

Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon

I

Le récent livre sur Platon¹ du professeur Wild n'est pas purement et simplement un ouvrage d'histoire. Sa présentation de la doctrine platonicienne sur l'homme est animée d'un zèle de réformateur, et elle veut provoquer une réorientation radicale de la « philosophie de la culture ». Profondément insatisfait de la philosophie moderne sous toutes ses formes et ne voulant pas non plus trouver refuge dans le thomisme, Wild revient à la philosophie classique, à l'enseignement de Platon et d'Aristote, qu'il tient pour l'enseignement vrai. Aujourd'hui, très peu de gens sont prêts à accepter sa prémisse fondamentale. Mais on peut prédire sans risque que le mouvement inauguré, si l'on peut dire, par ce livre dans ce pays aura de plus en plus d'influence et de poids au fur et à mesure des années. Quoi qu'on puisse penser de sa thèse, ou de son livre, la question qui est au fondement de son ouvrage, et à laquelle il est une réponse, va, à ma connaissance, plus profondément aux racines des problèmes des sciences sociales que toute autre question posée ces temps derniers dans une publication.

Cette question porte sur la légitimité de l'approche moderne sous toutes ses formes, par opposition à l'approche classique. Elle fait revivre, après plus d'un siècle de silence, la question connue sous le nom de *querelle des Anciens et des Modernes*, question que l'on supposait généralement avoir été résolue, sinon par Newton et Rousseau, en tout cas par Hegel. Le livre de Wild montre assurément que cette question apparemment désuète est redevenue une question. En fait, seuls ceux qui se précipitent là où des hommes raisonnables craindraient de faire un pas de plus prétendent qu'elle a déjà trouvé, ou qu'elle pourrait encore trouver, une réponse satisfaisante. Nous commençons à peine à nous rendre compte de la portée et de l'étendue des implications de cette question. Dans le livre de Wild, cette question souterraine est ce qui doit exiger l'attention la plus sérieuse de la part de tout spécialiste de sciences sociales qui ne veut ni être obscurantiste ni être qualifié de la sorte.

L'épreuve de la dernière vérité que la civilisation moderne subit devant nos yeux sur le plan pratique* s'accompagne d'une critique de plus en plus insistante des principes de la civilisation moderne sur le plan théorique. Une simple attitude défensive ne peut suffire pour affronter cette critique. Le fait de se défendre n'implique pas la vérité. Le monde est plein de positions défensives inconciliables entre elles. Se limiter à défendre une position signifie réclamer les avantages de la prescription ; mais on ne peut jouir de ces

¹ John Wild, *Plato's Theory of Man, An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1946, x & 320 pp.

* Cet article a été écrit en 1946.

avantages sans s'exposer au soupçon raisonnable de défendre un intérêt acquis d'une espèce ou d'une autre, qui ne supporterait pas l'examen d'un tiers impartial. Prétendre aux avantages de la prescription est particulièrement inconvenant de la part de ceux qui acceptent les principes modernes — des principes inséparables de l'exigence de délivrer son esprit de tous les préjugés. On peut dire que le simple fait de se résoudre à une position défensive implique la perte d'une liberté très importante, d'une liberté dont l'exercice a fait le succès de l'aventure moderne : ceux qui défendent une position ne peuvent pas se permettre de douter radicalement. Les adeptes des principes modernes qui sont incapables de prendre une distance critique par rapport aux principes modernes, de considérer ces principes non pas du point de vue qui leur est coutumier, mais du point de vue de leurs adversaires, ont d'ores et déjà admis leur défaite : ils montrent par leurs actes que leur fidélité est une fidélité dogmatique envers une position établie.

Ainsi, la seule réponse légitime à la critique des principes modernes, légitime sur la base de ces principes eux-mêmes, est leur réexamen libre et impartial. La nature des principes modernes prédétermine la méthode d'un tel réexamen. Ces principes furent élaborés en opposition aux principes de la philosophie classique, et au moyen de la transformation des principes de la philosophie classique. Jusqu'à aujourd'hui, aucun partisan des principes modernes n'a été capable de les affirmer avec le moindre degré de netteté sans attaquer explicitement et avec plus ou moins de passion les principes classiques. Par conséquent, un examen libre des principes modernes se fonde nécessairement sur leur confrontation scrupuleuse avec ceux de la philosophie classique.

Il ne suffirait pas de les confronter avec les principes de la philosophie médiévale. En général, la philosophie médiévale a en commun avec la philosophie moderne le fait qu'elles sont toutes deux, bien que de manière différente, influencées par l'enseignement de la Bible. On ne fait pas nécessairement de cette influence un sujet d'investigation critique si l'on confronte la philosophie moderne avec la philosophie médiévale, tandis qu'elle vient nécessairement au centre de l'attention si l'on confronte la philosophie moderne avec la philosophie classique. Par ailleurs, ce fut la philosophie classique plutôt que la philosophie médiévale que les fondateurs de la philosophie moderne ont attaqué. En tout cas, les fondateurs de la philosophie moderne concevaient leur œuvre comme dirigée contre la philosophie classique sous toutes ses formes ; dans les passages de leurs écrits où ils expriment le plus clairement leur intention, ils ne font même pas mention de la philosophie médiévale comme d'un adversaire important².

² Voir Machiavel, *Le Prince*, chapitres 14 et 15 (comparer avec *Discorsi*, I, Introduction et chapitre 58) ; Bodin, *Six livres de la République*, préface ; Hobbes, *De Cive*, XII, 3 (comparer avec la préface), et *Léviathan*, chapitre 21 (Everyman's Library, p. 113).

Il serait erroné de croire que les principes qu'il s'agit de confronter les uns aux autres, et particulièrement ceux de la philosophie classique, sont aisément accessibles dans les ouvrages des historiens de la philosophie. Les Modernes qui étudient la philosophie classique sont des hommes modernes, et par suite ils se rapportent presque inévitablement à la philosophie classique d'un point de vue moderne. C'est seulement si l'étude de la philosophie classique s'accompagnait d'une réflexion constante et impitoyable sur les principes modernes, et par suite d'une liberté par rapport à l'acceptation naïve de ces principes, que la perspective d'une compréhension adéquate de la philosophie classique de la part d'hommes modernes pourrait être envisagée. Un signe en est que l'on trouve rarement, si même on en trouve, des études sur la philosophie classique qui ne fassent ample usage de la terminologie moderne, et n'introduisent ainsi constamment des pensées non classiques dans ce qui se donne pour des présentations exactes de la philosophie classique.

Jusqu'à il y a relativement peu, la plupart de ceux qui se penchaient sur la philosophie antérieure portaient de l'hypothèse selon laquelle la philosophie moderne est fondamentalement supérieure à la philosophie classique. En conséquence, ils étaient contraints de tenter de comprendre la philosophie classique mieux qu'elle ne se comprenait elle-même, c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient satisfaire complètement et sincèrement à l'exigence d'une compréhension historique authentique, ou de l'exactitude historique, exigence suivant laquelle il faut essayer de comprendre les penseurs du passé exactement tels qu'ils se comprenaient eux-mêmes. Il est clair que notre compréhension de la pensée du passé aura tendance à être d'autant plus adéquate que nous serons plus intéressés à la pensée du passé ; mais on ne peut pas s'y intéresser avec sérieux, on ne peut y être conduit par une passion philosophique, si l'on sait au préalable que la pensée du présent est fondamentalement supérieure à la pensée du passé.

Cela est confirmé par l'opinion généralement acceptée selon laquelle « l'école historique », au sens large du terme, a engendré une compréhension historique meilleure et une conscience plus vive des exigences de l'exactitude historique que celles de la philosophie du XVIII^e siècle : ces « romantiques » ne croyaient pas à la supériorité *essentielle* de leur temps sur le passé. La fusion de l'intérêt philosophique et de l'intérêt historique, que nous pouvons constater en particulier autour de l'an 1800 en Allemagne, et dont est issue l'analyse moderne de la philosophie classique, était animée par une « nostalgie de l'âme » envers l'Antiquité classique. On peut faire remonter à ces années décisives et la grandeur et les défauts de la compréhension moderne de la philosophie classique : on se bercerait d'illusions si l'on croyait que les pensées fondamentales d'hommes tels que Friedrich Schlegel et Hegel ont cessé d'être le fondement philosophique de notre compréhension des classiques simplement parce qu'un grand nombre de leurs affirmations particulières ont été rejetées par leurs successeurs ou par leurs adversaires. Ces penseurs, guidés par la distinction de Schiller entre poésie naïve et poésie sentimentale, conçurent la pensée des classiques comme une pensée « naïve », à

savoir comme une pensée directement liée à la vie, et comme manquant pour cette raison de la « réflexion » propre à la « conscience de soi » moderne. Par conséquent, quelle que soit la supériorité de leur compréhension historique sur celle des Lumières, leur jugement ultime sur les mérites respectifs de la philosophie moderne et de la philosophie classique coïncidait avec celui de leurs prédécesseurs, puisque, au moins du point de vue de la philosophie, les imperfections de la naïveté sont beaucoup plus graves que ses avantages. L'opinion a prévalu, et prévaut encore en dépit ou à cause de la découverte de « l'histoire », que la philosophie classique n'a pas posé les questions de caractère « réflexif » véritablement fondamentales qui concernent la « subjectivité », et qui furent posées avec une clarté de plus en plus grande au cours du développement de la modernité.

L'historien moyen de notre temps n'est pas tant un fils spirituel de Hegel en personne que de l'historicisme du XIX^e siècle. L'historicisme suppose que toutes les époques sont pareillement « dans un rapport immédiat » avec « la vérité », et c'est la raison pour laquelle il refuse de juger la pensée du passé du point de vue de « la vérité » de notre temps. Son intention est de comprendre la pensée, par exemple, de Platon, exactement telle que Platon l'a comprise lui-même, ou d'interpréter les affirmations de Platon du point de vue, non pas de la pensée moderne, mais de la pensée de Platon lui-même. Il est cependant essentiellement incapable de faire aboutir cette intention. Il suppose, en général et toutes autres choses égales, que la pensée de toutes les époques est également « vraie », parce que chaque philosophie est essentiellement l'expression de son temps³, et il fait de cette supposition la base de son interprétation de la philosophie classique. Mais on ne peut pas comprendre la philosophie classique, qui prétendait enseigner l'unique vérité, et non pas seulement la vérité de la Grèce classique, en se fondant sur cette supposition. En rejetant comme insoutenable, voire comme purement et simplement absurde, la prétention des classiques, l'historicisme affirme, tout autant que les Lumières et l'idéalisme allemand, que l'approche moderne (car l'historicisme est, de l'aveu général, caractéristique de la modernité) est fondamentalement supérieure à l'approche classique. L'historicisme donne aussi peu de motivation philosophique à l'effort véritablement historique de comprendre la philosophie classique exactement telle qu'elle se comprenait elle-même que les autres écoles modernes.

³ Selon un point de vue très courant aujourd'hui, on peut prouver la thèse historiciste par l'évidence de l'histoire : l'histoire est censée prouver que tous les enseignements philosophiques sont « relatifs » à leurs « temps ». Même s'il en était ainsi, on ne pourrait rien en tirer, puisque la « relativité » d'un enseignement à son « temps » est essentiellement ambiguë et ne signifie pas nécessairement une dépendance de cet enseignement par rapport à son « temps » ; une époque particulière peut avoir été particulièrement favorable à la découverte de la vérité pure et simple.

