ce qu'est une vie bonne et une vie mauvaise, et ainsi faire le choix le meilleur, quand viendra son tour. Il raconta, entre autres, comment et pourquoi plusieurs héros homériques choisirent leur nouvelle vie. Après ce choix, les âmes burent de l'eau de l'Oubli et entrèrent chacun dans un nouveau corps, alors qu'Èr revint dans son propre corps. Sôkratês conclut en souhaitant que le mythe persuade Glaukôn et lui-même de façon à ce qu'ils vivent une vie de justice et de réflexion et qu'ils soient heureux durant le voyage de mille ans qui les attend après la vie.

Voilà une synthèse du récit complet fait par Sôkratês à quelqu'un qui l'écoute, et repris par Platôn pour son lecteur, récit qui porte le nom *Politéia*, ou, pour parler un français plus près du grec, Régime. On peut maintenant placer l'image célèbre que tout le monde connaît dans son contexte. Sôkratês propose donc son allégorie au moment où l'*érgon* du dialogue conduit le *logos* sur la cité la plus juste à la question de l'éducation des gardiens les plus vrais, les philosophes. De plus, le *logos* sur l'éducation des philosophes précède le traitement des cités inadéquates, les cités injustes. La question de la justice ayant été posée en vérité après que la tradition (Képhalos), le bon sens homérique (Polémarkhos) et la sophistique (Thrasumakhos) se soient révélés incapables de dire ce qu'est la justice, il a fallu, sous l'impulsion de Glaukôn et d'Adéimantos, faire plus que de poser la question : il a fallu y répondre. La cité la plus juste ne pouvant s'imaginer sans les biens les plus élevés, il a fallu *créer* une classe d'hommes qui sachent défendre la cité et une autre encore formée d'hommes qui sachent guider la classe des gardiens. Or une classe semblable dépend

d'une éducation de l'intelligence, car on ne peut guider les autres avec une assurance sans faille que si l'on sait; et une éducation de l'intelligence ne peut atteindre sa fin sans qu'on y atteigne une idée juste de la structure même de la réalité.

Pour le dire autrement, la cité la plus juste ne peut exister sans la philosophie, comme discipline, ni sans la sagesse, comme résultat de cette discipline. La seule autre voie vers la justice politique serait celle qui, tout en étant humaine, conduit en direct et vite fait les citoyens vers ce que cherche en long et en large la philosophie: une idée juste du Tout; en toute justice donc, il n'y a qu'une cité de Dieu qui puisse remplacer une cité juste fondée sur la philosophie accomplie. Voilà sans doute pourquoi l'allégorie est entourée de remarques sur la différence entre le savoir et l'opinion (476d et ss), et d'une description des savoirs universels, voire cosmiques, que sont la mathématique et l'astronomie (525a et ss). La philosophie à son plus haut est *sophia*, sagesse – donc, savoir et non opinion – portant sur les êtres les plus élevés, lesquels ne peuvent être que les étoiles, c'est-à-dire les parties les plus solides du Tout, ou les nombres, c'est-à-dire les éléments indestructibles du Tout. Pour un philosophe, les dieux, s'ils existent, ressemblent aux étoiles ou aux nombres premiers. Le savoir qu'est la sagesse est la connaissance des principes les plus élevés et, en même temps, des êtres les plus fondamentaux.

Si ce savoir n'existe pas, si la philosophie est beaucoup plus amour de la sagesse qu'atteinte de la sagesse, si elle demeure socratique en son essence, la cité imaginée dans la *République* ne peut pas exister, et la philosophie ne peut pas se justifier sur le plan

politique : si le philosophe n'atteint pas une sagesse cosmique, il ne peut pas prétendre guider l'homme politique au moyen d'un savoir qui dépasse celui de ce dernier et qui égale celui de l'homme inspiré par les dieux. En revanche, même si ce savoir cosmique et donc *transsocratique* n'existe pas, même si tel individu ne la possède pas, la philosophie telle que la pratique Sôkratès peut exister, parce que le résistant Sôkratès sait survivre dans les circonstances les plus difficiles pour un homme⁷. Car la philosophie socratique, la philosophie maigrichonne, est sans justification musclée ; pourtant Sôkratès continue de vivre dans la cité et de pratiquer son art étrange.

Car en tant que philosophe vivant dans une cité, Sôkratès sait se défendre et se justifier, malgré son savoir trop petit : il prouve la vérité de son savoir (la nature de l'ignorance simple et double) sans avoir à prouver qu'il sait grand chose ; bien mieux, il démontre mieux encore ce qu'est l'ignorance et le savoir de l'ignorance en prétendant que lui le tout premier ne sait pas la réponse aux questions les plus nobles sur les êtres les plus fondamentaux. De plus, si ce savoir peut être destructeur de la confiance nécessaire à l'homme politique, il est surtout un garde-fou contre la *hubris* des hommes qui se croient des dieux, ou inspirés par les dieux, ou indépendants des dieux. Faute d'être politique ou adéquate à la commande politique qui exige une philosophie faite de réponses solides et même cosmiques, la sagesse socratique se défend à la fois en tant que dogme irréfutable, mais maigre et en tant que médecine de l'âme. En somme, dans la *République*, la

7. Sur la résistance de Sôkratès, voir *Banquet* 219e-221b.

philosophie, du moins une certaine philosophie, n'est justifiée que sous réserve, alors que là comme ailleurs, la philosophie socratique se défend elle-même par son incontournable vérité et son utilité morale, et donc sans compter sur son utilité politique positive.

Par contre, dans cette même *République*, la poésie, la grande rivale de la philosophie est réhabilitée en partie : à la fin du dialogue, après avoir critiqué une seconde fois la poésie, qu'il avait exclue de la cité juste, Sôkratès reconnaît qu'elle y mérite peut-être une place malgré tout. En laissant entrer la poésie comme par la porte dérobée, peut-être Sôkratès cherche-t-il à laisser entrer la mythologie, dont il fait un usage tout de suite après. Car Sôkratès termine sa réflexion sur la justice et la bonté de la justice par le mythe d'Êr (621b). Il faut reconnaître que cette envolée quasi-mythique finale n'est pas la plus haute poésie, c'est-à-dire une poésie à la hauteur de la philosophie et de la justice, et ce pour au moins une raison : on n'y défend pas la justice selon les critères qu'avaient imposés Adéimantos et Glaukôn ; selon ce que raconte Êr, dans l'autre vie, les hommes justes, et injustes, sont récompensés par les dieux, et punis par eux, non pas par l'exercice même de la justice et la satisfaction de l'âme.

Si le mythe d'Êr n'est pas la poésie la plus haute, il est permis de croire que l'apologie de la poésie faite au livre dixième de la *République* est pour ainsi dire rétroactive et vise plutôt la poésie sublime que propose Sôkratès au début du livre septième de la *République*, lorsqu'il traite de l'être humain le plus grand, le gardien des gardiens : l'« allégorie de la caverne » est la présentation poétique de la possibilité la plus haute de l'humanité. C'est donc au cœur du récit de Sôkratès

que se trouve un récit poétique élevé, qui présente les satisfactions de l'âme et la justice dont elles sont les causes. Car l'allégorie de la caverne fait croire en la vérité et son efficacité. À ceux qui, imperméables au charme de la poésie, ou craintifs devant son pouvoir considérable, insisteraient sur l'imperfection du mode poétique, il faut dire que toute imparfaite qu'elle puisse être en tant que poésie, l'« allégorie de la caverne » est un discours très haut : elle ne propose pas un mythe, mais une image. Aussi, plutôt que de témoigner du sort de tous les hommes après leur mort, elle traite du sort de certains humains qui habitent le cosmos et qui connaissent un procès inévitable avec les compagnons de chaînes de leur première demeure ; elle est muette sur la vie après la mort, et ne fait pas parler les dieux (515b et 516c) ; elle représente une expérience humaine de ce monde.

L'allégorie, encore une fois, n'est pas un mythe : pour lire l'« allégorie de la caverne » comme il le faut, il ne suffit pas, comme pour le mythe d'Èr, de croire le récit de Platôn sur le témoignage de Sôkratês qui rappelle comment quelqu'un témoigna, peut-être devant lui, au sujet du témoignage d'Èr, lequel était revenu de la mort – une longue chaîne de témoins qui exige une foi à toute épreuve⁸ – ; pour lire l'allégorie comme il se doit, il s'agit de réfléchir sur l'image qui y est dessinée. Car la vérité première de l'« allégorie de la caverne » – qui est proposée par l'image qu'invente le Sôkratês qu' imagine Platôn et qu'on imagine avec eux – est ce qui suit : Les merveilles, les *thaumata*, les choses

8. Sur les chaînes de témoins, voir Xénophôn, *Ménagerie* 4.20 et Cicero, *De la vieillesse* 17.59.

étonnantes, que propose un montreur de marionnettes, un *thaumatopoiios*, un faiseur de choses étonnantes, ne sont pas vraies du simple fait qu'elles sont proposées, ni du fait qu'elles étonnent, ni du fait qu'elles sont devenues comme une seconde nature qui s'ajoutent et donnent sens à ce qui est vu sous elles. Les montreurs de marionnettes proposent des images, et la vérité des images ne peut être évaluée que si on voit pour soi par-delà les images. Ou encore : il y a une différence entre ce qui est et ce qui est reçu, et ce n'est que sous réserve de réflexion qu'on peut conclure que ce qui est reçu dit ce qui est et avoir passé de la foi au savoir⁹. À chacun appartient la possibilité, et en un sens le devoir, de vérifier pour lui-même la vérité de l'image proposée dans l'« allégorie de la caverne », ou de remonter à l'être de ce qu'elle dit, comme le lui suggère l'image de l'allégorie.

Pour *vérifier* l'image, c'est-à-dire, comme le veut l'étymologie du mot, pour la faire vraie, il faut d'abord la faire sienne, soit écouter avec attention ce que dit Sôkratês à Glaukôn et ce que ce dernier lui répond, lorsqu'il entend parler des étranges prisonniers de l'« allégorie de la caverne ». Il faut ensuite réfléchir sur l'image pour en déterminer autant de détails que possible. Car le sens qu'on y découvrira dépendra donc en bonne partie de l'information tirée l'image elle-même. Par exemple, ce n'est pas la même chose de s'imaginer que le feu est à l'extérieur de la caverne et d'imaginer qu'il est à l'intérieur. On pourrait dire qu'en *transportant* le feu dehors, on cache le Soleil. Ce qui est

9. Sur la différence entre la foi et le savoir, puis entre ce qui paraît et ce qui est, voir *Apologie* 21c.

sûr, comme toujours, il faut lire et lire avec attention pour réfléchir par soi. Il est grand temps d'entreprendre ces derniers exercices.