Pour comprendre la philosophie classique, il faut s'y intéresser avec sérieux, il faut la prendre aussi sérieusement que possible. Mais on ne peut pas la prendre au sérieux si l'on n'est pas disposé à envisager l'éventualité que ses enseignements sont purement et simplement vrais, ou qu'elle est fondamentalement supérieure à la philosophie moderne. Aucun préjugé favorable à des convictions modernes bien enracinées ne doit détourner l'historien d'accorder tout le bénéfice du doute aux penseurs du passé. Lorsqu'il s'engage dans l'étude de la philosophie classique, il lui faut cesser de prendre appui sur les repères modernes avec lesquels il s'est familiarisé depuis sa plus tendre enfance ; il lui faut apprendre à s'appuyer sur les repères des philosophes classiques. Ces repères ne sont pas immédiatement visibles ; ils sont cachés sous des amas de poussière et de ruines. Les obstacles les plus évidents, qui ne sont en aucune manière les plus dangereux, à une authentique compréhension des classiques, sont les interprétations superficielles répandues dans les manuels et dans de nombreuses études monographiques qui semblent dévoiler en une formule lapidaire le mystère de la philosophie classique. Avant de pouvoir utiliser les repères des classiques, il faut les retrouver. Tant que l'historien n'a pas réussi à les retrouver, il ne peut manquer de se trouver dans le plus grand désarroi : il est plongé dans une nuit qui n'est éclairée que par la connaissance qu'il a de ne rien savoir, c'est-à-dire de ne rien comprendre. Lorsqu'il s'engage dans l'étude de la philosophie classique, il doit savoir qu'il s'embarque dans un voyage dont il ne connaît aucunement l'issue. Il a peu de chances d'aborder de nouveau aux rivages de notre époque exactement semblable à celui qu'il était lorsqu'il les a quittés.

L'absence d'une interprétation adéquate de la philosophie classique vient du manque d'incitation philosophique à une telle interprétation. Pour la première fois depuis des générations, la prise de conscience de la nécessité d'un réexamen sans préjugés des principes modernes, un réexamen qui présuppose nécessairement une interprétation adéquate de la philosophie classique, comble maintenant ce manque. Ce qui à première vue est le simple résultat des exigences de l'exactitude historique provient en fait de l'exigence d'un réexamen philosophique de nos présupposés fondamentaux. S'il en est bien ainsi, l'insistance sur la différence fondamentale entre la philosophie et l'histoire — différence sur laquelle repose entièrement la philosophie — peut très bien, dans la situation présente, être trompeuse, pour ne pas dire dangereuse pour la philosophie elle-même.

II

A partir de cet examen du critère à l'aune duquel il faut juger les ouvrages contemporains sur la philosophie classique, nous pouvons maintenant passer à l'ouvrage de Wild sur la doctrine platonicienne de l'homme. Il est immédiatement évident que pour Wild lui-même, quels que puissent être les doutes de certains de ses lecteurs, *la querelle des Anciens et des Modernes* n'existe plus. Il la considère comme définitivement réglée en faveur

des classiques. Après s'être débarrassé de cette question fondamentale, qui en tant que telle est une question théorique, il peut, en se fondant sur l'enseignement classique, poursuivre une visée pratique ou politique.

Cela conduit à de dangereuses conséquences. L'enseignement des classiques ne peut pas avoir d'effet pratique immédiat, parce que la société d'aujourd'hui n'est pas une *polis*. Il ne suffit pas de dire que l'homme est toujours le même, et qu'il n'y a pas de différence entre la société moderne et la société qu'envisageaient les classiques, si ce n'est que la première est plus « compliquée » que la dernière, ou que la différence entre elles n'est qu'une différence de taille ; car même s'il en était ainsi, les classiques eux-mêmes considéraient la taille comme un caractère d'une importance cruciale pour déterminer une société. Pour entrer un peu plus dans le détail, il est vrai que l'enseignement de Platon à propos de la tyrannie est indispensable à la compréhension du « totalitarisme » d'aujourd'hui, mais on méconnaîtrait ce phénomène contemporain si on l'identifiait purement et simplement à la tyrannie du passé ; qu'il suffise ici de remarquer que le « totalitarisme » d'aujourd'hui est essentiellement fondé sur des « idéologies », et en dernière analyse sur une science vulgarisée ou dévoyée, tandis que la tyrannie ancienne ne reposait pas sur un tel fondement. Dans la mesure où il y a des différences essentielles entre la société moderne et la société qu'envisageaient les classiques, l'enseignement classique ne peut pas être immédiatement applicable à la société moderne, il faut donc *faire en sorte* qu'il lui soit applicable, en d'autres termes, on doit le moderniser ou le défigurer.

Wild n'est pas sans avoir conscience du danger auquel il s'expose. Il ouvre son livre par la déclaration suivante : « Ce livre n'est pas une tentative pour exposer l'ensemble de la philosophie de Platon, ni même une simple partie de sa philosophie, à la manière dont on entend souvent une présentation "historique". Son but n'est pas tant de révéler la pensée de Platon que de révéler la nature de la culture humaine et sa perversion, en prenant pour guide le philosophe Platon. Bien qu'un tel dessein puisse sembler étranger à une certaine version de l'histoire entendue comme une recherche d'amateur d'antiquités, je suis certain qu'il ne paraîtrait pas étrange à Platon. » Assurément, Platon considérait la question philosophique du meilleur ordre politique comme infiniment plus importante que la question historique de savoir ce que cet individu-ci ou celui-là pensait du meilleur ordre politique ; par suite, il n'a jamais écrit de livre sur les « théories sur l'homme » élaborées par d'autres hommes. Mais il est également certain qu'il aurait préféré une investigation historique adéquate à une investigation philosophique inadéquate : « il vaut mieux faire convenablement une tâche modeste que d'en saboter une grande. »

Wild aurait été plus proche de l'esprit de l'absence d'intérêt de Platon, ou même de son mépris, pour la vérité simplement historique s'il avait exposé en son propre nom sa propre « philosophie de la culture », ou si, suivant l'exemple de Sir Thomas More, il avait écrit une imitation libre de la *République*, c'est-à-dire s'il avait pris la responsabilité d'un enseignement qui lui

soit propre, et s'il n'avait donc pas cherché refuge derrière le bouclier de l'autorité éblouissante de Platon. Rien ne l'aurait empêché de souligner à chaque occasion tout ce qu'il a appris de Platon.

En s'embarquant dans l'aventure non platonicienne d'écrire un livre sur « la théorie de l'homme » de Platon, il a perdu tout droit à faire appel au souverain mépris de Platon pour la vérité historique, et il lui faut se plier aux critères de l'exactitude historique. Son impuissance à se soumettre à ces critères, ajoutée au fait qu'il ne parvient pas à écrire un livre non-historique sur « la théorie de l'homme » ou sur « la philosophie réaliste de la culture », a pour seul résultat de le dispenser de la nécessité de prouver ses affirmations les plus importantes. Cela l'expose au danger de remplacer la preuve de la thèse historique selon laquelle Platon a soutenu certaines opinions par une espèce de raisonnement philosophique montrant que les opinions en question sont salutaires, et de remplacer la démonstration de thèses philosophiques par la simple référence aux passages de Platon dans lesquels ces thèses sont affirmées. Par exemple, il croit manifestement à la nécessité et à la possibilité d'une théologie naturelle⁴ ; dans la mesure où il écrit un livre sur Platon, il peut se contenter de renvoyer aux passages de Platon dans lesquels il est présumé, ou démontré, que l'existence de Dieu est connaissable par la raison théorique seule, et il ne se sent pas rigoureusement contraint de fournir une démonstration de l'existence de Dieu.

Le refus de Wild d'exposer « la théorie de l'homme » de Platon tout entière est inconciliable avec son opinion selon laquelle nos malheurs viennent du rejet de l'enseignement classique ; car si cette opinion est exacte, il est nécessaire de retrouver l'enseignement classique dans son ensemble avant même de pouvoir penser en sélectionner des parties. Avant une telle redécouverte d'ensemble, toute sélection est arbitraire, dans la mesure où elle ne peut avoir d'autre principe que des préférences modernes. S'il est vrai que la *querelle des Anciens et des Modernes* est le problème suprêmement important, on ne fait que l'obscurcir en substituant à un enseignement franchement moderne un enseignement platonicien modernisé.

Pour les raisons indiquées, Wild est contraint de supposer que nous pouvons trouver dans l'enseignement classique la solution de notre problème moderne. C'est dans l'insuffisance de la philosophie moderne qu'il faut chercher la cause de notre problème. Ainsi faut-il présumer que les classiques nous fournissent une analyse, un diagnostic et un traitement de la maladie moderne. Wild oppose le « réalisme » de la philosophie classique à « l'idéalisme » de la philosophie moderne, et il affirme que l'idéalisme se confond avec le phénomène que Platon a caractérisé comme sophistique⁵.

La tentation est considérable d'identifier la philosophie moderne et la sophistique, et Wild n'est pas le premier à succomber à cette tentation. Mais

⁴ Wild, pp.11, 30, 109, 220, 229, 290, 292.

⁵ Wild, pp. 4 *sq.*, 12 *sq.*, 21, 234, 249, 254, 271, 301, 304, 310 *sq.*

peut-on maintenir sérieusement cette identification ? L'idéalisme allemand, contre lequel est d'abord dirigée la critique de Wild, avait toujours eu tendance à se représenter son rapport à la philosophie des Lumières comme analogue au rapport de la philosophie classique avec les sophistes. En fait, on a quelquefois l'impression que Wild se contente de remplacer la thèse suivant laquelle « la sophistique est à la philosophie classique ce que les Lumières sont à l'idéalisme allemand » par la thèse suivant laquelle « la sophistique est à la philosophie classique ce que l'idéalisme allemand est à Wild ». La vérité est cependant que tandis que l'idéalisme allemand n'a jamais perdu de vue la différence fondamentale entre la pensée moderne sous toutes ses formes et la pensée classique sous toutes ses formes, Wild se satisfait de l'identification sans réserve de l'idéalisme tout court — et par suite de l'idéalisme moderne en particulier, allemand et non-allemand — à la sophistique. S'il voulait que ses affirmations sur ce point fussent prises au sérieux, il lui aurait fallu se contenter d'affirmer que la sophistique est la conséquence éloignée, indirecte et involontaire, peut-être nécessaire, de l'effort authentiquement philosophique et fondamentalement non-sophistique de la philosophie moderne, et il lui aurait fallu prendre la peine de nous soumettre quelque preuve non-rhétorique et non-sophistique de cette affirmation de portée considérable⁶.

⁶ Wild mentionne les traits caractéristiques suivants de « l'idéalisme » : la subordination de l'ontologie à la logique (p. 2) ; la négation de l'intentionnalité de la pensée (280, n. 301) ; l'opinion « selon laquelle toutes les choses pensent constamment, ou selon laquelle il y a des pensées inconscientes ou non-pensantes » (214) ; la confusion des choses matérielles et des formes, objets de la pensée, et par suite la négation de la matière, du mouvement et du changement (5, 234, 238, 290). Son dernier mot sur le sujet est l'identification de l'idéalisme à « la confusion de l'homme et du créateur » (311), à savoir l'opinion selon laquelle toute signification, tout ordre et toute vérité ont leur origine dans ; ou sont reliés à, la « conscience », la « raison », le « sujet », « l'homme » ou *l'existence*. (Comparer Husserl, *Ideen*, §§ 47, 49, 55, et Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44, ainsi que « Vom Wesen des Grundes » in *Festschrift für Edmund Husserl*, Halle, 1929, pp. 98 *sqq.* [traduction française dans *Questions I*, Gallimard, 1968]. Je me réfère à Husserl et à Heidegger parce qu'ils révèlent très clairement que l'identification de l'idéalisme à la négation de l'intentionnalité ou à la subordination de l'ontologie à la logique ne va pas au fond du problème).

La position de Wild est au moins autant opposée à l'empirisme anglais, par exemple, qu'à l'idéalisme allemand. Cependant, il a choisi de présenter l'idéalisme allemand comme le seul coupable. Un homme qui se déclare platonicien est dans l'obligation de souligner le fait que l'idéalisme allemand a tenté de rétablir des éléments importants des enseignements de Platon et d'Aristote en opposition à la philosophie occidentale (anglaise et française), à partir, il est vrai, d'un fondement établi par cette philosophie occidentale.

Les difficultés auxquelles l'identification de l'idéalisme et de la sophistique est exposée sont assez illustrées par les propres hésitations de Wild. D'un côté, il identifie totalement l'idéalisme et la sophistique (311) ; d'un autre côté, il affirme que l'idéalisme est la racine de la sophistique (271,279 *sq.*, 79), et donc qu'il est différent de la sophistique. Il disculpe plus encore l'idéalisme lorsqu'il laisse pressentir qu'il n'est qu'une des racines de la sophistique. La racine de la sophistique serait la « confusion transcendantale », et certaines « confusions transcendantales » conduisent à des erreurs différentes de l'idéalisme, qui conduisent elles aussi à la sophistique (229 *sq.*, 234, 297). Mais la « confusion transcendantale » elle-même n'est pas nécessairement la seule et unique racine de la sophistique, car, si elle est appelée une fois « la racine ultime de la sophistique » (232), il est également dit ailleurs qu'elle « réside tout près de la racine de la sophistique » (238). Nous sommes ainsi conduits petit à petit à l'opinion selon laquelle « la confusion transcendantale » peut aussi bien conduire à l'idéalisme qu'à d'autres hérésies, et selon laquelle l'idéalisme peut, aussi bien que d'autres errements, conduire à la sophistique — une opinion plausible, sinon fort éclairante, dans la mesure où la vérité elle-même peut être détournée de façon sophistique (273).

A cela, Wild pourrait peut-être répondre de la manière suivante : la « confusion transcendantale » est une « tendance active » qui, suivant sa propre loi, aboutit à un extrême que « la sophistique ne peut pas dépasser », en d'autres termes, à la position de Protagoras, « le représentant par excellence de l'ancienne sophistique » (239) ; et la position de Protagoras est l'idéalisme (239, 254, 306). Mais — sans parler du fait que, selon ce qu'il dit par ailleurs, la sophistique *peut* aller plus loin que Protagoras, à savoir jusqu'au « naturalisme pur et simple » (254) — il est difficile de comprendre comment l'on peut traiter comme fondamentalement identiques l'« idéalisme » de Protagoras et l'« idéalisme » de Kant, de Hegel ou de Husserl. En d'autres termes, on dépasse nettement les limites de la fièvre polémique légitime quand on identifie l'idéalisme philosophique moderne avec la sophistique, ce qui impliquerait que des hommes tels que Kant ou Husserl furent des « trompeurs délibérés », qu'ils étaient « soumis aux penchants affectifs de [leur public]... et peu soucieux de la vérité », et que, « avec peu d'habileté dans l'argumentation et peu de puissance persuasive », ils ont élaboré une « théorie originale » qui « paraisse au moins aussi bonne que la vérité, sinon bien meilleure » (284, 310 ; ces dernières citations sont tirées de passages portant explicitement sur l'essence de la sophistique). Pour exprimer la même critique un peu moins sèchement, Wild parvient à un point considérable, par de belles envolées rhétoriques, à éveiller la colère de son lecteur contre les scélérats coupables de « confusion transcendantale » ou de « négligence transcendantale » (297), mais il ne parvient pas complètement à convaincre que la confusion courante ou la négligence courante sont nécessairement le résultat d'une contemplation trop exclusive des « opérations transcendantales » (298).

Pour voir comment Wild arrive à cette surprenante affirmation, il suffit de comparer ce qu'il considère comme l'essence de la sophistique avec le

trait le plus caractéristique de l'idéalisme moderne. La sophistique, affirme-t-il, est essentiellement la construction de « théories », de « systèmes » ou de « répliques idéales » de la réalité, tandis que la philosophie « se voue entièrement à la tâche de poursuivre [la réalité] telle qu'elle est toujours déjà » (280, 308, 310). L'idéalisme moderne conçoit explicitement l'être comme « construit » ou comme « constitué » à partir de la spontanéité du « sujet », ou du moins comme dépendant de la spontanéité du « sujet » ; dans sa forme « classique » en tout cas, il se fondait sur l'opinion suivant laquelle nous ne pouvons véritablement comprendre que ce que nous « faisons » ou « construisons ». Mais n'y a-t-il pas toute la différence du monde entre construire des « théories subjectives » parce que l'on nie qu'il y ait une différence fondamentale entre la science et l'opinion ou la perception sensible (c'est la sophistique), et construire des « modèles » « idéaux » parce que l'on soutient que seules de telles constructions rendent possible la science, en tant que distincte de l'opinion ou de la perception sensible (c'est l'idéalisme moderne) ? L'idéalisme moderne est si loin d'être identique ou même apparenté à la sophistique au sens que Wild donne à ce terme, qu'il repose entièrement sur la distinction platonicienne et aristotélicienne entre la science et l'opinion ou la perception sensible.

L'impuissance de Wild à rendre justice à la philosophie moderne⁷ vient du fait qu'il n'a pas examiné avec sérieux la question de savoir pourquoi la philosophie moderne s'est révoltée contre la tradition classique, en d'autres termes qu'il n'a pas examiné avec sérieux les difficultés auxquelles la philosophie classique était et est encore exposée. Selon les classiques, la science présuppose que le monde est intelligible, et cela n'est possible, soutenaient Platon et Aristote, qu'à la condition que l'intelligence « gouverne » le monde. On peut dire, pour simplifier le débat que la science classique dépend en dernière analyse de la possibilité de la théologie naturelle en tant que science (comparer Wild, 258). Ce fut essentiellement à cause de l'influence de la Bible que l'opinion classique devint problématique, y compris pour nombre de ses adeptes. Assurément, la forme ultime de la science classique, à savoir la science aristotélicienne (11, 17, 292) repose tout entière sur la doctrine de l'éternité de l'univers visible, une doctrine diamétralement opposée à la doctrine biblique de la création. Il faudrait avoir le courage d'appeler Luther et Calvin des sophistes avant de pouvoir contester le caractère satisfaisant de la conciliation tentée par Maimonide et Thomas d'Aquin entre l'enseignement de la Bible et celui

⁷ Autre exemple : « Cette mystérieuse défiance envers la connaissance universelle, Platon l'identifie comme la source de la corruption civile... Elle est aujourd'hui visible dans la séparation stricte entre "le théorique" et "le pratique" qui remonte à Kant » (122). L'auteur manifestement n'a pas examiné l'ouvrage de Kant intitulé *Sur l'expression courante : il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* [traduction française, Paris, Vrin, 1967]. Il faut qu'il ait pris Kant pour Burke.

d'Aristote. Cependant, Wild fait à peine allusion à la Réforme lorsqu'il parle des origines de la rupture moderne avec la philosophie classique. En tout cas, l'opinion mériterait d'être examinée selon laquelle ce fut une réflexion guidée par la notion biblique de la création qui conduisit en fin de compte à la doctrine selon laquelle le monde en tant que créé par Dieu, ou la « chose en soi », est inaccessible à la connaissance de l'homme, ou à l'affirmation idéaliste selon laquelle le monde, pour autant que nous puissions le comprendre, à savoir le monde sur lequel se penche la science des hommes, doit nécessairement être « construit » par l'esprit humain⁸.

Quoi qu'il en soit, en lisant le livre de Wild, on se rend immédiatement compte de la valeur de la présentation scolaire de la motivation première de la philosophie moderne, laquelle, si la mémoire ne me fait pas défaut, repose sur le fait bien connu que les difficultés auxquelles la philosophie classique est exposée s'expriment aujourd'hui de la manière la plus massive dans le succès de la science naturelle moderne. Wild semble croire qu'il peut rejeter la philosophie moderne alors qu'il n'ose pas rejeter la science moderne. Il assurément l'utilisation la plus naïve de la distinction relativement récente entre la philosophie et la science (78 *sq.* et 200 *sq.*) sans prendre en compte le fait qu'il n'y a pas de place pour cette distinction dans la philosophie ou dans la science classique⁹. Il suppose ainsi tacitement qu'il est possible de concilier la « science » moderne et la philosophie classique ou que l'on peut l'intégrer dans la philosophie classique. Mais il ne nous donne pas le moindre aperçu sur la manière dont cela pourrait bien se faire. Ou croit-il qu'il soit possible de combler le gouffre entre l'« évolutionnisme » de la biologie moderne et la doctrine fondamentale de l'éternité des espèces chez Aristote en prononçant de manière triomphale que « la philosophie classique [fut] chez Aristote et Thomas d'Aquin, et, en fait, universellement avant la dégradation de la scolastique moderne... indubitablement ou irréductiblement une philosophie évolutionniste dans son traitement de la nature » (5) ? Quelles que soient les limites de la science naturelle moderne, son évident succès a donné naissance à une situation dans laquelle la possibilité de la théologie naturelle a perdu toute l'évidence qu'elle avait auparavant, et une réflexion beaucoup plus sérieuse que Wild ne l'estime nécessaire serait requise pour faire échec à la « spéculation

⁸ Voir Kant, *Critique de la Raison Pure*, éd. Vorländer, p. 131, et *Critique du jugement*, § 84 *sq.* ; Hobbes, *De Corpore*, XXV, 1, *De Homine*, X, 4-5 et *Léviathan*, chapitres 37 et 31 ; aussi Bacon, *Advancement of Learning*, (Everyman's Library) pp. 88, 94 *sq.*, 132 *sq.*, et la première des *Méditations* de Descartes.

⁹ En parlant de la distinction de Platon entre les mathématiques et la dialectique, Wild identifie *dianoia* à la « connaissance scientifique », et la *noësis* à la « connaissance philosophique » (189, 197 *sq.*), contredisant ainsi ce que Platon dit clairement dans la *République* (533c-d ; comparer avec la *Lettre VII*, 342a-b).

irresponsable et sophistique » (79) concernant la théologie naturelle, pour ne rien dire de ce qui serait requis pour lui redonner sa place de science véritable.