L'allégorie

Sôkratês demande d'abord à Glaukôn d'imaginer notre nature avec lui. Qui est le « nous » dont ils imagineront la nature? La réponse évidente est « la nature de Sôkratês et de Glaukôn ». Mais cette réponse est inadéquate, car on ne fait alors qu'indiquer des singuliers. Quelle est la nature de Sôkratês et Glaukôn? Ou encore, quel nom leur donne-t-on lorsqu'on dit ce qu'ils ont en commun et qu'ils ont reçu avec l'existence? Ils sont des hommes. La réponse demeure inadéquate, comme l'indique la tentative de la répéter en grec. Sôkratês et Glaukôn sont-ils des *anthrôpoi* (des humains) ou des *andrês* (des hommes)? Le problème est d'autant plus grave qu'on peut se demander si Sôkratês et Glaukôn sont l'un et l'autre des *anthrôpoi* ou s'ils sont l'un et l'autre des *andrês* ou encore si l'un – mais lequel? – est un *anthrôpos*, alors que l'autre est un *anêr*¹⁰. Cette dernière possibilité suggère que les deux n'ont pas la même nature et donc qu'ils n'ont pas la même fin¹¹. Plusieurs objecteraient sans doute qu'il est impossible qu'il y ait une distinction aussi nette entre *andrês* et *anthrôpoi*,

10. Sur la différence entre *anthrôpos* et *anêr*, à la manière ancienne du génie de la langue grecque, voir Hérodotos, *Enquêtes* 8.60c et 9.17-18.

11. Sur les deux finalités naturelles inégales de la vie humaine, voir Aristotélês, *Éthique à Nicomaque* 1177b4-26 et 1178a9-23.

puisque la nature ne produit qu'une espèce viable sur le plan biologique : deux humains (un mâle et une femelle) produisent un humain, un point et c'est tout. Devant pareille objection, on peut rappeler que la nature produit au moins deux sortes d'animaux, le papillon et le mulet, dont l'espèce est, de deux façons, *trans-spécifique*¹².

Le papillon connaît lors d'une première existence une vie tout à fait différente de celle qui lui permet de voler et de butiner les fleurs : il est chenille avant d'être papillon ; d'une vie à l'autre, il n'a pas la même figure physique, ne se nourrit pas de la même façon, ni ne se déplace de la même façon ; d'une vie à l'autre, il n'a pas la même fin : la chenille vise à faire naître un papillon, et le papillon des chenilles. La nature produit donc au moins un type d'animal qui se transcende lui-même, c'est-à-dire qui produit des individus qui changent pour ainsi dire d'espèce avant de mourir. – Le mot grec pour *papillon* est *psukhê*, qui dit aussi l'âme. – Sans doute l'analogie est-elle boiteuse, puisque seul le papillon produit à vrai dire des rejetons.

Aussi une autre comparaison est-elle utile. Le mulet, en tant que mulet, ne peut pas se reproduire et dépend pour son existence de deux autres espèces, le cheval et l'âne, comme l'*anthrôpos* dépendrait de la rencontre entre un *anêr* et un autre être plus divin. Pour qu'il y ait des mulets pendant plusieurs générations, il faut que pendant plusieurs générations des chevaux et des ânes s'accouplent. Le mulet est une

12. Sur les êtres *transspécifiques*, voir *Apologie* 28d-e et Aristotélès, *Partie des animaux* 550b30-551a27.

espèce qui n'a pas de base biologique dans son espèce propre. Un certain type d'*anthrôpos* serait-il comme le mulet? Pour assurer sa survie spécifique par des rencontres individuelles, pour assurer que la génération d'autres *anthrôpoi* soit régulière, l'*anthrôpos* devra donc s'assurer que des *andrés* rencontrent souvent leur complément, comme Sôkratês faisait se rencontrer les jeunes et la vérité. Pour ce faire, il n'est pas nécessaire que Sôkratês possède la vérité; il suffit qu'il sache stimuler son désir et, comme on dit, laisser la nature suivre son cours.

Sans doute, ces deux analogies ne sont pas une preuve que la distinction entre *andrés* et *anthrôpoi* est valide, mais elles offrent à l'imagination un soutien pour concevoir une expérience qui est au cœur de la philosophie de Platôn. Érôs est un demi-dieu qui conduit au divin; et Érôs est l'image du philosophe; et, du moins selon Alkibiadês, Sôkratês est Érôs¹³. En un sens, tout l'effort de la *République* est de faire apparaître la distinction entre les *andrés* et les *anthrôpoi* et sans lui donner un sens qu'elle n'avait pas avant la découverte de la philosophie, la discipline qui découvre tout: cette distinction rend compte de la différence de fond entre le gardien ordinaire et le gardien du gardien, ou le gouverneur (540d-e), c'est elle qui rend la troisième vague de rire un peu moins risible (472a), c'est elle qui permet d'expliquer comment est oubliée la fête de la nouvelle déesse (327a), oubliée en faveur d'une activité folle, à la fois humaine et divine, qui s'appelle philosophie. Car il y a des folies humaines

13. Sur Sôkratês et Érôs, voir *Banquet* 215d-219e.

qui sont divines, et l'une d'elles s'appelle *philosophie*¹⁴.

Peut-être ces remarques sont-elles trop audacieuses. Ce qui est sûr : dans l'« allégorie de la caverne », Sôkratês ne propose que des *anthrôpoi* (514c) à voir : les habitants de la caverne ne sont jamais appelés des *andrês* ; ils sont donc pensés dans leur relation au Tout, et non à une cité ; ils *sont* les membres d'une espèce naturelle parmi d'autres, et non les maîtres politiques des lieux qu'ils habitent. En revanche, les montreurs de marionnettes présentent aux prisonniers des ombres de statues d'hommes (*andrês*). Si Glaukôn tient compte de cette indication ou s'il transforme les *anthrôpoi* dont on lui parle pour en faire des *andrês*, nul ne peut le dire à moins d'avoir examiné comment il réagit à l'image de Sôkratês. En somme, tout en recevant les diverses images de l'allégorie, il faut réfléchir sur celui qui l'a entendue la toute première fois et se demander s'il l'a comprise comme du monde et, dans l'hypothèse qu'il l'ait mal comprise, pourquoi il a perdu de vue tel ou tel détail. Or les erreurs possibles de Glaukôn guettent n'importe quel auditeur, ou lecteur. Et la remarque portée ici sur le jeune homme est d'abord et avant tout un avertissement pour chacun et pour soi-même ; car on ne peut pas juger de Glaukôn sans se juger soi-même¹⁵.

Sôkratês propose donc à Glaukôn une image, ou plutôt il lui demande d'imaginer la vie humaine selon la

14. Sur la philosophie comme *mania*, ou folie, voir Xénophôn, *Souvenirs* I.1.9-16, III.9.6-7, et IV.5.11-12, 6.1 et 7.2-7.

15. Sur le jugement de soi et le jugement des autres, *Rivaux amoureux* 137e.

proposition qu'il lui fait : il s'agit de comparer la nature de quelque chose à une construction de l'esprit dans l'espoir que la seconde mène à la première. Cette proposition est étonnante pour peu qu'on l'examine : le bon sens protestera qu'il faut tout au contraire comparer la chose à son image pour évaluer cette dernière ; car l'image tire sa vérité de ce dont elle est l'image. La seule réponse qui tienne s'appuie sur ce même bon sens : dans certains cas, il faut à l'homme des images pour mieux voir ce qu'il voit, pour mieux réfléchir sur ce qu'il voit et, enfin seulement, pour évaluer l'image par laquelle il a pris en vue la chose. Car il y a des choses qui sont plus loin de l'expérience ordinaire, des choses qu'on peut découvrir par le ver grossissant de l'image, quitte à quitter ensuite l'image *découvrante* pour recueillir et retenir l'expérience extraordinaire de ce qui fonde, peut-être, l'expérience ordinaire.

Quoi qu'il en soit, l'image que propose Sôkratès est constituée de trois panneaux : celui où il dessine les prisonniers au fond de la caverne et les porteurs derrière eux, celui sur lequel il représente l'odyssée du prisonnier qu'à deux reprises, un libérateur dirige vers la sortie et le monde extérieur, enfin celui sur lequel il dépeint la double comparaison entre la vie qu'on vit dans la caverne et celle qu'on connaît à l'air libre. L'image présente donc une opposition de fond : il est question de modes de vie et surtout de modes d'éducation. Car, et Sôkratès le dit dès le début, la nature humaine sera présentée « avec éducation et sans éducation ».

Encore une fois, il y a là matière à réfléchir, car le mot *éducation* est loin d'être clair ; plutôt, ce sont les

mots *sans* et *avec* qui causent difficulté. Car on peut être *sans* quelque chose parce qu'on ne l'a pas encore reçu, ou parce qu'on s'en est défait; et on peut vivre *avec* quelque chose parce qu'on l'a reçu en naissant, ou parce qu'on l'a acquis après quelque temps. Le début de l'allégorie, avec ses célèbres prisonniers, représente-t-il la nature humaine sans éducation, alors que la suite (la description de la vie hors de la caverne) montre cette même nature enfin éduquée? Sans doute. Mais pourrait-ce être l'inverse, comme le suggère la première phrase du texte et l'ordre même des mots? Car de même que le Sôkratès de Platôn parle d'abord des prisonniers, il met en premier le mot *éducation* (*paidéia*); et de même qu'il parle ensuite d'un prisonnier libéré, il met en deuxième l'expression « sans éducation » (*apaidéusia*). Et si la vie dans la caverne représente *et* la nature humaine éclairée par l'éducation (car il y a un feu sous la terre) *et* la nature humaine dans les ombres de l'ignorance (car la lumière du Soleil ne pénètre pas, ou très mal, dans l'antré [514a et 516e])? Cela voudrait dire que la vie à la lumière du Soleil inverserait les rapports de l'éducation et de son absence: le prisonnier libéré est éduqué par le libérateur qui, en même temps, le *déséduque*; ou encore, l'ex-prisonnier a perdu son éducation reçue, en s'éduquant à la pleine lumière du Soleil. Pour se préparer à répondre à ces questions, il faut examiner en même temps chacun des panneaux et ses éléments respectifs.

La caverne est une résidence souterraine (514a) habitée par des humains. Ceux-ci sont assis, retenus par des liens depuis leur enfance – sans doute ont-ils les mains libres –, le regard fixé sur le mur du fond de

la caverne. Ils y voient des ombres : des ombres d'eux-mêmes (c'est tout ce qu'ils peuvent réaliser de l'injonction delphique de se connaître soi-même)¹⁶, mais surtout des ombres produites par d'autres humains situés derrière eux. Car les prisonniers ne sont pas les seuls habitants de la caverne : sur un chemin élevé qui se situe entre le feu et le mur de fond, se promènent des humains cachés par un muret comme des montreurs de marionnettes qui veulent épater des enfants (514a) ; ils portent au-dessus de leur tête des statues d'hommes et d'animaux. – Fait étonnant, même quand on l'a déjà noté, les statues ne représentent pas des êtres humains, mais bel et bien des hommes (514c). On peut donc conclure qu'à l'intérieur de la caverne les humains se connaissent d'abord en tant qu'hommes, ou dans leur rapport à l'idée de ce qu'est un homme. – Si les porteurs peuvent produire à partir de leurs statues des ombres pour les prisonniers, c'est parce que la caverne contient un feu. C'est le feu qui rend possible, ou nécessaire, la production d'images de la réalité. Ces images d'images sont prises pour la réalité elle-même par les prisonniers (515c). L'image qui n'est pas reconnue comme image est source d'illusion.