Pour maintenir la thèse suivant laquelle l'idéalisme moderne est identique à la sophistique, Wild ne doit pas simplement négliger complètement la question fondamentale impliquée dans le conflit entre la philosophie classique et la philosophie moderne, et mal interpréter la philosophie moderne ; il est également contraint de mal interpréter la doctrine de Platon sur la sophistique. Selon l'interprétation qu'il donne du *Sophiste*, Platon a vu l'essence de la sophistique 'en tant que distincte de la philosophie qui est la « reproduction » de la vérité) dans la « production » de « constructions artificielles », de « théories nouvelles et de spéculations originales » ou de « systèmes » et dans une pensée « productrice » ou « créatrice » « à propos des choses les plus générales et les plus importantes » (280 *sq.*, 304 *sq.*, 308). Platon, bien entendu, ne dit rien sur les « théories nouvelles », les « spéculations originales » ou les « systèmes ». Ce qu'il dit effectivement dans la « discussion vitale » (279) sur l'essence de la sophistique¹⁰, c'est que la sophistique est la production en paroles d'imitations inexactes de toutes choses, ou la reproduction en images parlées des proportions apparentes de la réalité.

Wild lui-même reconnaît pratiquement (281 *sq.*) que la sophistique ainsi entendu est tout autant et tout aussi peu « productrice » ou « créatrice » que la philosophie elle-même, laquelle dans le même contexte (*Sophiste*, 235d 1-236c 7) est peut-être implicitement présentée comme la production en paroles d'imitations exactes de ce qui est, ou comme la reproduction en images parlées des proportions véritables de la réalité. Même si l'on accorde que l'on ne peut pas caractériser exactement la philosophie comme la production d'imitations exactes de la réalité, on ne serait pas pour autant autorisé à affirmer que, selon Platon, la sophistique est essentiellement la production en paroles d'imitations inexactes des choses les plus importantes ; car, pour ne rien dire d'autres considérations, le sophiste partage ce trait de caractère, suivant Platon, non seulement avec l'orateur populaire, mais surtout avec beaucoup de naïfs « hommes de la rue »¹¹, et en fait (dans la mesure où le simple doute envers ses propres opinions concernant le Tout ne délivre pas de l'emprise de ces

¹⁰ Dans la discussion « préliminaire » (*Sophiste*, 221c 5-231e), l'étranger l'Elée mentionne le fait que le sophiste a pu « fabriquer » les doctrines qu'il vend, mais il laisse très clairement entendre que la question de savoir si le sophiste « fabrique » lui-même ses doctrines ou les emprunte à d'autres est hors de propos (224e 2). C'est le jeune Théétète, qui n'a jamais vu un sophiste (239e 1 ; comparer avec *Ménon* 92b 7 *sq.*), qui souligne le caractère « producteur » de la sophistique (231d 9-11). Quelle qu'en puisse être la signification, l'étranger d'Elée affirme peu après que cet aspect de la sophistique n'est assurément pas le plus caractéristique (232b 3-6 ; comparer avec 233c10-d 2).

¹¹ Comparer *Sophiste*, 268a-c avec *Apologie de Socrate*, 22d 7.

opinions) avec tous les non-philosophes en tant que tels¹². On ne rend pas non plus correctement la thèse de Platon en suggérant que le sophiste est l'auteur, ou l'initiateur, des « chimères » dont les autres hommes sont remplis, dans la mesure où Platon fait entendre tout à fait clairement que les « chimères » que le sophiste défend, élabore ou détruit trouvent leur origine dans un type entièrement différent¹³.

Si la sophistique était construction de « théories », n'importe quel philosophe dans l'erreur, qui, en tant que tel substituerait une théorie qui lui est propre à la vérité, serait un sophiste. Wild est suffisamment conséquent pour utiliser « sophistique » et « fausse philosophie » comme des synonymes (64, 232, 234). Mais telle n'est certainement pas l'opinion de Platon. Dans un passage du *Théétète* (172c 3sq.), que Wild considère comme consacré à l'opposition entre la philosophie et la sophistique (254), Thalès, lequel du point de vue de Platon a sans aucun doute soutenu une « fausse philosophie », est cité comme exemple de l'attitude philosophique. Si Wild avait raison, l'appellation de sophiste conviendrait non seulement au vénérable Parménide¹⁴, qui identifia l'Un avec « un Tout spatial » « imaginé » par lui (221 sq.) et qui s'est « compromis dans l'acosmisme », l'« absolutisme » et le « panthéisme », mais encore à Platon en personne, dont « l'ontologie dynamique » (« une suggestion brillante et féconde ») souffre de la « confusion de la logique et de l'ontologie » (292, 296), et même à Aristote, qui a nié la création du monde et par suite le Créateur (311). Presque personne n'échapperait à ce sort, excepté, peut-être, quelques théologiens.

Selon l'opinion classique, la sophistique n'est pas une philosophie fausse, mais un mode particulier de l'absence de philosophie, ou, pour parler avec un peu plus de précision, l'utilisation de la philosophie à des fins non philosophiques par des hommes dont on pouvait attendre plus, à savoir des

¹² Pour éviter cette difficulté, Wild suggère que « tout comme tous les hommes sont philosophes, et Socrate l'homme type, ainsi tous les hommes sont également sophistes » (275). Il devrait s'ensuivre que Socrate lui aussi est un sophiste, et non pas le contraire du sophiste, ce qui est suggéré par ailleurs (38, 306). D'ailleurs, l'ensemble de l'argumentation du *Sophiste* et même du livre de Wild présupposent que le sophiste est un type humain spécifique, distinct, non seulement du philosophe, mais de l'orateur, du chasseur, du tyran, de l'amoureux, de l'homme politique, du peintre, du marchand et ainsi de suite. Cela ne veut pas dire que Platon n'utilise pas quelquefois le terme de « sophiste » en un sens beaucoup plus large ; mais ce sens plus large en tant que tel n'est pas le sens exact. L'homme du commun est un « sophiste » presque au même sens que le maçon ou le cordonnier sont des « savants » (voir *Politique*, 258c 6-e 7, et *Théétète*, 146d 1-2).

¹³ *République*, 493a 6-9 ; *Politique*, 303b 8-c 5.

¹⁴ Ce que dit Wild pages 128 et suivantes implique que Héraclite, Parménide et autres grands hommes furent des sophistes.

hommes conscients d'une manière ou d'une autre de la supériorité de la philosophie sur tout autre activité. Ce qui caractérise le sophiste, ce n'est ni la construction de « théories originales », dont tous les présocratiques et l'auteur du *Timée* furent au moins autant coupables que les philosophes modernes, ni d'un autre côté un scepticisme suffisant, mais la fin en vue de laquelle il utilise ses discours « constructeurs » ou « destructeurs »¹⁵.

Dans la mesure où il croit que le sophiste est à l'origine des erreurs les plus fondamentales (305, 118, 121), Wild est poussé à affirmer que la sophistique est purement et simplement l'« inversion » de la philosophie : « de toutes les figures de l'ignorance, assurément celle du sophiste... est la plus considérable » (278, 305). Selon Platon, il y a au moins deux vices pareillement « considérables », diamétralement opposés à la philosophie et l'un à l'autre : la sophistes et la stupidité suffisante de l'ignorant qui prend ses opinions pour des connaissances (*Sophiste*, 267e 10 sq. et 229c), comme Wild le reconnaît lui-même presque ouvertement en une occasion (128). L'opposition de ces deux vices l'un à l'autre permet au philosophe de combattre l'un avec l'autre, et même l'y contraint : contre le mépris sophistique du « sens commun », il invoque la vérité pressentie par le « sens commun, et contre la satisfaction vulgaire du « sens commun », il fait alliance avec le doute sophistique du « sens

¹⁵ Aristote, *Rhétorique*, 1355b 17-22, et *Métaphysique*, 1004b 22-26. L'opinion soulignée plus haut est confirmée par une comparaison de Calliclès (dans le *Gorgias*) avec les sophistes. Calliclès n'est pas un sophiste, comme le sous-entend Wild (38, 306), mais un homme qui méprise la sophistique, et cela précisément parce qu'il n'a nullement conscience de la supériorité de la philosophie, ou de la sagesse, sur toute autre activité. S'il est ainsi plus opposé à Socrate que Gorgias et Polos, il est d'un autre côté plus proche de Socrate que ne le sont Gorgias et Polos, parce que Socrate et lui sont des « amoureux » (comparer *Gorgias* 481d1-5 avec *Sophiste* 222d 7 sq.). Socrate et Calliclès s'adonnent avec passion à l'activité qu'ils considèrent comme la meilleure (la philosophie et la politique respectivement), mais la pratique sophistique de la philosophie est sans chaleur parce que le sophiste s'intéresse passionnément à d'autres plaisirs que ceux de la connaissance, ou que ceux liés au partage de la connaissance (l'amitié véritable), et tout spécialement aux plaisirs liés au « prestige ». L'incapacité de Wild à distinguer le type de Calliclès de celui du sophiste est également à la base de son interprétation des pages 487b-497a de la *République*. Il suppose gratuitement que ce passage renvoie aux sophistes, alors qu'il renvoie incontestablement aux hommes politiques. Dans le même contexte, il identifie également à tort le sophiste et le demi-philosophe, ou l'homme qui, malgré son manque des dons naturels nécessaires et malgré sa vocation naturelle pour les arts inférieurs, se consacre à l'étude de la philosophie (comparer *République* 495d7 avec *Phèdre* 245a 7).

commun »¹⁶. En insistant unilatéralement sur l'opposition entre le philosophe et le sophiste, on dissimule l'opposition tout aussi fondamentale entre le philosophe et le non-philosophe « non-sophistique », et l'on est ainsi finalement conduit à l'affirmation totalement anti-platonicienne selon laquelle « tous les hommes sont philosophes » (275). Si, en *un* sens, le sophiste est l'adversaire par excellence du philosophe, en un autre sens, le non-philosophe non-sophistique est lui aussi cet adversaire par excellence : le sophiste, à la différence du vulgaire, peut être l'« ami » du philosophe¹⁷.

La sophistique (au sens platonicien), loin d'être quelque chose comme le péché originel, ce qu'elle est pour Wild (305 *sq.*, 311, 169), est, du point de vue philosophique, un jeu ou un amusement puéril ; et le sophiste, loin d'être l'esprit malin ou son émissaire, doit plutôt être caractérisé comme un homme d'âge mûr qui n'est jamais devenu adulte¹⁸. Comme le montre par le « fait », plus digne de foi que le « discours » — par sa démonstration *ad oculos* de sophistes, particulièrement dans le *Protagoras* et l'*Euthydème* —, la sophistique, du point de vue philosophique, est à strictement parler ridicule, et ce qui est ridicule est un vice inoffensif¹⁹. Et si l'on objectait que Socrate avertit le jeune Hippocrate du danger que Protagoras représenterait pour lui, il faut évidemment répondre que Socrate avertit également Protagoras du danger qui le menace du côté d'Hippocrate, cet imbécile et fils d'imbécile, et de ceux de son espèce, et que ce qui est dangereux pour l'espèce « Hippocrate » n'est pas nécessairement dangereux pour les autres²⁰. L'indignation dépourvue d'intelligence contre les sophistes que Wild attribue à Socrate ne caractérise pas tant Socrate que les hommes qui l'ont persécuté et mis à mort²¹.