Même en supposant que les statues sont de parfaites images de la réalité, les images de ces images sont sans aucun doute – car le mur est inégal et les ombres sont imprécises, sans couleur et sans profondeur – de très imparfaites représentations des choses, hommes, bêtes ou être inanimés. Par contre, les connaissances des prisonniers ne se limitent pas à

16. Sur l'injonction delphique, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.2.24-25.

ce qu'ils voient tant bien que mal : ils entendent aussi des sons. Car les porteurs de statues parlent parfois. Aussi arrive-t-il qu'une ombre soit accompagnée d'une parole, ou plutôt de l'écho d'une parole humaine. De quoi conclure qu'il y a deux catégories de choses de l'avis des prisonniers : celles qui parlent et celles qui ne parlent pas (515b). Sans doute, la parole des choses est-elle différente de la parole des prisonniers : elle paraît à la fois plus confuse et plus ample du fait de réverbérer depuis le mur où se promènent les ombres. Or au moment précis où il s'agit de parler de ses sons énigmatiques ou de ces ombres qui profèrent des sons, quelqu'un – il fallait bien que ce soit Glaukôn – jure : « Par Zeus ».

Avant ce juron, et dès la première présentation de l'image, Glaukôn était au bord de l'étonnement, et donc ému. « Quelle image étrange que celle dont tu parles, et quels étranges prisonniers (515a)! » – *Étrange* se dit en grec *atopos*, soit *sans-lieu* ou *hors-lieu* et donc anormal. – Et Sôkratês de répondre, imperturbable : « Ils sont semblables à nous (515a). » On mesurera la distance entre Glaukôn et Sôkratês en notant d'abord que le jeune homme oublie dès le début les porteurs, pour ne se souvenir que des prisonniers (516c). – Le fait qu'il y a deux sortes d'habitants de la caverne est-il lié à la question de la différence entre les *anthrôpoi* et les *andrês*? – Sôkratês, pour sa part, semble oublier cet oubli, ou ne le relève pas. S'il le faisait, cela conduirait, sur le plan politique, à des considérations difficiles, voire révolutionnaires, et, sur le plan philosophique, à une transformation de la méthode de Glaukôn : si Sôkratês rappelait à Glaukôn qu'il a oublié les montreurs de marionnettes, le jeune homme, ou du

coup le lecteur de l'« allégorie de la caverne », serait placé devant la différence entre la réception d'une information et l'acte de penser ce qu'on reçoit. S'il venait à la conscience du lecteur, l'oubli oublié des montreurs de marionnettes pointerait vers une seconde sorte d'éducation.

Au lieu de relever cette erreur, ou cet oubli qui risque d'engendrer une erreur, Sôkratês renchérit sur sa progéniture éventuelle : non seulement il ne rappelle pas l'existence des porteurs, mais il affirme que les prisonniers ressemblent à lui, Sôkratês, tout autant qu'à Glaukôn, son jeune interlocuteur. Cette identification a sa part de vrai, sans doute, et montre un des traits les plus sympathiques du vieux philosophe : son humilité, qu'on appelle parfois son ironie. – Sans parler du fait que le philosophe puisse ressembler au libérateur dont il n'a pas encore parlé plutôt qu'à un prisonnier, Sôkratês, au moment même où il s'adresse à Glaukôn, serait mieux *reproduit* par le porteur. Mais c'est là entreprendre, trop tôt, une interprétation globale de l'allégorie. Ce qui est contraire à la règle de cette relecture de l'« allégorie de la caverne ».

Il est permis toutefois de reprendre ce qui échappe à Glaukôn et ce que Sôkratês laisse s'échapper : le rôle des porteurs, et d'y réfléchir le temps de poser quelques questions qui portent sur l'image elle-même. Pourquoi y a-t-il des humains libres qui produisent des ombres pour les autres ? Pour le dire autrement, quel bien poursuivent les porteurs ? Et finalement, qui sont-ils ? Ces questions sont pertinentes parce que l'« allégorie de la caverne » propose bel et bien une allégorie, soit une image

articulée et complexe, et que chacun des éléments de cette longue métaphore correspond, en principe, à un aspect des idées de l'être humain, de l'homme et de l'éducation que propose Sôkratès.

Allant au-delà du pur et simple questionnement, on notera que les prisonniers ne sont pas dans l'ignorance : ayant des sens et ayant de quoi juger ce que ceux-ci leur proposent, les prisonniers voient ce qu'ils voient et entendent ce qu'ils entendent. Comme les prisonniers vivent dans l'illusion, l'image enseigne que l'illusion suppose un certain savoir. La preuve en est que c'est en communauté qu'ils voient les ombres ; la confirmation en est qu'ils entendent les mêmes choses. C'est pourquoi ils peuvent en parler ensemble. Selon la suggestion de Sôkratès, ils sont dans l'illusion en partie du fait de parler de ce qu'ils voient : ils croient que ce qu'ils nomment est ce qui est, alors que ce n'est qu'une ombre, et même l'ombre d'une statue qui, au mieux, imite comme il le faut ce qui est, ou d'une statue qui, au pis, fait apparaître quelque chose qui n'est pas.

Mais leur illusion est plus grande encore. Car du fait qu'ils parlent de ce qu'ils voient *et* de ce qu'ils entendent, ils lient l'un à l'autre et croient que les ombres produisent les échos, alors que ce sont les statues et le feu et les porteurs et le mur, qui produisent les unes et les autres. En somme, ils sont capables de faire des liens, c'est-à-dire de raisonner, mais ils sont tournés de telle façon qu'ils ne peuvent pas raisonner sur la cause véritable de ce qu'ils voient ; leur savoir est une opinion amplifiée par une certaine réflexion, une réflexion pour ainsi dire paresseuse ou consensuelle. Pour les sortir de leur double illusion, il

ne s'agit pas de leur donner les facultés de voir et d'entendre ou de parler et de raisonner, mais de leur montrer *plus* que ce qu'ils voient et connaissent depuis toujours, mais de leur donner les moyens de parler *de plus* que ce qu'on dit tous les jours, mais de les aider à acquérir un point de vue qui leur permet d'embrasser leur expérience initiale *d'une façon nouvelle*, en défaisant des liens anciens et en nouant de nouveaux.

Que les prisonniers soient dans l'illusion ou dans l'erreur ou qu'ils soient pris par une connaissance confuse de la réalité, il est clair, même pour Glaukôn, que ces derniers ne sauraient être autres qu'ils sont : ils vivent de cette manière depuis leur enfance, ils n'ont rien entendu ni vu autre chose que ce que leur situation leur permet de voir et d'entendre et, peut-être plus encore, ils sont tous d'accord depuis toujours sur l'essentiel de ce qu'ils voient et entendent ; il est donc nécessaire (513b), il est même très nécessaire (515c), que les prisonniers pensent ce qu'ils pensent. En somme, il ne s'agit pas de choix, mais de nécessité, ni de volonté, mais de nature : le mépris et la colère de ceux qui entendent le récit des prisonniers de la caverne doivent le céder à la pitié et, peut-être plus encore, à la sérénité. Car l'illusion des prisonniers a l'*inévitabilité* de la chute d'une pierre, qui tombe parce qu'elle est pesante ou, pour parler à la façon de Newton, parce qu'elle est attirée par la masse de la Terre qu'elle attire en retour. – Et quelle est la meilleure, entendre la plus vraie, des façons de parler des pierres ? Celle de la tradition apprise avec la langue française, ou celle de la science expérimentale apprise lors du dressage scolaire ? – Cette analyse a beau fleurir la scientificité

amorale, et donc la neutralité universitaire, on n'en conclut pas moins que l'état des prisonniers est un mal : les libérer de leurs liens, c'est les guérir ; leur irréflexion, toute naturelle qu'elle est, n'est pas naturelle dans le sens fort du terme ; le mouvement vers la réflexion et la connaissance est un mouvement selon la vraie nature (515c). Car il y a deux sortes de *naturel*.

C'est au deuxième panneau de l'allégorie qu'apparaît un troisième type humain : le libérateur. Sôkratês ne lui attribue pas de caractéristique comme telle : il n'est ni un humain lié (514a), ni un humain qui porte (514b) ; il n'est pas non plus un homme ; il est quelqu'un (515d). À première vue, du fait de sa liberté d'action, il ressemble plus à un porteur qu'à un prisonnier. Mais il travaille contre les porteurs, car il est quelqu'un qui, semble-t-il, délie un prisonnier, le force à se lever, certes, à tourner le cou vers l'arrière, puis à marcher sur un terrain inconnu et à lever les yeux vers la lumière ; il est quelqu'un qui, cela est certain, dit au prisonnier délié qu'il est plus près de ce qui est et qui lui pose des questions, du type « qu'est-ce ? », au sujet de chacune des choses qu'il croyait connaître. À qui persiste à se demander qui est ce libérateur, à qui se demande, par exemple, s'il est un porteur révolté, la fin de l'allégorie apprend qu'il est plutôt un ancien prisonnier libéré, quelqu'un qui a connu le monde extérieur et qui est revenu auprès des siens (517a). Pour le dire autrement, il est un humain qui voit que l'homme sur le mur du fond qu'il voyait n'est que l'ombre d'une statue d'un homme, et qu'il n'y a pas d'homme hors de la caverne, mais des êtres humains.

Plus important sans doute est le fait que ce libérateur est une espèce de tyran : il *force* (515c et d, puis e) le prisonnier à se lever, à se tourner, à regarder les statues et le feu, à répondre à ses questions. Chacun de ces mouvements est douloureux, parce que les membres du prisonnier sont ankylosés et parce que ses muscles sont atrophiés ; chacune de ces découvertes est problématique, parce que les yeux de chair sont mal adaptés à la lumière et parce que les yeux de l'esprit n'ont encore jamais fait les liens qu'on exige d'eux. Sans doute, ledit tyran est-il plutôt semblable à un père de famille qui impose à son enfant des devoirs qui lui feront le plus grand bien. Mais c'est là penser la partie à partir du tout ou regarder le mal actuel à la lumière du bien à venir. Ce point de vue n'est pas celui du prisonnier. En parlant de force, et donc en soulignant la violence nécessaire pour que le prisonnier soit libéré, Sôkratès épouse le point de vue du prisonnier en train d'être libéré, le point de vue donc de celui pour qui la libération n'est pas un bien, mais tout le contraire : non seulement il souffre, mais encore il voit mal ou pas du tout ; non seulement il ne comprend pas les questions qu'on lui pose, mais encore il a perdu la connaissance de ce qui a toujours été son monde ; peut-être plus encore, non seulement il perd le réconfortant ronron des membres de sa tribu, mais encore il se fait écorcher les oreilles par les interrogatoires intempestifs d'un étrange personnage venu d'il ne sait où. Comble de malheur, il a perdu la connaissance qu'il avait de lui-même (515a).