C'est en évidente opposition à un enseignement que Platon a maintenu jusqu'au bout — l'affirmation selon laquelle tout vice et tout mal sont en dernière analyse involontaires, parce qu'ils viennent de l'ignorance (*Lois*, 731c 2-7 et 860c 7-d 1) — que Wild fait remonter la sophistique, « le plus

¹⁶ Voir *Sophiste* de 239e 5 à 240a 2 ; *Théétète*, de 196e 1 à 197a 4 ; *Protagoras*, de 352 b 2 à 353a ; *République* 538 e 5-6. Wild, qui ne dit pas toujours les mêmes choses sur les mêmes points (*Gorgias* 490 e 9-11), va presque jusqu'à dire en une occasion (99) ce que j'ai dit plus haut en contredisant son sentiment prédominant. Voir également sa remarque (167) selon laquelle « le tyran », et par suite non pas le sophiste, « est le plus perversi... des hommes ».

¹⁷ *République*, 498c 9-d1 ; *Apologie de Socrate*, 23d 4-7) ; *Phédon*, 64b 1-6 ; *Lois*, 821a 2 *sq.* ; *Hippias Majeur*, 285b 5-c 2.

¹⁸ *Sophiste*, 234a-b, 239d5, 259c1-d 7. Comparer *Parménide*, 128d 6-e 2, et *République*, 529b 2-d 2.

¹⁹ *Philèbe*, 49b 5-c 5 ; *Aristote*, *Poétique*, 1449a 34-37.

²⁰ *Protagoras*, 316c 2-5 et 319b 1-e 1 (comparer *ibid.* 310c 3-4 avec *République* de 549 e 3 à 550a 1) ; *Théétète*, 151b 2-6 ; *République*, 492 a 5-8 ; *Ménon*, de 91 e 2 à 92a 2.

²¹ *Ménon*, 91c 1-5 ; comparer *République*, 536c 2-7.

grand des maux», à quelque chose comme une ignorance délibérée (306). La raison ultime pour laquelle il croit que la sophistique est essentiellement une « pensée créatrice » ou une « philosophie fausse », ou l' « inversion pure et simple » de la philosophie semblerait être qu'il lit Platon, non pas dans l'esprit de Platon, mais dans l'esprit de la Bible. Il identifie le sophiste au « fabricant d'idole »²², et la sophistique à la « vaine philosophie » et à la « mal-nommée science » de l'*Épître aux Colossiens* et de la *Première Épître à Timothée*. Dans sa présentation, la sophistique revêt toutes les couleurs de l'idolâtrie, laquelle est « la cause, le commencement et la fin de tout péché », et de l'incroyance, dont la racine est l'orgueil.

Pour que les remarques précédentes ne soient pas mal comprises, il faut dire qu'elles ne s'appliquent que partiellement à toute tentative d'interpréter la philosophie de Platon dans l'esprit de la Bible. Si toute tentative de ce genre est extrêmement contestable, il n'y a aucune nécessité à la mener à la manière particulière choisie par Wild, dans sa présentation de la philosophie de Platon comme dans sa critique de la philosophie moderne. Cette manière particulière a aussi peu de fondement dans la Bible qu'elle n'a de fondement dans la philosophie.

III

La thèse suivant laquelle nous pouvons trouver dans l'enseignement classique la solution à notre problème s'expose à une autre difficulté, due à ce que l'on peut appeler « l'opposition fondamentale de Platon et d'Aristote ». Pour justifier son entreprise, Wild doit affirmer qu'il y a une harmonie fondamentale entre les deux philosophies. Il reconnaît qu'il y a un certain « contraste » entre elles : Platon « tend toujours à considérer les choses d'un point de vue pratique ou moral, alors qu'Aristote tend toujours à les considérer d'un point de vue théorique détaché. » Mais il soutient que ce « contraste » représente simplement « deux périodes distinctes, mais inséparables d'une seule et même philosophie ».

Selon Wild, les réponses de Platon sont plus élaborées ou plus satisfaisantes que celles d'Aristote en ce qui concerne la philosophie pratique, et c'est l'inverse qui est vrai en ce qui concerne la philosophie théorique (6, 11, 16 *sq.*, 22, 42). En examinant la philosophie théorique de Platon, il suit en général l'interprétation selon laquelle Platon, dans ses derniers dialogues, a

²² Wild, 284 (également 81) : le « fabricant d'une idole (eidolon) ». Malheureusement, dans le passage auquel se réfère Wild comme ailleurs dans le *Sophiste* (de 235b 8 à 236c 7, 264c4-5, 265b1, 266d 7-8, 268c 9-d 1), Platon utilise *eidolon* pour désigner le genre qui embrasse à la fois les « répliques » (les produits du philosophe) et les « chimères » (les produits, entre autres, du sophiste). Voir spécialement 266b 2-c 6 où Platon parle des « idoles » fabriquées par Dieu.

abandonné la « séparation » des idées et des choses sensibles, et a ainsi adopté un point de vue « dynamique », fondamentalement différent du point de vue « statique » exposé dans les « premiers » dialogues comme dans les présentations qu'en donne Aristote (215 *sq.*, 233 *sq.*, 289 *sq.*). Wild est incapable de prouver sa thèse parce qu'il énonce dès le début les thèses platoniciennes fondamentales en termes aristotéliens (sinon en termes scolastiques ou modernes), et qu'il comprend ainsi les réponses de Platon comme des réponses, non pas aux questions de Platon, mais aux questions d'Aristote ; c'est-à-dire qu'il suppose ce qui est en question.

Il est raisonnable de soupçonner que Platon ne fournit pas à ses lecteurs de réponses explicites ou dernières à ses questions les plus importantes ; mais cela n'autorise personne à introduire dans l'argumentation de Platon les réponses explicites et dernières d'Aristote, comme le fait constamment Wild (199, 223, 225, 245, 267 *sq.*, 287, 290 *sq.*), avant d'avoir soigneusement envisagé, et exclu par un raisonnement correct, l'éventualité que les réponses provisoires de Platon ne se dirigent dans une direction entièrement différente de celle qu'a prise Aristote. Wild n'a pas tenu compte de cette éventualité. Si l'on ne peut s'en tenir à ce que Platon a explicitement dit, on doit avant toute chose, et avec le plus grand soin, examiner les présentations aristotéliennes de l'enseignement de Platon, car elles vont considérablement plus loin que tout ce que l'on peut effectivement trouver dans les écrits de Platon. Wild fait à peine allusion à ces présentations.

L'exemple suivant permettra peut-être de montrer le plus facilement que Wild cherche dans une mauvaise direction la réponse à la question centrale de Platon. Un des rares passages sur lesquels Wild fonde sa thèse de l'« ontologie dynamique » de Platon est *Sophiste*, 247 *e*, dans lequel l'« être » est provisoirement défini comme « puissance », et il fonde sa thèse sur ce passage bien qu'il considère cette définition comme « une suggestion non-développée », ou comme « une espèce de bouche-trou » (291 *sq.*). En interprétant le contexte de ce passage (« critique du matérialisme et de l'idéalisme »), il affirme que les « matérialistes » et les « idéalistes » ont véritablement essayé de donner une définition de l'être, tandis que les « pluralistes » et les « monistes », dont les opinions sont examinées par Platon immédiatement auparavant, « se contentent de tenir l'être pour quelque chose qui est de soi évident » (285, 288). Mais Platon laisse très clairement entendre qu'il considère que les « pluralistes » et les « monistes » parlent avec plus d'exactitude que les « matérialistes » et les « idéalistes » (*Sophiste*, 245 *e* 6-8, 242 *c* 4-6), c'est-à-dire qu'il pense que les deux premiers groupes considèrent moins de choses comme allant de soi que les deux derniers. Wild devait négliger cette information cruciale pour mettre en valeur l'importance de la définition provisoire de l'être comme puissance. La raison du propos de Platon est que,

selon lui, on ne pose en rien la question de l'être si on ne la pose pas dans les termes de la question de « l'un et du multiple »²³.

Il semblerait que pour prouver l'existence d'un accord fondamental entre Platon et Aristote, la chose la plus importante à faire soit de montrer que tous deux admettaient, ou bien la suprématie de la théorie, ou bien celle de la pratique ou de la morale. Cependant, Wild pense qu'il ne peut pas y avoir de suprématie inconditionnelle de l'une ou de l'autre : « l'ordre pratique est l'ordre le plus riche et celui qui inclut le plus de choses, tandis que l'ordre théorique est l'ordre le plus élevé et le plus déterminant » (25). Ce point de vue n'est ni celui de Platon, ni celui d'Aristote. Si l'on suppose que selon Platon la sagesse est essentiellement pratique (*phronèsis*), ou que l'idée du bien (« la connaissance la plus élevée ») est essentiellement pratique (30), il est nécessaire de dire que selon Platon l'ordre pratique est l'ordre le plus élevé. En ce qui concerne Aristote, il ne laisse pas le moindre doute que pour lui, la théorie est absolument supérieure en dignité à la pratique, ou qu'il considère que l'ordre pratique ou moral (25 sq.) est très loin d'inclure l'ordre théorique²⁴.

²³ C'est fondamentalement la même incompréhension qui est au fondement de l'affirmation de Wild, prétendument fondée sur *Politique* 284 e-285, selon laquelle « dans les arts inférieurs, qui portent sur des choses physiques... la mesure prend une forme quantitative, comme dans la construction et dans la taille des pierres », tandis que « dans les arts plus élevés, qui portent sur des structures non physiques (comme par exemple l'éducation), la mesure est qualitative, et c'est la "juste mesure", le "convenable" qui mesure l'ouvrage... C'est une grave erreur que de supposer que ces derniers arts sont en conséquence moins "exacts" que ceux qui se soumettent à la mesure quantitative » (47). Platon affirme explicitement que l'art du tissage, mieux, que tous les arts, doivent mesurer leur œuvre par la juste mesure ou par ce qui convient (*Politique*, 284a 5-b 3 et d 4-6), et que l'art de la construction est plus exact que la musique, qui est la partie la plus importante de l'art de l'éducation (*Phèdre*, 56c 4-6 ; *République*, 376 e 2-4).

²⁴ Voir *Ethique à Nicomaque*, 1141a 18 sq., 1177a 17 sq., 1178b 7 sq. Dans la mesure où l'affirmation de Wild selon laquelle la « sagesse ou philosophie » doit être « à la fois théorique et pratique » (17, 76) se fonde principalement sur la *Summa Theologiae* de Thomas d'Aquin, on peut également s'y référer, 2, 2, q. 45, a. 3 et q. 19, a. 7, où il apparaît clairement que, selon la philosophie, la sagesse est à la fois théorique et pratique ; et 1, 2, q. 58, a. 4-5, où il apparaît clairement que la vertu morale et la sagesse (au sens philosophique) sont parfaitement indépendante l'une de l'autre.

L'affirmation de Wild selon laquelle l'ordre pratique ou moral est plus général que l'ordre théorique semble fondée sur le syllogisme suivant : l'ordre pratique comprend tous les objets de l'action ; mais l'action est faite de théorie et d'action proprement dite ; par suite l'ordre pratique comprend tous les objets de la théorie et tous les objets de l'action proprement dite (comparer Wild, 23).

La « synthèse » effectuée par Wild du platonisme et de l'aristotélisme se fonde sur le mépris de la véritable question. Les savants (Erich Franck par exemple) qui soutiennent qu'il y a une opposition fondamentale entre Platon et Aristote affirment que selon Aristote, ce n'est pas purement et simplement la théorie, mais le mode de vie philosophique ou théorique, qui est fondamentalement différent du mode de vie pratique et qui lui est absolument supérieur, tandis que selon Platon le mode de vie philosophique est intrinsèquement pratique ou moral. Wild reconnaît qu'ils ont raison en ce qui concerne Platon (39 *sq.*), et ses tentatives plus ou moins implicites pour réfuter leur thèse en ce qui concerne Aristote ont échoué. Le jugement le plus favorable que l'on puisse porter sur son présentation est qu'il a laissé la controverse exactement telle qu'elle était avant lui.

Cela ne signifie nullement que l'affirmation de Wild selon laquelle tous les sujets traités pour eux-mêmes dans les écrits de Platon sont examinés d'un point de vue pratique n'est pas exacte — en d'autres termes, cela signifie qu'en les examinant Platon ne perd jamais de vue la question socratique primordiale (« comment doit-on vivre ? ») — tandis que les analyses d'Aristote ont laissé cette question loin derrière elles. Il a pareillement raison lorsqu'il caractérise la procédure pratique de Platon par des termes tels que « protreptique », « exotérique » ou « maïeutique », et en soulignant la liaison

Manifestement, Wild confond la théorie comme mode de vie, qui en tant que telle est un objet de choix ou d'action, et les objets de la théorie, qui en tant que tels ne sont pas objets de choix ou d'action. La même erreur est à la base de son affirmation suivant laquelle selon Aristote l'ordre théorique est plus élevé que l'ordre pratique « puisque, avant que nous puissions inventer des moyens convenables pour accomplir une fin, il faut connaître cette fin » (17). La fin visée dans le passage d'Aristote auquel Wild fait référence (*Ethique à Nicomaque*, 1045a 7 *sq.*) est la sagesse ou la théorie en tant que fin de l'entreprise humaine, à savoir en tant que véritable bonheur, lequel en tant que tel appartient, non pas à l'ordre théorique, mais à l'ordre pratique (comparer avec le commentaire de saint Thomas sur l'*Ethique*, I, lect. 19). On peut également dire que Wild suppose gratuitement que toutes les bonnes choses ou toutes les fins appartiennent en tant que telles à l'ordre pratique ou moral (23, n. 57 ; voir *Ethique à Nicomaque*, au début, *Métaphysique*, 993b 20 *sq.*, *De Anima*, 433a 27-30). Selon Wild, l'ordre pratique se caractérise par le conflit, tandis que l'ordre théorique est au-delà de tout conflit (28, 31, 35). Mais la théorie en tant qu'*habitus* a tout autant un contraire que n'importe quel autre *habitus* moral (28 n. 68), et ce ne sont pas seulement « les concepts pratiques de Platon », comme le soutient Wild, mais également ses concepts théoriques (comme l'être et le non-être, le même et l'autre, le mouvement et le repos, le dur et le mou, le lourd et le léger) qui se divisent en contraires.

entre l'approche pratique de Platon et l'utilisation d'images et de mythes²⁵. Mais sur ce point encore, l'impatience de Wild de parvenir à des « résultats » l'a empêché de consacrer une attention suffisante à un problème théorique très sérieux. Il ne s'est pas arrêté à méditer sur la difficulté apparemment insurmontable que le terme « exotérique » indique très clairement. Pour le dire en toute simplicité, si l'enseignement des dialogues de Platon est exotérique, il est bien difficile de savoir comment on pourrait jamais parvenir à connaître l'enseignement véritable ou ésotérique de Platon. Si l'on accepte l'authenticité de la *Septième lettre*, ce que fait Wild (13), il faut aller plus loin et dire que Platon n'a jamais écrit un livre sur les sujets auxquels il s'intéressait véritablement, et que conformément à sa déclaration la plus catégorique, quiconque connaît si peu que ce soit ces sujets — « les choses premières et les plus élevées de la nature » — n'écrira jamais rien à leur propos (*Septième lettre*, 341b 5 sq., 344d 4-5). Dans la mesure où la signification d'un enseignement quelconque de Platon dépend de manière décisive de son enseignement concernant la « nature », nous semblons ainsi être conduits à la conclusion que nous ne pouvons avoir véritablement accès à aucun enseignement sérieux de Platon.

Personne ne pouvait énoncer de manière plus vigoureuse la difficulté, et en même temps en indiquer plus involontairement la solution, que ne l'a fait, dans un commentaire récent du passage auquel je viens de faire référence, le Professeur Cherniss. Il dit : « Quant à moi, je ne crois pas que Platon ait écrit la [septième] lettre ; mais si je le croyais, je devrais reconnaître qu'il a invalidé par avance tout ce que je pourrais écrire sur la teneur véritable de sa pensée, et je devrais considérer comme une folie issue d'une insolence obstinée que de chercher à caractériser ou même à découvrir la doctrine sérieuse d'un homme qui a condamné par avance tous ceux qui en ont fait la tentative ou qui la feront jamais.²⁶ »

Cherniss ne s'arrête pas à considérer le fait que selon la *Septième lettre* comme selon le *Phèdre*, aucun écrit composé par un homme sérieux ne peut être tout à fait sérieux²⁷, et donc qu'il faut comprendre le passage même sur lequel il fonde son verdict avec un grain de sel. La *Septième lettre* ne condamne pas la tentative de découvrir l'enseignement profond, car dans la

²⁵ Wild, 6, 11, 16, 31 sq., 43, 74, 174, 205 sq., 291.

²⁶ Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley, 1945), p. 13. Je me trouve en plein accord avec la thèse de Cherniss selon laquelle les dialogues sont la seule base solide pour la compréhension de l'enseignement de Platon, et avec l'avertissement qu'il donne de ne pas commettre « l'erreur facile de confondre un accord général [sur la chronologie relative des trois grands groupes entre lesquels on peut répartir tous les dialogues] et une démonstration » (page 4).

²⁷ *Septième lettre*, 344c 3-7 ; *Phèdre*, 276d 1-e 3 et 277e 5 sq.

mesure où ce dernier vise à être l'enseignement vrai, une telle condamnation reviendrait à une condamnation de la philosophie ; la *Septième lettre* nie simplement que l'enseignement profond soit communicable à la manière dont les autres enseignements le sont. Elle ne condamne pas non plus absolument la tentative de communiquer par l'écriture l'enseignement profond. L'auteur de la *Septième lettre* poursuit en disant que si l'enseignement profond était utile aux êtres humains, il considérerait le fait de le communiquer par l'écriture au « grand nombre » comme l'action la plus noble de toute sa vie ; mais, dit-il, la tentative ne serait pas salutaire pour les êtres humains, « sauf pour quelques-uns qui savent découvrir [l'enseignement profond] tout seuls sur une légère indication »²⁸. Selon la *Septième lettre*, rien n'aurait empêché Platon d'écrire sur les sujets les plus importants de façon à faire de subtiles allusions adressées à ceux pour qui elles seront suffisantes, et ainsi à ne rien communiquer du tout sur les choses les plus importantes à la grande majorité de ses lecteurs. Il y a suffisamment de preuves dans les dialogues pour montrer que tel est précisément ce que Platon a fait²⁹, et ainsi que les dialogues ont pour fonction, non pas de communiquer les vérités les plus importantes à « certains », mais de les leur faire pressentir, tout en ayant en même temps la fonction beaucoup plus évidente de produire un effet salutaire (un effet civilisateur, humanisant et cathartique) sur tous.

Mais c'est une chose que d'essayer de découvrir l'enseignement profond de Platon, et une tout autre chose que d'exposer sa propre interprétation de cet enseignement par écrit ou par tout autre « discours » public. Cherniss a raison de souligner que selon la *Septième lettre* Platon a désavoué par avance tout écrit qui prétendrait exposer « la teneur véritable de sa pensée ». La *Septième lettre* suggère qu'il ne viendra jamais à l'esprit de quiconque a compris son enseignement en suivant les indications qu'il en donne, d'exposer cet enseignement en public, parce que cela remplirait la plupart des lecteurs d'un mépris injustifié ou au contraire d'une « espérance superbe et vaine d'avoir appris des choses sublimes ». Elle suggère en d'autres termes qu'aucun homme irréfléchi, ou quelqu'un qui traiterait avec légèreté une exhortation de Platon, ne parviendra jamais à comprendre une ligne de l'enseignement profond de Platon.

Il n'est pas besoin de l'évidence apportée par la *Septième lettre* pour constater que Platon « a interdit » les expositions écrites de son enseignement. Dans la mesure où Platon s'est abstenu de présenter « en toute clarté » son enseignement le plus important, l'interdiction d'écrire des présentations de son enseignement est renforcée d'autant : quiconque rend publique une telle

²⁸ *Septième lettre*, 341d 2-e 3. Comparer *Phèdre*, 275d 5-e 3 et 276a 5-7, ainsi que *Protagoras*, 329a, 343b 5, 347 e.

²⁹ *République*, 506b 8-507a 5, 509c 3-10, 517b 5-8, 533a 1-5 ; *Sophiste*, 247 e 5-248a 1, 254c 5-8 ; *Philebe*, 23d 9- e 1 ; *Politique*, 262c 4-7, 263a, 284c 7-d 2 ; *Timée*, 28c 3-5.

présentation devient, pour employer une expression favorite de Platon, « ridicule », dans la mesure où il est facile de le réfuter ou de le confondre en citant des passages des dialogues qui contredisent sa présentation³⁰. L'évidence historique ne peut justifier totalement aucune interprétation de l'enseignement de Platon. Pour la partie la plus importante de son interprétation, l'interprète ne doit s'appuyer que sur ses propres ressources : Platon ne lui épargne pas la responsabilité de découvrir par lui-même la partie décisive de l'argumentation. La controverse interminable sur la signification de l'idée du bien en est un signe suffisamment clair. Qui peut dire qu'il comprend ce que Platon voulait dire par l'idée du bien s'il n'a pas découvert par lui-même — grâce cependant aux allusions subtiles de Platon — l'argumentation exacte ou scientifique qui établit la nécessité et le caractère exact de cette « idée », c'est-à-dire l'argumentation qui aurait seule satisfait Platon lui-même et dont il a refusé de nous faire part dans la *République* ou ailleurs ?

Platon a composé ses écrits de manière à empêcher pour toujours de les utiliser comme des textes faisant autorité. Ses dialogues ne nous donnent pas tant une réponse à l'énigme de l'être qu'une « imitation » extrêmement claire de cette énigme. Son enseignement ne peut jamais devenir l'objet d'un endoctrinement. En dernière analyse, il est impossible d'utiliser ses écrits pour une fin autre que la pratique de la philosophie. En particulier, aucun ordre social et aucun parti passé, présent ou futur, ne peut légitimement prétendre avoir Platon pour patron.