Le prisonnier croit en toute sincérité qu'on lui fait du mal ; on le force parce qu'il résiste au *mal* qu'on lui fait, et à cause de la violence de son libérateur, il

s'attire ainsi plus de mal encore. Parler de la violence ici annonce la violence à venir des prisonniers contre le libérateur : on aide ainsi à comprendre que la violence finale est une réponse politique à une violence libératrice apolitique. En revanche il est probable, du moins c'est l'avis de Glaukôn, qu'à la première occasion, le prisonnier qu'a pris en main le libérateur s'arrachera à son emprise pour redevenir le prisonnier des ombres (515e). On devine que s'il n'en tenait qu'à Glaukôn, l'allégorie prendrait fin avec cet échec et sans violence contre le libérateur. Rien n'indique qu'il ait pensé à ce qui se trouve à l'extérieur de la caverne, ni à l'esprit de vengeance qui est si naturel au cœur humain. Ce qui est sûr, Sôkratês n'en a pas soufflé mot avant que le jeune homme ait reconnu inévitable que le prisonnier veuille de tout son cœur demeurer ce qu'il est où il l'est avec ceux auxquels il ressemble.

À ce moment précis, Sôkratês persévère, comme le libérateur, et exige que Glaukôn imagine une autre possibilité : que le prisonnier soit traîné à l'extérieur, qu'il change pour ainsi dire de natures internes et externes et qu'il *voie* les choses « dites vraies à présent (516a) ». Cette nouvelle possibilité que Sôkratês, grand prestidigitateur, fait surgir devant les yeux éblouis de Glaukôn, ne va pas de soi. Si la libération à l'intérieur de la caverne devait être un échec, la libération qui fait sortir tout à fait de la caverne ne saurait être autre chose qu'un échec plus cuisant encore. À partir de ce qui a été dit jusque là, une sortie de la caverne est pour ainsi dire impensable. Rien n'indique que les muscles du prisonnier soient plus forts la seconde fois que la première ; et tout indique que le second chemin à parcourir est plus difficile, du fait d'être plus long et

plus escarpé ; rien n'indique que les yeux du prisonnier se soient habitués à la lumière du feu quand quelqu'un le traîne à la lumière du jour, lumière beaucoup plus forte ; et tout indique que le monde à connaître à l'extérieur est plus difficile à saisir en raison de sa complexité : on y perçoit non seulement la troisième dimension, mais les couleurs, sans parler des nouveaux êtres qui sont comme des hippopotames, des ornithorynques, voire des phénix¹⁷. En somme, toutes les difficultés de la première libération, ratée, sont reprises et augmentées par la seconde, qu'on prétend réussie. Voilà pourquoi, selon Sôkratès, si lors de la première tentative le prisonnier fuirait son libérateur, la seconde fois il s'irriterait contre lui (515e). C'est donc le philosophe qui indique que la libération est problématique non seulement pour le prisonnier, mais aussi pour celui qui le libère.

Glaukôn est d'accord que la seconde libération serait elle aussi un échec, à l'image de la première tentative. Mais même en reconnaissant que le prisonnier ne verrait rien, il ajoute contre toute attente : « du moins pas sur le coup (516a) ». Cette suggestion, ajoutée à l'image de Sôkratès, est la première que fait le jeune homme et la première de son propre mouvement : elle est de taille en plus. Aussi, il y a lieu de se demander pourquoi Glaukôn la fait, lui qui, ailleurs durant l'exposition de l'allégorie, se limite à approuver les suggestions de Sôkratès, et parfois à renchérir sur elles avec un enthousiasme juvénile. Peut-être Glaukôn espère-t-il que la seconde libération réussira en raison

17. Sur les hippopotames et les phénix, voir Hérodotos, *Enquêtes* 2.71-73.

de sa jeunesse, justement, et de l'optimisme qui vient avec elle. Peut-être est-ce parce qu'il a appris à reconnaître son ignorance et que ce savoir nécessaire, imposé sans doute, l'a ouvert sur d'autres savoirs possibles. Peut-être est-ce parce qu'il a appris par cette longue conversation nocturne avec Sôkratês qu'on peut bel et bien apprendre, qu'on peut connaître des mondes nouveaux qui font sortir de l'expérience ordinaire, voire qu'il est agréable de passer une nuit passionnante à apprendre avec quelqu'un. Car penser une cité tout à fait juste et la construire en paroles, n'y a-t-il pas là une expérience qui dépasse tout ce qui appartient à la vie ordinaire, celle qu'on partage avec ses concitoyens ? Et cette *rêverie*, la construction de cette *utopie*, la production de ce non-lieu pour reprendre le mot grec, est le lieu d'un grand plaisir ?

Sôkratês semble être d'accord, avec son jeune ami, que le prisonnier pourrait à la longue voir clair à l'extérieur de la caverne. En tout cas, il détaille les étapes qui seraient nécessaires pour que le prisonnier connaisse les choses elles-mêmes. Après avoir vu les ombres d'en haut, qui ressemblent aux ombres d'en bas, après avoir vu les images colorées des choses, qui sont des reprises *améliorées* des statues, le prisonnier libéré verrait enfin les choses elles-mêmes. – Ne pourrait-il pas les toucher ? Ou le sens du toucher doit-il être exclu autant que possible d'un récit qui éveille à la vie de l'intelligence¹⁸ ? – Bien mieux, ajoute tout de suite Sôkratês, il pourrait voir la lumière elle-même, ou du moins la lumière des astres et de la lune qui brillent

18. Sur la différence entre la vue et le toucher, voir Augustin, *Confessions* X.35.54-57.

dans la nuit.

Peut-être encouragé par l'enthousiasme de Glaukôn, Sôkratês ose donc suggérer que le prisonnier pourrait à la longue voir le Soleil, c'est-à-dire lui-même en lui-même dans le lieu du même (516b ; Aristotélês, *Métaphysique* 993b7-11). Toujours intrépide, Glaukôn, lui, en est sûr. Si tel est le cas, selon Sôkratês, l'ex-prisonnier pourrait raisonner sur le Soleil et voir en lui la cause de tout, le temps, le monde visible et même le monde des apparences. Si on rejette cette dernière suggestion en signalant que l'être humain ne peut regarder le Soleil en face¹⁹ et donc que l'hypothèse de l'accès à une vérité objective sur le monde n'est pas soutenue par l'image, l'« allégorie de la caverne » devient un récit plus pessimiste que ne le voudrait Glaukôn : elle se place plus près de la philosophie socratique que d'une sagesse cosmique. De plus, même si les deux interlocuteurs tombent d'accord, il n'est pas sûr que le Soleil en lui-même et le Soleil en tant que cause de ce qu'il y a de bien soit tout à fait la même chose et que cette image dédoublée pointe vers le même modèle

Quoi qu'il en soit, Sôkratês dessine alors le troisième panneau, celui du retour dans la caverne. L'ex-prisonnier, libre sur le plan physique, mais surtout libéré en son intelligence par sa réflexion sur le monde hors de la caverne, ne peut pas ne pas se ressouvenir de sa vie dans la caverne. Car, selon l'image proposée par Sôkratês, en connaissant le Soleil, le prisonnier a dû reconnaître qu'il est la cause de tout : devenu clairvoyant, il a compris au sujet du Soleil qu'il

19. Sur l'impossibilité pour l'humain de voir la lumière du Soleil ou son équivalent, voir *Phaidôn* 99d-e.

« gouverne toutes les choses du monde visible, et qu'il est d'une certaine façon la cause de toutes les choses qu'eux-mêmes [les prisonniers] voyaient dans la caverne (516b-c). » Or, comme le dit Sôkratês, tout ce qui se trouve sous le Soleil inclut non seulement le monde physique qui est illuminé par lui, mais aussi le monde souterrain qui est éclairé par un feu : on ne peut comprendre ce qu'est la caverne qu'à partir de ce qui n'est pas la caverne, et vice versa. La réflexion sur le Soleil a donc reconduit le prisonnier libéré au moins en esprit à l'intérieur de la caverne.

L'ex-prisonnier est ainsi amené à se comparer à ses anciens compagnons. – On serait tenté de dire que devenu *anthrôpos*, on peut se souvenir de soi comme *anêr*. – En vérité, cette comparaison porte moins sur deux sortes d'êtres vivants que sur le même être humain en deux temps : le prisonnier libéré se reconnaît dans ceux qu'il a laissés derrière lui, car ils sont ce qu'il était et ils pourraient être ce qu'il est²⁰. Mais qu'en est-il de lui en ce moment précis ? Il est heureux. Et son bonheur est fondé sur le savoir qu'il a acquis à l'extérieur de la caverne ; comme ce savoir porte sur l'essentiel, il est une sagesse ; ou encore, en autant que ce savoir porte moins sur telle ou telle chose que sur la structure de l'ensemble des choses et qu'il domine tout autre savoir, il est une sagesse²¹, et l'ex-prisonnier est devenu plus sage. En somme, il ne

20. Sur la comparaison éclairante de deux états des êtres humains, se souvenir du *Memento mori* à la base du tableau *La Sainte Trinité* de Masaccio : « *Io fui già quel che voi siete ; quel che son voi ancor sarete.* »

21. Sur la sagesse comme savoir total et dominateur, voir Aristotélês, *Métaphysique* 982a3-19.

se compare pas aux autres sur le plan de la force physique ou de la beauté, mais sur celui de la vérité et même de la Vérité. Or il se souvient que les hommes de la caverne sont mesurés par les qualités de *leur* sagesse, sa précision et son articulation ; il compare ce qu'ils savent à ce qu'il sait maintenant, et il juge. Sôkratès dit tout cela à sa façon, c'est-à-dire en posant une question : « S'il se ressouvenait de sa première résidence et de la sagesse de là-bas, et de ses compagnons de captivité d'alors, ne crois-tu pas qu'il se considérerait heureux de ce changement et qu'il aurait pitié des autres (516c) ? » Telle que posée, la question ne permet qu'une réponse. Ce qui est sûr, le jugement de l'ex-prisonnier porte en fin de compte sur l'ensemble de la caverne : en rejetant la sagesse à laquelle on a accès *là-dessous*, il rejette le pouvoir, la gloire et les récompenses qui viendraient avec la sagesse *caverneuse*, celle qui est reconnue, puis il rejette ceux qui offrent ces choses, et enfin il rejette ce qu'il était ou, ce qui revient au même, ce qu'il croyait être, à savoir un *anêr* (514c).