Cela ne veut pas dire que l'interprétation de Platon soit essentiellement arbitraire. Cela signifie, au contraire, que les exigences d'exactitude qui gouvernent l'interprétation des livres de Platon sont beaucoup plus strictes que celles qui gouvernent l'interprétation de la plupart des livres. Un examen attentif de ce que divers passages des dialogues disent sur le caractère des bons écrits apprendra peu à peu, si l'on applique cette information platonicienne à la lecture des dialogues, à bien comprendre des règles herméneutiques très spécifiques. On peut provisoirement énoncer le principe de ces règles de la manière suivante : pour présenter son enseignement, Platon n'utilise pas simplement le « contenu » de ses ouvrages (les discours tenus par ses divers personnages), mais aussi leur « forme » (la forme dialoguée en général, la forme particulière de chaque dialogue, et de chaque partie du dialogue, l'action, les personnages, les noms, les lieux, les temps, les situations et autres choses similaires) ; une compréhension adéquate

³⁰ L'interprétation de Cherniss, par exemple, atteint son point culminant avec la thèse suivant laquelle « aucune idée n'est ontologiquement antérieure à postérieure à une autre », et suivant laquelle Platon « na pas pu en fait penser le monde des idées en tant que tel comme une hiérarchie » ((53sq.). Cette thèse contredit manifestement l'enseignement de la *République* selon lequel l'idée du bien est la cause de toutes les autres idées et règne sur elles (comparer la note de Cherniss sur l'idée du bien à la page 98).

des dialogues comprend le « contenu » à la lumière de la « forme ». En d'autres termes, il faut, pour comprendre les livres de Platon, un examen beaucoup plus attentif du contexte le plus étroit et du contexte le plus large de chaque énoncé que l'examen requis pour la compréhension de la plupart des livres. Une compréhension adéquate des dialogues permettrait au lecteur de découvrir les signes incontestables de l'enseignement profond de Platon. Elle ne fournirait pas de réponses toutes faites aux questions ultimes et suprêmes de Platon.

Wild est en un sens conscient du caractère non dogmatique des dialogues platoniciens. Platon, dit-il, « nous avertit particulièrement de ne pas prendre ses propres pensées, et encore moins ses propres mots, avec un sérieux quelconque si ce n'est comme des guides éventuels vers les choses réelles en nous et autour de nous ou comme des moyens de nous les rappeler » (1). Si nous supposons par commodité qu'il s'agit là d'une expression correcte de ce que dit le *Phèdre* sur les imperfections des écrits en tant que tels, nous aurons encore une difficulté considérable pour comprendre comment on peut utiliser les pensées de Platon comme des guides pour la compréhension de la réalité si l'on ne connaît pas ces pensées, et comment quelqu'un qui n'est pas prophète (*Lois*, 634e 7 sq.) peut connaître les pensées de Platon sans être attentif aux mots de Platon. Quoi qu'il en soit, Wild a tendance à prendre un énoncé portant sur les imperfections des écrits en tant que tels — un énoncé avancé par un homme qui a écrit ses livres avec un soin inégalé —, non pas comme un signe du fait que les dialogues visent à remédier dans la mesure du possible à ces imperfections, et par suite non comme le conseil de lire les dialogues avec le plus grand soin, mais comme un encouragement à une lecture négligente.

Ainsi, presque constamment, Wild sépare les énoncés de Platon de leur contexte, ou plutôt, il les sépare des personnages de Platon, et les intègre dans un ensemble qui n'a aucun fondement platonicien quel qu'il soit³¹. Il ne prend même pas la précaution très ordinaire de s'abstenir d'attribuer à Platon des opinions exprimées, non par Socrate ou par un autre « porte-parole » de Platon, mais par des sophistes comme Protagoras (101 sq.). Il ne prend que très rarement, sinon jamais, la peine de manifester pour le lecteur « l'élévation » à partir des opinions vulgaires par lesquelles la discussion commence le plus souvent jusqu'aux opinions moins provisoires auxquelles elle aboutit, et il est ainsi conduit à attribuer la même importance à des énoncés dont la portée respective est très différente. Partant du principe correct que nous devons interpréter les mythes de Platon en fonction de sa philosophie, et non pas sa philosophie en fonction de ses mythes (180), mais, négligeant la relation entre le « contenu » et la « forme » des dialogues, il en vient à croire que nous devons interpréter les mythes de Platon en fonction des énoncés non mythiques des personnages de Platon. En d'autres termes, dans la mesure où il néglige ce qui

³¹ Outre les exemples mentionnés ailleurs dans cet article, je renvoie le lecteur à l'interprétation du *Philèbe* 34c sq. par Wild (153 sq.).

est impliqué par la comparaison de Platon entre les discours écrits ou non écrits et les êtres vivants (*Phèdre*, 264b 3-e 2) — le principe selon lequel dans un bon écrit chaque partie, si infime soit-elle, est nécessaire, et rien n'est superflu —, il tend à penser que les images ou les mythes que l'on trouve dans les dialogues sont totalement expliqués dans les dialogues³².

Par exemple, en expliquant l'image de la caverne au début du livre VII de la *République*, il suppose que les quatre parties de cette image correspondent exactement aux quatre sections de la ligne divisée à laquelle Platon avait un peu plus tôt comparé les quatre types de compréhension³³. Il est ainsi empêché de saisir clairement dans quelle mesure l'image de la caverne va plus loin que les autres énoncés de la *République*. Pour ne mentionner que le point le plus évident, dans les autres énoncés de la *République*, l'accident est mis sur la différence entre les objets sensibles et les objets intelligibles, mais l'image de la caverne déplace l'accent vers la différence entre les choses naturelles et les choses artificielles : les habitants de la caverne, c'est-à-dire les non-philosophes, n'ont aucune notion de la « nature » et par suite ils ne connaissent même pas les choses artificielles, telles qu'elles sont ; ils prennent les choses artificielles, telles qu'ils les comprennent (c'est-à-dire en tant

³² Voir pages 150, 188 *sq.* Wild n'a pas développé clairement ce qu'il tient pour la fonction des mythes. Selon un ensemble de passages (180, 205 *sq.*), les mythes sont censés conduire le lecteur à l'« analyse formelle » du sujet présenté de manière mythique. Ailleurs (31 *sq.*, 155 *sq.*, 174, 179), il dit que les mythes sont censés suggérer l'« historicité » qui ne peut pas être appréhendée par l'« analyse formelle ». Dans un autre ensemble de passages (73 *sq.*, 123), il dit que les mythes sont censés nous donner des opinions « fondées » sur « la nature du principe suprême et la destinée ultime de l'âme ».

³³ Voir pp. 181 *sq.* Les quatre parties de la « ligne divisée » sont : la conjecture, la croyance, le raisonnement et la perception intellectuelle. Les quatre parties de l'image de la caverne sont : la vie dans la caverne (jusqu'à 515c 3), la perturbation momentanée et sans effet de cette vie (jusqu'à 515 e 5), la sortie de la caverne (jusqu'à 516 e 2) et la redescente dans la caverne (jusqu'à 517a 7). Wild est contraint par sa supposition de considérer la deuxième partie de l'image de la caverne comme la description d'une « élévation » (183 *sq.*, 196), à savoir d'une réelle perte d'illusion (*disenchantment*) tandis que selon Platon aucun désenchantement ne peut avoir lieu à l'intérieur de la caverne : là, celui qui a quelque soupçon de ce qu'est « la nature », réprime (ou déforme complètement) ce soupçon. La présentation dramatique de cette étape est « Calliclès » (voir en particulier l'usage qu'il fait de « la nature » dans son exposé « philosophique », *Gorgias*, 482c 4 *sq.*). En ce qui concerne la correspondance entre le « raisonnement » et « la sortie de la caverne », et ce qu'elle sous-entend, il faut remarquer que dans l'image de la caverne l'étape la plus élevée n'est pas la « vision » du soleil (l'intuition intellectuelle de l'idée du bien), mais le « raisonnement » sur le soleil (516b 8 *sq.*, et 517c 1 *sq.*).

qu'objets de leurs opinions conventionnelles, « les ombres de choses artificielles ») pour la seule vérité³⁴. Poussé par la puissance des suggestions de Platon, Wild voit bien d'une certaine manière que la vie dans la caverne est caractérisée par « le subjectivisme social » et « l'artificiel » (191 *sq.*). Mais, en ne se rendant pas compte que cette information cruciale est un aspect de la dimension par laquelle le mythe dépasse les énoncés non-mythiques, à la fois il ne voit pas que la caverne représente la cité³⁵, et il ne mesure pas l'importance exacte de cette information cruciale. Il en résulte finalement un manque de clarté sur la manière dont Platon voit le rapport entre la philosophie et la politique.

IV

Les écrivains modernes qui ne réfléchissent pas assez aux traits essentiels de la pensée moderne sont ainsi voués à moderniser, et par là à défigurer, la pensée des classiques. C'est la raison pour laquelle Wild comprend la philosophie politique de Platon comme une « philosophie réaliste de la culture ». Il cite certes avec approbation la remarque d'un spécialiste selon laquelle Thomas d'Aquin « n'a pas écrit de traité spécial portant sur la culture », et selon laquelle « il n'emploie pas du tout le mot dans son acception moderne » (7). Mais il ne se pose pas la question de savoir si exactement la même remarque ne s'applique pas à Platon.

La « philosophie de la culture » fut une conséquence de l'idéalisme allemand, et la « culture » en tant que terme philosophique implique une distinction fondamentale entre la « culture » entendue comme le domaine de la liberté et de la « créativité », et la « nature » entendue comme le domaine de la nécessité ; ce mot implique la négation de l'existence de normes naturelles pour l'activité « culturelle ». Platon, quant à lui, se souciait au tout premier chef de découvrir « l'ordre naturel qui doit servir de guide aux entreprises humaines » (Wild, v). La racine historique de notre conception de la « culture » est le changement fondamental de signification du mot « nature » qui devint manifeste au XVII^e siècle, et tout particulièrement dans la conception hobbenne de « l'état de nature ». Non seulement pour Platon et Aristote mais

³⁴ Telle est, à mon avis, la clé du passage sur les idées des choses artificielles dans le dixième livre de la *République*.

³⁵ Voir (excepté le « mur » en 514b 4) l'énoncé presque explicite de 539 e 2-5 (comparer 479d 3-5, 517d 8 *sq.*, 520c, 538c 6-d 4 et d 5-6). Remarquer également la forme « politique » de l'image de la caverne dans la partie « politique » de la *République* (414d 2 *sq.*). Le fait que les seuls êtres naturels dont les habitants de la caverne voient les ombres sont des êtres humains (515 a 5-8) et également un signe du caractère politique de la caverne ; pour l'interprétation, comparer *Théétète*, 174a 8 *sq.* et 175b 9 *sq.*

également pour les « sophistes », le naturel était ce que l'on peut appeler de manière confuse l'idéal, mais depuis de XVII^e siècle, il en est venu à signifier ce que l'on sous-entend lorsque l'on parle du « contrôle » ou de la « conquête » de la nature, c'est-à-dire ce contre quoi les efforts rationnels de l'homme doivent être dirigés. Wild est si peu conscient de cette différence fondamentale qu'il peut parler de « l'état de nature de Calliclès et de Hobbes » (95).

En comprenant l'enseignement politique de Platon en termes de « culture », il est naturellement conduit à imputer à Platon l'opinion qu'il existe quelque chose comme « un contrôle scientifique de la nature » (253), et que les arts et les métiers ont pour but de parvenir à « un contrôle rationnel, pour autant que cela est possible, de chaque phase de la nature, humaine et infra-humaine » (88, 46, 54)³⁶. Sentant peut-être l'inadéquation du terme « culture », mais manifestement assez peu soucieux de clarté sur ce qui est néanmoins le thème central de son livre, il ne peut décider si la « culture » est identique à « l'ordre technique », et par conséquent fondamentalement différente de « la vie », comme il le dit dans un ensemble de passages (88, 135), ou si elle est identique au « grand ordre pratique » dans son ensemble et inclut par conséquent toutes les activités humaines valables, comme il le suggère dans un autre groupe de textes (46, vi, 33 *sq.*, 43 *sq.*)³⁷. En tenant compte de la liaison que la philosophie moderne a peu à peu établie entre la « culture » et « l'histoire », il n'est pas surprenant que Wild, animé, non par l'esprit de Platon, mais par celui de Marx³⁸, Heidegger et Dieu sait qui, parle d'« anticipation systématique du futur », de la « nature historique de l'inversion transcendantale » et ainsi de suite (29, 119, 165, 174, 179).