Pour dramatiser cette conclusion et montrer qu'il s'agit bien du statut de l'*anêr*, pour la poétiser, Sôkratès rappelle une scène célèbre de l'*Odyssée*, où Odusséus, voyageant aux enfers, rencontre l'ombre d'Akhilléus, le héros de l'*Iliade* et l'*anêr* en soi. Odusséus, encore vivant mais visiteur du monde des morts, fête son ancien compagnon, en lui rappelant le nom glorieux qu'il a laissé derrière lui, Akhilléus, lui qui avait préféré une vie courte mais remplie de gloire à

une vie longue mais obscure²². Or l'homme fort par excellence de la mythologie grecque, assagi par l'expérience, renverse son jugement d'antan : devant Odusséus, celui qui a vu tant de cités et tant d'humains, tant de mœurs différentes et tant de types de bonheur, Akhilléus reconnaît qu'à sa mort glorieuse, il préférerait la vie d'un esclave de pauvre, c'est-à-dire la vie la plus obscure imaginable pour un Grec. Et, comme pour souligner ce jugement, le Glaukôn de Platôn, encore une fois, ajoute quelque chose aux remarques de Sôkratês sur la vie de l'homme hors de la caverne. Alors que le philosophe dit que le prisonnier jugerait de la vie dans la caverne comme Akhilléus jugeait de la vie aux enfers, Glaukôn renchérit en s'écriant : « Il accepterait de subir n'importe quoi plutôt que de vivre de cette façon-là (516e). » La remarque de Glaukôn, qui est à la manière du premier Akhilléus, homme intransigeant et enflammé mais peu réfléchi, conduit à la présentation d'un second retour dans la caverne, qui aura des allures héroïques et tragiques.

Malgré le jugement catégorique de Glaukôn – jamais le prisonnier ne retournera vivant dans la caverne –, Sôkratês envisage donc, et conduit son jeune interlocuteur à envisager, que le prisonnier retourne là où il ne voudrait jamais plus se trouver. La question, qui naît de cette juxtaposition de la certitude glaukônienne et du récit socratique, est de savoir pourquoi le prisonnier le ferait, pourquoi il est naturel qu'il retourne dans l'antre de l'illusion, pourquoi il est inévitable qu'un jour quelque prisonnier libéré

22. Sur la vie trop courte qu'il faut rendre glorieuse, voir Homêros, *Iliade* 12.310 et ss, sans oublier le sort de Sarpêdôn (16.667 et ss).

redescende auprès de siens. Il y a au moins deux possibilités qui serviraient de réponses. La première est indiquée dans le mot *pitié* (*élééin* [516c]) utilisé par Sôkratès pour dire l'émotion du prisonnier libéré en pensant à ses anciens compagnons. En se comparant aux autres, le prisonnier libéré juge que sa vie est devenue meilleure, mais il juge aussi que la vie de ses compagnons d'antan est demeurée mauvaise. Qui s'arrête sur le mot *pitié* comprend que celui qui retourne dans la caverne y retourne pour sortir quelqu'un, un des siens, comme on l'avait sorti, lui l'ami du quelqu'un qu'est le libérateur. Mais la pitié du libérateur n'est pas une compassion mièvre et larmoyante; elle est énergique et s'exprime par la violence, il faut le rappeler: le libérateur n'est pas un consolateur qui s'assoit avec les pauvres prisonniers et soutient leur estime de soi; le libérateur, il est bon de le dire une seconde fois²³, force un prisonnier, sans doute un ancien ami, à se dresser, à se tourner, à regarder vers la lumière; il le force à gravir la montée rude et escarpée, à souffrir dans la pleine lumière du Soleil, et toujours en le harcelant de questions embarrassantes. L'ami le meilleur est exigeant, semble-t-il, parce que ce qu'il désire pour son ami est difficile d'accès sans doute, mais bon, mais tout à fait bon.

Avec le mot *ami*²⁴, on touche sans doute à une autre dimension de l'action du libérateur, ou de l'ex-prisonnier qui retourne dans la caverne. C'est que la vie hors de la caverne est une vie solitaire. Sans doute le

23. Sur le bien de la répétition, voir Émpédoklès, fragm. 25.

24. Sur les caractéristiques de celui qui porte le nom *ami*, voir Aristotélès, *Éthique à Nicomaque* 1155a1-32.

libérateur, qui l'a fait sortir de sa sagesse de pacotille pour entrer dans la lumière du Soleil, a-t-il aimé le prisonnier. Il faut croire qu'il y a une espèce de désir de se reproduire qui habite le cœur de celui qui vit hors de la caverne. De même que par nature un être humain veut devenir un père et qu'un père est un humain qui produit un autre lui-même, l'être humain libéré veut que d'autres comme lui existent grâce à lui. Or son acte de reproduction ne peut pas être biologique, mais pédagogique: la nature, la puissance biologique, ne permet pas à un musicien de produire un autre musicien, mais seulement un autre humain; l'art pédagogique permet à un musicien de faire d'un autre humain un musicien, même si l'autre n'est pas son fils. Le libérateur descendra donc vers ce lieu dont il dépend pour assouvir le besoin de paternité qui est le sien. Il y a deux sortes de pères et donc deux sortes d'enfants. En grec, *enfant* se dit *pais*. Ce mot grec résonne encore dans le mot *pédagogie*.

Quoi qu'il en soit, l'ex-prisonnier qui redescend dans la caverne découvrira un nouveau phénomène: celui de l'*éblouissement* par la noirceur. Car si ses yeux se sont habitués à la lumière du Soleil, c'est qu'ils ont dû changer en profondeur leur manière de voir. Or ce changement avait pris du temps. Le changement par lequel ses yeux s'adapteront à la noirceur se fera lui aussi dans le temps. Il sera donc, pendant un bon moment, un aveugle parmi des gens qui voient, car, faut-il le répéter, les prisonniers voient bel et bien quelque chose. L'ex-prisonnier retourné auprès des siens paraîtra ridicule parce qu'il est moins habile que tout un chacun à voir les ombres-des-statues-des-choses-réelles.

Comme l'indique cette expression précise mais compliquée, même lorsqu'il verra comme tout le monde ou du moins lorsqu'il verra de nouveau ce que tout le monde voit, il n'en parlera pas comme eux ; il dira des choses bizarres : il parlera d'ombres, alors qu'ils verront la réalité de toujours ; il parlera de statues, alors que personne n'a jamais vu une chose semblable ; il parlera d'un autre monde à découvrir ou à conquérir, quand chacun sait qu'il est déjà difficile de vivre comme il le faut dans ce monde-ci. Au mieux, s'il demeure discret et qu'il taise ce qu'il sait, il ne réussira pas à prendre tout à fait au sérieux ce à quoi chacun s'applique, ses gestes le trahiront, et son indifférence, ou son ironie, parlera malgré son silence. Il paraîtra donc bizarre aux yeux des siens.

Bizarre et ridicule, d'abord. Bizarre et dangereux, à partir du moment où il fera connaître son intention de libérer un des prisonniers. Or toujours selon l'image de l'«allégorie de la caverne», c'est bel et bien son intention. Mais la libération paraît ce qu'elle est seulement à celui qui en a connu les résultats ultimes. Pour tous les autres, pour les gens de bonne foi et non moins bonne volonté, la libération est une corruption, voire une corruption de la jeunesse. «Et celui qui entreprend de délier et de conduire en haut, s'ils pouvaient de quelque manière mettre la main dessus et le tuer, le tueraient-ils ?» demande à la fin Sôkratês. Et le jugement de Glaukôn est dur, mais vrai : «Très certainement (517a).» C'est sur ce rappel du sort de Sôkratês que se termine le récit de l'allégorie.

Le sens de l'allégorie

Tout philosophe doit au moins tenter de s'expliquer avec Platon au sujet de son allégorie. Que signifie la caverne et ses étranges habitants ? Toute simple qu'elle est, la question impose une tâche titanesque. Car qui oserait dire qu'il a compris tout ce que Platon a voulu mettre sous le couvert de cette image ? Un homme d'esprit moins philosophique protesterait peut-être contre la tentative en elle-même, quels qu'en puissent être les résultats : qui oserait donner le sens prosaïque d'un texte poétique, qui évoque, on ne sait trop comment, les besoins les plus profonds de l'âme ? Car le charme de l'allégorie tient au moins en partie au demi-jour poétique qu'elle produit. La magie du texte, sans parler de son efficacité, résistera-t-elle à l'explication ?

Il n'est pas sûr cependant que l'envoûtement poétique soit le meilleur des biens de l'âme. Du moins, l'« allégorie de la caverne » fait désirer le *désenchantement* d'abord et avant tout, et les joies qu'il procure. N'est-elle pas une poésie *transpoétique*, une poésie qui suggère de quitter le demi-jour de l'imaginaire poétique, de ne pas se satisfaire de ce qui séduit comme séduit la poésie ? L'allégorie de la caverne incite celui qui l'entend à s'échapper du pouvoir des marionnettistes – les poètes ne sont-ils pas les plus grands des marionnettistes ? – et à quitter les statues qu'ils portent et les ombres qu'ils projettent. C'est à la lumière de cette vérité première de l'« allégorie de la caverne » que sont offerts quelques idées que suscite la poésie platonicienne. À chacun ensuite l'exercice de décoder et d'évaluer pour lui-même ce qu'il

aura compris.

Le juron de Glaukôn, la valeur de Homêros et la poésie de Platôn

Sôkratês parle à Glaukôn de prisonniers qui sont pris au fond d'une caverne et qui, de derrière eux, reçoivent des ombres, des ombres qui font l'essentiel de leur vie ; du moins, ces ombres en informent l'expérience et lui donnent son sens. Les prisonniers ne connaissent pas les montreurs de marionnettes, dont ils dépendent pourtant, à la fois parce que ceux-là se trouvent derrière leur dos et parce qu'ils sont cachés par un mur : ceux qui projettent des ombres de statues ne projettent pas d'ombres qui puissent les faire connaître ou les laisser deviner. En revanche, ils parlent ; donc les prisonniers peuvent les entendre, non pas en direct et en tant que marionnettistes, mais par un effet d'écho et depuis le mur et les ombres. Comme les ombres et les échos paraissent venir du mur, les prisonniers croient que certaines ombres parlent, soit que certaines ombres sont vivantes ou même humaines, ou plutôt, car les voix sont *agrandies* et altérées par l'écho, ils croient que certaines ombres sont plus qu'humaines, qu'elles sont divines. Ce n'est donc pas un hasard si, comme il a été noté, au moment précis où Sôkratês décrit ce phénomène et cette seule fois, Glaukôn jure par Zéus (515b).

Ce détail, voulu par Platôn, raconté par son Sôkratês à celui qui écoute le récit que constitue la *République*, ce détail sans doute ignoré par le Glaukôn de Platôn, qui est agi par le poète/dramaturge, permet de comprendre quelque chose de la nature des hommes qui sont cachés derrière le mur et que Glaukôn avait

oubliés. Qui font parler les ombres en faisant naître l'illusion que ce qui est aphone profère des paroles ? Ce sont des humains qui font voir des dieux, « par Zéus » ; ce sont donc les poètes mythologistes, dont les plus grands parmi les Grecs était Homéros et Hésiodos. Sans le savoir, Glaukôn devine que Homéros et Hésiodos sont ses autorités qui fondent la croyance aux dieux²⁵, et donc aux héros des mythes.

En concluant que certaines ombres représentent les mythes et les dieux et héros qui les *habitent*, on comprend quel rôle peuvent jouer les ombres, qu'elles parlent ou qu'elles demeurent silencieuses : elles sont ce qu'on appelle aujourd'hui les valeurs d'une société ; Platôn aurait dit, lui, que les ombres sont les opinions du bien et du mal, du juste et de l'injuste (517d-e), de la cité, ou *polis*, les opinions politiques. – Zéus, comme l'enseignent les hellénistes du vingtième-et-unième siècle, était le dieu de la justice. – Platôn savait, mieux que les hommes du vingtième-et-unième siècle, que les poètes sont plus que des amuseurs publics ; il savait, comme le prouve tant de passages de la *République* (383b-c), que les poètes sont des éducateurs, parce qu'ils forment le cœur des hommes en imprimant les figures divines et les aventures héroïques sur l'imagination des hommes : une société dont le héros est Akhilléus ne peut pas être une société semblable à celle qui se voit *idéalisée* dans la figure du serviteur souffrant ou dans celle d'un étranger indécis ; une société dont le dieu principal est Zéus ne peut pas juger de la vie comme celle où on adore Yahvé ou qui prétend

25. Sur Homéros et Hésiodos et les dieux, voir Hérodotos, *Enquêtes* 2.3, 23, 53 et 116-117.

qu'on y a tué Dieu. Les changements politiques les plus importants ne sont pas politiques, mais pédagogiques, non pas techniques, mais phantasmatiques, non pas administratifs, mais religieux. Même les sociétés qui n'ont plus de dieux ont des images quasi-divines qui remplacent celles des dieux anciens, et le culte *latrique* survit aux idolâtres et à leurs idoles, parce que les remplacent d'autres idoles qui prétendent ne pas être des idoles.

Homéros donc et les dieux et héros de Homéros sont des enjeux politiques de première envergure. Or il y a, rappelons-le, une citation de Homéros dans l'allégorie: celle qu'on met dans la bouche du prisonnier libéré, soit les paroles d'Akhilléus aux enfers. Il est au moins possible que Sôkratés, ou Platôn son créateur, ait choisi cette citation précise pour faire réfléchir sur Homéros et ainsi sur les poètes. Ce qui est sûr, cette citation souligne une des tensions de fond de l'œuvre d'Homéros. En jugeant de sa vie de héros comme il le fait, l'Akhilléus d'Homéros mine l'effet de l'*Iliade*: on ne peut pas être un héros sans faille si on juge que sa vie de gloire a été une folie, si la vie elle-même vaut plus que toute gloire qu'on puisse acquérir par une vie énergique lorsque cette vie et cette énergie aboutissent trop tôt dans le quasi-néant de la mort. L'Akhilléus de l'*Odyssée* nie ce qu'affirme l'Akhilléus de l'*Iliade*. Or les deux sont des porte-parole contrôlés par le même poète.

Mais alors quelle sorte d'éducateur Homéros est-il au juste? En faisant tomber son héros, ne se déboulonne-t-il pas lui aussi? Sans doute... s'il n'a qu'un modèle du héros à présenter. Car, la remarque est presque naïve mais vaut d'être répétée, Homéros,

l'auteur de l'*Iliade*, a aussi écrit l'*Odyssée*, et le héros de cette aventure est Odusséus. Or Odusséus est un héros de la découverte et du récit : pourchassé par Héra et Poséidôn, il fait le tour du monde habité, apprend ce que nul homme avant lui n'avait appris, descend même aux enfers, et surtout séduit ses congénères, hommes et femmes, en racontant ses aventures. Odusséus connaît le pouvoir du récit, du *mythos* ; il sait ce que sait Homéros, soit que le logos/récit et le logos/pensée sont puissants, et Homéros le montre dans son récit²⁶. Et Platôn, qui d'ordinaire suggère des comparaisons entre Sôkratês et Odusséus, propose dans l'« allégorie de la caverne » de comparer l'image de Sôkratês, l'homme libéré qui tente d'en libérer d'autres, à Akhilléus, mais à Akhilléus mort et devenu sage par l'expérience, à Akhilléus parlant à Odusséus, un Odusséus qui vit encore et qui raconte ce qu'il a vu lorsqu'il rencontra Akhilléus au fond des enfers. La poésie de Platôn aurait donc rejoint celle d'Homéros, mais du Homéros complet, celui qui en demeurant le même a fabriqué deux épopées : le prisonnier libéré, dont Sôkratês est, rappelons-le, le modèle, est Akhilléus, une fois qu'il s'est guéri de l'illusion ; le prisonnier libéré raconte à la manière d'Odusséus ce qu'il a appris aux enfers. Platôn et Homéros, ces deux géants de la *culture* grecque, tombent-ils d'accord ? Est-ce là la vérité intertextuelle que révèle une réflexion sur l'allégorie. Peut-être.

Mais le syncrétisme bon enfant, qui cherche à

26. Sur le pouvoir du récit, voir Homéros, *Iliade* 18.478 et ss, et son récit de la fabrication d'un récit portant sur la vie humaine, mais aussi le mouvement de Héra en 15.80. et ss.

faire triompher une sagesse grecque unifiée, serait moins près de la vérité que ce qui suit : la poésie de Platôn vise à dépoétiser la poésie d'Homéros. Ou, ce qui revient au même, elle vise à donner la palme à Odusséus, alors qu'Homéros avait laissé dans l'indécision le verdict sur leur lutte. De plus, Homéros accorde aux dieux une plus grande réalité, une plus puissante efficacité, une plus touchante humanité que ne le fait Platôn. Passer d'Akhilléus à Odusséus, mais surtout d'Odusséus à Sôkratês, c'est quitter Zéus pour entrevoir l'Idée du Même ou vivre sous la nécessité de l'Un²⁷.

Mais comment savoir si la poésie de Platôn n'est pas elle aussi source d'illusion ? Plus précisément, comment être sûr que la promesse contenue dans l'« allégorie de la caverne » est vraie et que le poète Platôn est véridique ? Et, au contraire, comment résister à la tentation d'appliquer la condamnation platonicienne de la poésie à la poésie platonicienne ? D'autant plus qu'il y a des hommes pour douter que la sortie de la caverne soit possible ; d'autant plus qu'il y a en a pour se demander si l'extérieur de la caverne n'est pas l'intérieur d'une caverne plus grande, et l'extérieur de celle-là l'intérieur d'une autre caverne plus grande encore. La seule réponse honorable est d'avouer que l'image de Platôn n'offre aucune certitude : étant image, elle ne peut tirer d'elle-même sa vérité. Ce n'est que ce dont elle est l'image qui peut fournir la vérité sur lui-même.

Reprenons : Selon la poésie de Platôn, sortir de la caverne, c'est sortir de l'illusion pour voir les choses

27. Sur la nécessité de l'Un sage, voir Hérakléitos, fragm. 32.

telles qu'elles sont. Soit. Mais comment savoir sans l'ombre d'un doute que le savoir est bel et bien savoir, et que l'illusion est bel et bien illusion? Poser la question, c'est y répondre par la négative. En revanche, toujours selon l'« allégorie de la caverne », le prisonnier sait au moins une chose par expérience: que sa situation nouvelle n'est plus celle qu'il connaissait, qu'il voit plus que ce qu'il voyait, qu'il voit mieux parce qu'il ne dit pas, et ne croit pas, que les ombres sont des choses réelles. De cela il a une expérience directe irréfutable, quelle que soit le statut final des deux états, et des deux sortes de choses qu'il regarde. Refuser de reconnaître cette irréductible vérité, c'est parler encore quand on nie les conditions de sa propre parole.

Métaphysique ou anthropologie, ou juste milieu ²⁸

L'enthousiasme de Glaukôn quand il en entend parler de l'éducation du prisonnier n'empêche pas que Sôkratês attribue au Soleil, dernier élément de cette éducation, deux sens différents: il est l'image de l'idée du bien (517c), mais aussi de l'Un (519c). Mais il y a un monde de différence entre un regard qui découvre au principe du monde l'unité, la stabilité, le reprise éternelle des mêmes formes et lois dans des individus divers qui apparaissent et disparaissent, alors que ce qui commande et dépasse le mouvement est moins qu'indifférent à ce qu'il cause nécessairement – c'est le

28. Pour une lecture apolitique et *métaphysique* de l'« allégorie de la caverne », Heidegger, « La doctrine de Platôn sur la vérité » dans *Questions II*.

regard du métaphysicien²⁹ – ; et un autre regard, qui cherche et qui trouve dans le monde, ou derrière lui, un bien à poursuivre, un bien qui conserve et justifie celui qui le poursuit – c'est le regard du penseur politique –.

On pourrait dire que l'un est le regard de la raison plus qu'humaine, celle de la pensée qui se pense, alors que l'autre est le regard de l'innocence et de l'illusion morale, celle qui voit à partir des pulsions premières du corps. Car ces pulsions évaluent tout en fonction du bien et du mal, de ce qui nuit et de ce qui accomplit, de ce qui tue et de ce qui fait vivre. La nature, plus jalouse de l'action humaine que du savoir humain³⁰, fait croire qu'il y a du bien partout, qu'il y a même un bien du Tout, encadrant ainsi les pulsions premières dans les limites que rien ne soutient, si ce n'est une confiance naturelle sans doute, mais d'ordinaire irréfléchie. Ce serait la critique métaphysique de l'attitude du penseur politique.

Ou, tout au contraire, on pourrait dire que l'un est le regard de l'illusion rationnelle qui fait comme si la réflexion ne se faisait pas dans le temps, comme si elle pouvait faire abstraction des besoins de l'individu, comme si la quête rationnelle elle-même ne se fondait par sur le fait qu'elle paraît bonne. Selon cette seconde analyse, l'exigence rationnelle pure oublie d'où elle est née et, plus grave, perd l'expérience première des choses, la seule qui soit sûre et, plus grave encore, ne

29. Sur l'indifférence de la nature envers les individus, voir Homéros, *Iliade* 6.145 et ss.

30. Sur la jalousie de la nature, voir Montaigne, *Essais* I.3 « Nos affections s'emportent au-delà de nous », début.

tient pas compte de ce que la raison humaine est toujours la raison de quelqu'un, soit *une* raison. C'est la critique politique, ou éthique, de l'attitude du métaphysicien³¹.

Il est au moins possible qu'il y ait entre la position de celui qui se croit un corps et la position de celui qui se croit une âme une position intermédiaire, un juste milieu, si l'on veut, qui est celui de Sôkratês, ou du Sôkratês de Platôn, pour ne rien dire du Sôkratês de Xénophôn³². La position médiane proposerait que la vérité de la partie du Tout qui est l'individu ne peut pas être découverte sans que l'individu se découvre comme un être humain parmi d'autres. En somme, il y a une idée de l'homme qui est la mesure de l'individu : du fait de se voir en vérité, on se voit comme une partie et donc en relation à une autre partie ou du moins à l'ensemble des parties. D'autre part, la position médiane proposerait que la vérité du Tout n'est pas accessible en direct, que, pour y arriver, dans la mesure où on peut y arriver, il faut passer par l'expérience de la vie des hommes qui se parlent, qui se parlent du Bien, car ils ne parlent que de lui, même quand ils parlent de tout et de rien. La vérité ne se découvre pas en vivant et en parlant sur le mode de l'authenticité, celui par lequel *je* colle à *mon* expérience dans toute sa particularité, mais elle se découvre à partir d'elle en partant, soit en la quittant

31. Sur la critique de la métaphysique, voir Aristotélês, *Métaphysique* 982b4-7, mais à la lumière de *Politiques* 1094a24-b8.

32. Sur le juste milieu en tant que principe éthique et principe épistémologique, voir Aristotélês, *Éthique à Nicomaque* 1107a31-1108b7 et *Métaphysique* 995a24-b4.

sans l'oublier.

Car la vérité ne se découvre pas sur le mode de l'abstraction par lequel on saisit les principes les plus universels en eux-mêmes. Pour le dire autrement, lorsque Émpédoclès pensa le Tout à la lumière du mouvement de l'Amour et de la Haine, ce n'est pas l'expérience du mouvement naturel des choses qui lui permit de découvrir l'Amour et la Haine comme principes ; c'est l'expérience de l'amour et de la haine dans la vie humaine qui lui permit d'arriver à l'hypothèse d'un Amour et d'une Haine cosmiques³³.

Cette façon de penser risque de cautionner les anthropomorphismes les plus rétrogrades. Il y a certes un risque à tenter de penser : la vie, et même la vie de l'intelligence, est dangereuse, et tout projet peut connaître l'échec. Or la seule façon de comprendre le Tout qui puisse satisfaire est de tenir compte de ces parties dont l'expérience est la plus directe : l'abstraction réductrice est un mal au moins aussi grand que l'anthropomorphisme, et la meilleure façon d'éviter l'une et l'autre est de tenir compte de ce qu'on connaît dans son for interne pour commencer à comprendre ce qui est plus grand peut-être, plus lointain certes, le for externe, si l'on veut.

Si ce juste milieu entre la pensée politique et la pensée métaphysique paraît être la pensée socratique, elle n'est pas la seule qui puisse prétendre au statut de juste milieu. Il faut donc évaluer diverses possibilités afin de choisir la meilleure. Car, il vaut de le répéter, la recherche du juste milieu n'est pas une technique qui s'applique à l'aveugle : la découverte d'un juste milieu

33. Sur les principes d'Émpédoclès, voir fragm. 17.

en vérité suppose qu'on reconnaisse la possibilité de plusieurs milieux possibles, et qu'on reconnaisse du même coup la nécessité de penser pour trouver le plus juste d'entre eux. Les conclusions de cet exercice pourraient être les suivants.

Les exigences de la partie qui s'appelle être humain, exigences qui sont naturelles, sont telles qu'elles harnachent l'élan vers l'universel pour le mettre au service de ce qui en toute justice ne doit pas se prendre pour l'essentiel. Mais cet *harnachement* peut se faire d'au moins deux façons opposées. Il est possible que la partie conserve la méthode de la raison qui s'élanche vers l'universel, mais de façon à ce que cette méthode soit mise au service des besoins de la partie humaine, de ce qui se donne le nom *moi*: le savoir est alors une connaissance des choses particulières, une connaissance au service du moi: le Tout est oublié, ou du moins n'est plus visé comme tel; les idées ne sont plus que des moyens de tenir compte des parties, de les ramasser, de les organiser au moyen d'une méthode la plus efficace possible. Comme le prouve le surgissement moderne des sciences et des techniques, comme le prouve la conquête humaine du monde non-humain, pour ne pas dire inhumain, le moi est alors servi sans doute, mais la condition en est qu'il sacrifie sa prétention à l'éternel pour ne viser que la durée infinie dans le temps: il sacrifie le présent qui ne change pas pour le toujours qui couvre ou rassemble tous les jours. C'est alors que la raison se fait ruse, l'universel concept, et la vérité vérité effective.

En revanche, lorsque la partie qui s'appelle être humain ne conserve pas la lente façon de faire de la raison, mais tend avec avidité vers ce vers quoi elle

s'élanche, elle diminue ses exigences. Ce qui se donne le nom *moi* acquiert alors la certitude moins que rationnelle qu'existent bel et bien les êtres que cherche la raison. Sans doute, la raison, qui ne peut disparaître tout à fait, proteste qu'il est possible que cet éternel saisi trop vite, par celui qui est humain, trop humain, ne soit pas ce qu'on veut qu'il soit. Mais le moi qui cherche la certitude pour se sauver, pour se savoir sauvé, pour se croire sauvé, oblitérera la différence entre le savoir en vérité et les savoirs salvifiques.

Encore une fois, la raison dans toute sa rigueur ne peut être satisfaite de cet état de fait : il faut la faire taire, ou plutôt la mettre à sa place, comme on dit ; alors ce qui est sagesse au sens strict est perçu comme folie, parce qu'une sagesse aussi rigoureuse implique que tous n'ont pas accès au vrai et que personne n'a accès à une certitude vitale irréfragable. En fin de compte, le besoin de l'universel et l'élan vers le Tout sont conservés à la condition que toute partie, que tout moi, y ait un accès de droit. Un accès de droit implique que ce soit un accès pour tous : le plus petit peut posséder ce que possède les plus grands, voire le plus petit possède mieux que les plus grands parce qu'il est mieux capable de reconnaître la dignité du petit. Ce qui est vrai est caché aux sages alors qu'il se révèle aux petits. Mais alors le petit qui vit de cette certitude est conduit à affirmer qu'il y a eu un insondable choix, un choix qui peut contredire le mouvement naturel, un choix qui, en tant qu'il est insondable par définition, ne peut pas être naturel. Le petit affirme que, grâce à ce choix *divin*, il est plus aimé parce qu'il est le petit. Cette vérité du plus petit est défendue avec un zèle qui prend son énergie dans le désir le plus profond du moi, le

désir de ne pas mourir. C'est ainsi que le besoin de l'universel met en danger le désir de voir clair.

C'est à ses deux justes milieux *injustes* que l'allégorie répond. Les prisonniers sont nombreux, et la plupart demeurent dans l'illusion. Pour en sortir, il faut suivre le chemin qui mène hors de la caverne, et il faut le suivre chacun pour soi ; le libérateur ne sauve pas. Même si la plupart des prisonniers se satisfont de ce qu'ils voient dans la caverne, l'allégorie ne suggère pas que c'est là le meilleur choix, au contraire. La protestation que les prisonniers sont alors des lâches est modérée par la constatation que cette lâcheté est nécessaire, ou naturelle, et certes compréhensible. En revanche, la protestation que cette nécessité est bien dure ne suffira pas pour nier la nécessité. Du moins n'accepteront pas de dire que le nécessaire n'est pas nécessaire ceux qui suivent Sôkratês et comprennent ce qu'il propose par son allégorie. Au contraire, concluront-ils, Sôkratês et Platôn, par la voix de son Sôkratês, affirment que le meilleur est une seule chose : la vue de ce qui est hors de la caverne, ou du moins la conscience que rien d'autre ne peut satisfaire cette partie du Tout qui s'appelle *anthrôpos*.

Les zélés de la vérité, leurs stratégies et la philosophie socratique

À partir de ces remarques, on comprendra mieux la fin du drame que propose l'allégorie de la caverne : celle du prisonnier libéré qui est capturé par ses anciens compagnons et mis à mort ; victimes de leurs erreurs, les prisonniers font un prisonnier et une victime. Car le zèle qui protège ce qui a été pensé par tous pour tous au sujet de tous n'est pas le désir de voir clair. Le zèle,

une forme de la jalousie, est un amour qui défend ce qu'on possède contre ceux qui veulent l'enlever, le désir est un amour qui cherche ce qu'on n'a pas. Mais il y a deux sortes de zèle : celui de l'adversaire de la philosophie est le plus évident, celui du disciple de la philosophie est le plus sournois ; le zèle de la colère théologico-politique et le zèle de la piété philosophique s'entendent pour rejeter celui qui a le désir de voir clair, pour exiger qu'il se transforme en son contraire, pour menacer celui qui vit de ce désir ou pour le prier d'être plus humain. Or celui qui veut vivre dans la recherche de l'universel et dans le désir de la vérité, quelle qu'elle soit, ne peut pas ne pas tenir compte de ces réactions possibles, voire inévitables, des zélés de tout acabit. Voilà pourquoi il développera trois types de stratégies.

Le silence, d'abord. Il s'agit alors de vivre avec les autres comme s'ils n'existaient pas, comme si on était seul sur terre. Celui qui choisit le silence durant sa vie choisit d'ordinaire le silence dans l'autre vie : il n'écrit pas. Faute d'être d'or, le silence est sûr. Une autre stratégie est celle de la dialectique directe : aborder les autres avec l'intention ferme de les faire penser, de leur faire rejoindre le lieu qui est celui de l'éducation, aborder les autres avec un arsenal d'instruments logiques, de preuves irréfutables et de réfutations probantes. La dialectique est la solution la plus optimiste, la plus énergique et la plus courageuse. Celui qui choisit la dialectique écrit d'ordinaire, mais il écrit de façon à tout rendre clair. Il est patent que, sauf exception (par exemple chez les cyniques) cette stratégie suppose qu'il y a un corps de doctrine ample et suffisant qui saurait remplacer les canons de l'opinion. Il y a enfin la stratégie dramatique ou

poétique. C'est un appel à la dialectique imitative. Il s'agit alors de stimuler les émotions de l'émulation, en montrant le chemin, mais en laissant à l'autre le soin de faire ses propres pas. C'est la solution la plus agréable, du moins pour certaines âmes, pour certains humains. C'est une solution audacieuse aux yeux des silencieux; c'est une solution lâche aux yeux des dialecticiens directs. Entre l'audace et la lâcheté, il y a le courage³⁴: c'est la solution courageuse aux yeux de ceux qui vivent de la philosophie comme on vit de la littérature.

Pour reprendre les données qu'offre l'« allégorie de la caverne », et pour faire semblant d'être Platon, la solution du silence serait représentée par un prisonnier libéré qui remonte dans le monde extérieur et y reste. La solution de la dialectique serait représentée par un prisonnier libéré, puis retourné dans la caverne, qui questionne sans arrêt ses anciens camarades, de façon à leur montrer les imperfections des ombres. Platon, ou son Sôkratès, la propose. La solution dramatique ou poétique serait représentée par un prisonnier qui se fait montreur de marionnettes: il projetterait sur le mur de la caverne l'image de l'image du mouvement qu'il a fait lui-même de façon à préparer les esprits de tous et le cœur de certains à l'exercice de la sortie de la caverne. En somme, la stratégie du silence n'est pas celle de Platon³⁵. À moins qu'on affirme qu'il n'a jamais dit ou écrit en vérité ce qu'il pensait. Le *logos* de ses dialogues offre les éléments de la stratégie dialectique, alors que

34. Sur le juste milieu du courage, voire Aristotélès, *Éthique à Nicomaque*, déjà signalé.

35. Sur le faux silence de Platon, voir *Lettre VII* 340c.

ce même *logos* dans la mesure où est dramatisé par l'*érgon* est la stratégie poétique. Le *logos* et l'*érgon* donnent la dialectique imitative. L'«allégorie de la caverne» serait une clé de lecture de tout l'œuvre de Platôn : les options des prisonniers sont les images des options de Platôn et, en fin de compte, des possibilités auquel fait face tout philosophe.

Or l'allégorie que propose Platôn, au moyen de son porte-parole, est la reprise d'une première allégorie proposée par celui qui inventa le mot *philosophe*, Puthagoras, un des maîtres de Platôn³⁶. Selon Cicero, c'est le tyran Léôn qui fut l'occasion de la première allégorie philosophique, et donc de la première poésie philosophique. «Un jour, Léôn roi des Phliasiens, entendit Puthagoras discourir avec abondance sur certaines questions. Comme Léôn admirait son esprit et son éloquence, il lui demanda sur quel art il s'appuyait. Puthagoras répondit qu'il ne savait rien par un art, mais qu'il était philosophe. Léôn s'étonna devant la nouveauté du nom et lui demanda ce qu'étaient ces philosophes et en quoi ils différaient des autres. Puthagoras lui répondit que la vie humaine ressemblait à cette assemblée de jeux qui a lieu avec grand apparat lors de la rencontre de tous les Grecs. Car les uns se rendent là pour acquérir la gloire qu'on acquiert par l'exercice des corps et grâce à l'insigne d'une couronne. D'autres y sont conduits par le désir de vendre et d'acheter et ainsi de faire de l'argent. Il y a pourtant un autre genre d'humains, qui, par un esprit plus élevé, ne cherchent ni l'applaudissement, ni l'argent, mais qui

36. Sur Platôn disciple de Puthagoras, voir Diogénès Laértios 3.8 et Aristotélès, *Métaphysique* 987a29 et ss.

viennent pour voir et qui examinent avec attention ce qui se fait et comment. Ainsi arrivons-nous par nature en cette vie depuis une autre vie comme on arrive dans une rencontre depuis une cité donnée. Les uns cherchent la gloire, les autres l'argent ; mais il y en a quelques-uns qui considèrent que ces buts ne valent rien et qui examinent de près la nature des choses. Ceux-là s'appellent philosophes, c'est-à-dire attentifs à la sagesse. De même qu'il n'y a rien de plus noble que d'assister aux jeux sans rien acquérir pour soi, de même en cette vie, il faut placer au plus haut de toutes les entreprises, et de loin, la contemplation et la connaissance des choses³⁷. »

L'image que propose Puthagoras est bien connue, trop connue sans doute. Pourtant, en la reprenant on peut espérer se préparer une fois de plus à lire l'allégorie de Platôn et à y réfléchir. Puthagoras cherche à expliquer ce qu'est le philosophe. Il le fait en distinguant le philosophe des autres sortes d'êtres humains. Une explication d'un animal bizarre est ce que lui demande Léôn, et le philosophe croit que la demande est juste : il construit son illustration du mot *philosophe* sur une comparaison de trois types, où l'un ne peut pas être compris sans ceux qui lui font face. C'est ce que Platôn, ou Sôkratês, fait à son tour.

De plus, Puthagoras distingue les modes de vie les uns des autres, mais afin de les hiérarchiser : la vie du philosophe est supérieure à celle des autres humains comme la vie du spectateur a plus de noblesse que celle du marchand et même de celle de l'athlète. Encore une fois, Platôn, et Sôkratês, suit son

37. Sur l'allégorie de Puthagoras, voir Cicero, *Tusculanes* V.2.8-9.

illustre prédécesseur. Il y a de quoi croire qu'ils sont bel et bien allés à l'école de Puthagoras.

Or le *maître* de Platôn, et de son propre maître, semble s'appuyer sur quelque chose qui dépasse l'expérience ordinaire pour juger de la vie du philosophe. Car la discrète allusion à un autre monde, d'où viendraient tous les humains, suggère que cette vie n'est pas la vraie vie, comme les jeux olympiques ne sont pas le tout, voire l'essentiel, des préoccupations d'un homme sérieux. Ce qui voudrait dire que la pensée pythagoricienne aurait des liens secrets avec l'attitude religieuse. Faut-il croire que Platôn imite Puthagoras ici aussi³⁸ ? Ceci du moins est certain : Platôn et Puthagoras s'entendent pour pointer vers une autre existence humaine que celle qu'il est donné à tous de reconnaître.

En revanche, les deux allégories se distinguent l'une de l'autre par les atmosphères qui sont les leurs. La philosophie est bien vue selon le dire de Puthagoras : l'admiration de Léôn envers la finesse et l'esprit du philosophe est la cause prochaine de l'allégorie des jeux olympiques. Et le philosophe ne voit pas, ou ne fait pas voir, de tension entre les différentes sortes d'êtres humains : au fond, les athlètes et les vendeurs aiment les spectateurs, parce que ceux-ci donnent sens à leur vie ; il serait impossible que les athlètes veuillent se défaire des spectateurs, qui accordent la gloire, ou que les vendeurs veuillent chasser ceux qui sont venus voir, ceux qui dépensent de l'argent pour mieux satisfaire leur *vice*. Or la suggestion de Platôn est tout à fait autre. Celui qui

38. Sur la religion possible de Platôn, voir *Phaidôn* 114d.

s'échappe de la caverne doit y échapper dans le sens fort du terme. Et lorsqu'un prisonnier libéré revient dans la caverne, il affronte l'incompréhension de ses anciens compagnons, mais aussi leur mépris et leur violence. Sans doute cette différence d'atmosphère dépend-elle de certaines circonstances des vies de Platôn et de Puthagoras : la condamnation de Sôkratês par la cité athénienne aurait touché à tout jamais le cœur de Platôn et coloré son image de la vie, alors que Puthagoras aurait vécu toute sa vie dans l'admiration des siens.

S'en tenir à cela serait laisser de côté une autre dimension du problème : la différence entre les premiers philosophes, dont Puthagoras, et les philosophes socratiques, dont Platôn. Cicero peut encore une fois éclairer la question. « Avant Sôkratês, lequel avait suivi l'enseignement d'Arkhélaos, disciple d'Anaxagoras, l'ancienne philosophie traitait du nombre et du mouvement, d'où naissent toutes choses et où elles se réduisent, et on se questionnait sur les grandeurs, les intervalles et les mouvements des étoiles et de toutes les autres choses célestes. Le premier, Sôkratês appela la philosophie du haut du ciel pour la placer dans les cités, et même l'introduire dans les maisons, et la força à s'interroger sur la vie et les comportements et sur les choses bonnes et mauvaises³⁹. » Et le Grand Orateur d'ajouter que c'est ce Sôkratês que Platôn décrit et présente dans ses dialogues. En somme, la différence entre l'optimisme pythagoricien et le pessimisme platonicien pourrait être

39. Sur Sôkratês et la descente de la philosophie, voir Cicero, *Tusculanes* V.4.10.

liée à une différence politique entre la philosophie dite présocratique et la philosophie postsocratique. Tant que les hommes de la cité et les philosophes vivaient en parallèle, il ne pouvait y avoir de conflit entre eux ; tant que les philosophes vivaient dans les cités, sans se servir de leur nouvelle manière de penser pour traiter des choses de tous les jours, la philosophie pouvait paraître admirable et surtout inoffensive ; tant que les modes de penser du philosophe ne portaient pas sur les modes de vivre du tout un chacun, les élucubrations des nouveaux sages pouvaient paraître ridicules au pis. C'est lorsque la philosophie entra pour de vrai dans la cité, c'est lorsqu'elle prétendit avoir à dire quelque chose à tous les humains, et non seulement à ceux qui, pour des raisons qui demeureront toujours obscures, préfèrent les étoiles aux hommes, c'est alors que le conflit entre l'homme et l'être humain, entre les *andrés* et les *anthrôpoi* put devenir une expérience cruciale de la philosophie et, du coup, un problème politique ; c'est lorsque la philosophie prétendit être la sagesse accessible en droit à tous et qu'elle prétendit détrôner la poésie que le conflit entre Sôkratês et Homêros, ou entre Sôkratês et Sophoklês, put avoir lieu ⁴⁰.

En approfondissant le cas de Sôkratês, soit sa condamnation, un fait historique, on en arrive à une opposition toujours historique, mais plus profonde entre la philosophie et la cité. L'opposition indique-t-elle en quoi la philosophie présocratique comporte quelque chose de différent de la philosophie socratique,

40. Sur Sôkratês et Sophoklês, voir Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, surtout le chapitre 13.

et postsocratique? La philosophie telle que les prédécesseurs de Sôkratês la pratiquaient partait des nombres et des étoiles pour comprendre l'homme, alors que les socratiques reconnaissaient que la philosophie devait rendre compte de l'être humain et de l'homme en même temps qu'elle rendait compte du Tout. Voire: même avant de rendre compte du Tout. Pour le dire autrement, savoir qu'il y a un ordre et un savoir dépend, pour un socratique, de la conversation qu'il peut avoir avec tout être humain qui veut bien lui parler; celui qui dit savoir que la philosophie est bonne sans pouvoir le dire à qui ne le sait pas, celui-là se ment: il croit savoir ce qu'il ne sait pas. Ce n'est que lorsqu'ils peuvent s'expliquer à des *andrês* que les *anthrôpoi* savent et que la philosophie est la meilleure vie, et même que la philosophie est possible. La philosophie telle que Platôn la comprend est politique par nature et donc pédagogique⁴¹.

41. Sur le fond pédagogique de toute la pensée politique de Platôn, voir Rousseau, *Émile* IV.250.