Ce qui vaut pour la « culture » s'applique pareillement au « réalisme », ou plus précisément au « réalisme résolu » (v), que Wild attribue à Platon. Si l'on voulait utiliser une expression susceptible d'indiquer d'une façon pas trop trompeuse l'intention des plus grands critiques de la philosophie politique classique (comme Machiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, les

³⁶ En ce qui concerne l'opinion de Platon sur la relation entre la nature et l'art, voir spécialement *République*, 341d 7- e.

³⁷ En conséquence, dans le seul passage où il explique ce qu'il entend par « philosophie de la culture », il dit d'abord qu'il s'agit d'une « branche de la philosophie politique, d'une division de l'éthique », et immédiatement après il suggère que la philosophie de la culture est identique à la « philosophie pratique parfaite » (6 ; comparer avec 42).

³⁸ Voir Wild (62) : « A mesure que l'on acquerra un véritable contrôle technique sur l'environnement humain, ces expédients violents [l'utilisation de la force militaire ou d'un pouvoir secret sur les hommes] déperiront. » Cette opinion est diamétralement opposée à celle de Platon, comme il ressort très clairement du *Théétète*, 176a3-b 1. D'un autre côté, le « dogme [marxiste] selon lequel toute guerre est d'origine économique » n'est pas aussi opposé à l'opinion de Platon que Wild le croit (97 n. 27) ; voir *Phédon*, 66c 5-8 et *République*, 372d 7-374a 2.

Fédéralistes), il faudrait dire qu'ils opposent à la doctrine « idéaliste » de l'Antiquité et du Moyen Age une doctrine « réaliste ». Sans liaison avec une analyse quelconque, comme c'est le cas dans la présentation de Wild, l'éloge du « réalisme » politique exprime seulement le fait déjà « historique » que l'« idéalisme » a cessé d'être le préjugé dominant.

La signification politique de la philosophie politique « réaliste » de l'époque moderne, qui refuse de s'appuyer sur des critères « transcendants », consiste dans le fait qu'elle élève le statut de l'homme, plus précisément de tout homme, et fournit ainsi pour la première fois un fondement philosophique à des aspirations à la démocratie, plus précisément à la démocratie libérale. Il faut se confronter loyalement à ce fait si l'on veut rétablir l'enseignement de Platon dans son accord avec « les aspirations vivantes de notre temps » (8).

Dans l'esprit de son identification de la pensée moderne et de la sophistique, Wild identifie les doctrines du contrat social exprimées par des « matérialistes politiques... comme Calliclès et Glaucon » à « la fameuse théorie du contrat social qui a joué un rôle si important dans la pensée politique moderne » (39 *sq.*). Ce faisant, il néglige le fait que les opinions de Calliclès, aussi bien que celles de Platon et d'Aristote, présupposent une inégalité naturelle entre les hommes, tandis que les « célèbres théoriciens du contrat social » des temps modernes supposent une égalité naturelle de tous les hommes, ou du moins que l'inégalité naturelle entre les hommes n'a rien à voir avec le droit naturel.

En fait, Wild est pratiquement muet sur la très grave question de l'égalité, sur laquelle Platon a tellement à dire. Et cependant, comme il l'indique dans sa préface, Wild se tourne vers les classiques parce qu'il pense que « notre mode de vie démocratique » se fonde sur le point de vue classique sur la nature humaine, tandis que le communisme et le national-socialisme sont issus de l'idéalisme allemand. Il se tourne en particulier vers Platon parce qu'il s'effraie de la « dérive réactionnaire de l'aristotélisme historique » (vi, 7 *sq.*).

Platon, selon ce que soutient Wild, reconnaissait la supériorité de l'individu sur la société ou sur l'Etat, et « la reconnaissance de ce fait fondamental par Platon et en général par la philosophie classique est à l'origine de ce respect communément accordé à l'individu humain tout au long de l'histoire de la culture occidentale, au moins jusqu'aux temps modernes ». De Platon, nous pouvons apprendre « ce qui est le fondement des droits individuels », mais la philosophie moderne est « anti-personnelle » et elle mène ainsi à un mépris pour « le support individuel de la faculté rationnelle ». Le point de vue moderne, en d'autres termes, est dit conduire à « une théorie de l'Etat totalitaire », « dans lequel, pour citer Hegel, "Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie zusammenfallen" [coïncident la puissance de l'Etat, la religion et les principes de la philosophie] » (123 *sq.*, 2, vi, 132-36, 158).

Si on ne le sait d'emblée, il suffit de prendre la peine de lire le contexte de la citation faite par Wild pour se rendre compte que Hegel se contente de reformuler le propos de Platon selon lequel les maux politiques ne

cesseront pas tant que la philosophie et le pouvoir politique ne coïncideront pas, et que la raison de cette reformulation est sa conscience de l'absence du principe de la « liberté subjective », c'est-à-dire de la « conscience protestante » dans la pensée de Platon. Hegel est si loin d'être un « totalitaire » qu'il rejette la philosophie politique de Platon justement parce qu'il la considère comme « totalitaire ». Platon, affirme-t-il, ne connaissait pas l'idée de liberté, qui est un produit de la doctrine chrétienne selon laquelle « l'individu *en tant que tel* a une valeur infinie » ; selon Platon, l'homme n'est libre que dans la mesure où il est philosophe³⁹. Quoi que l'on ait à dire sur la tentative de Hegel d'attribuer au christianisme l'origine de l'idée de la liberté de l'individu, ou celle des droits de l'homme, il a vu avec une clarté inégalée que lorsque Platon indique la supériorité absolue de « l'individu » sur la société ou sur l'Etat, il ne veut pas désigner par là tout individu, mais seulement le philosophe.

Le souhait de Wild de faire ressembler Platon à quelque chose comme un progressiste (*liberal*) en politique le conduit à affirmer que selon Platon, « tous les hommes sont philosophes », ou que la sagesse « est accessible à tous » (275, 108), bien que Platon ne cesse de répéter que personne ne peut devenir philosophe s'il n'a pour cela des dons naturels spécifiques, et que les naturels philosophes sont extrêmement rares⁴⁰. Le seul texte que Wild avance pour prouver ce qui est peut-être sa plus grande « théorie originale » est un passage du *Protagoras* qu'il lit de la manière suivante : tout membre vivant d'une communauté vivante pratique, par ses pensées quotidiennes, l'art de la philosophie » (101 *sq.*). Dans la mesure où ce passage est tiré d'un discours de Protagoras le sophiste, Wild, à son insu, caractérise comme sophistique l'opinion qu'il attribue à Platon, et ainsi se rapporte à l'opinion platonicienne d'une manière quelque peu anti-platonicienne⁴¹.

Si l'on accepte les thèses platoniciennes selon lesquelles la sagesse est le seul titre absolument valable pour gouverner ou pour participer au gouvernement (111), et, — la sagesse étant la vertu au sens strict — qu'elle exige certains dons naturels très rares, on est conduit à admettre que l'inégalité entre les hommes en ce qui concerne les dons intellectuels est politiquement décisive, c'est-à-dire que la démocratie est contraire au droit naturel. Pour réconcilier ses convictions démocratiques avec son platonisme, Wild est contraint d'affirmer que la traduction d'*aristokratia* par « aristocratie » est

³⁹ *Encyclopédie*, §§ 552 et 482. Le respect pour chaque homme en tant qu'être rationnel est, bien entendu, plus kantien que platonicien ou aristotélicien. Personne n'a le droit de parler de l'« abolition » implicite de l'esclavage dans la *République* (Wild, 107 n. 63) s'il ne parle pas en même temps et avec beaucoup plus d'insistance de l'abolition explicite de la famille (sur quoi Wild ne dit rien du tout) ; la première est inséparable de la dernière.

⁴⁰ *République*, 428d11-429a 4, 476b 10-c 1, 491a 8-b 5, 495a 10-b 2, 503b 7-d 12 ; *Timée*, 51 e ; *Septième lettre*, 343 e -344a

⁴¹ Comparer *Théétète* 180c 7-d 7 et *Protagoras* 316d 3-317b 6.

« absurde », et que la *République* de Platon est une « société sans classes » dans laquelle « toutes les étapes ou toutes les parties de l'Etat sont gouvernées par une sagesse qui n'appartient pas à un individu ou à un groupe particulier »⁴². Est-il nécessaire de rappeler que dans la cité parfaite de Platon seuls les philosophes, un groupe extrêmement restreint sinon réduit à un homme unique, ont le droit de gouverner, un droit absolument indépendant de tout consentement populaire, *a fortiori* de tout contrôle populaire ? En ce qui concerne le caractère « sans classes » de la cité parfaite de Platon, il suffit de remarquer que Platon appelle ses trois parties, dont l'une est celle des philosophes, des « races » (ou des « classes ») et des « nations » (ou des « tribus »), et que le fait d'être membre des différentes classes est dit explicitement être, en général, héréditaire⁴³.

Wild remplace purement et simplement ce qui est chez Platon le règne des philosophes, c'est-à-dire le règne d'un type déterminé d'hommes, par le « règne » de la philosophie ou de la science vulgarisée sur les esprits des membres de l'assemblée du corps politique. Parce qu'il n'a pas essayé de comprendre la philosophie moderne, il ne voit pas la différence fondamentale entre le concept « aristocratique » de la philosophie ou de la science, qui est caractéristique de la philosophie classique et qui est inconciliable avec l'idée d'une vulgarisation des lumières, et le concept « démocratique », qui apparut d'abord grâce aux efforts d'hommes tels que Bacon, Descartes et Hobbes⁴⁴ et

⁴² Wild 107. Il ajoute en note : « Ainsi le nombre de gardiens est une question indifférente. Ils peuvent être “un ou multiples”. » Le mot que Wild rend par « multiple » signifie dans le contexte « plus (d'un) » ; comparer avec *République*, 487a, 503b 7-d 12.

⁴³ *République*, 415a 7-b 1, 420b 7, 428 e 7, 460c 6, 466a 5, 577a 1 et b 3 ; *Timée*, 17c 7 ; *Critias*, 110c 3. Remarquer spécialement *Timée*, 24 a-b et 25 e. , à propos de la parenté entre l'ordre parfait de Platon et le système des castes égyptien. Pour l'interprétation de *République* 415a 7-b 1, voir *Cratyle*, 394a-d et Aristote, *Politique*, 1255a 40 sq.

⁴⁴ Bacon, *Novum Organum*, I, 122 ; Descartes, *Discours de la Méthode*, I, début ; Hobbes, *Léviathan*, chapitres 13 et 15 et *Eléments du Droit*, I, chapitre 10 § 8 ; Kant, *sur la Paix perpétuelle*, deuxième supplément (comparer avec Julius Ebbinghaus, *Zu Deutschlands Schicksalswende*, Frankfurt am Main, 1946, 27 sq.) ; Hegel, *Phänomenologie der Geist*, préface, éd. Lasson, 2^e édition, p. 10, et *Philosophie du droit*, préface (édition Gans, 3^e édition, p. 13). En ce qui concerne l'affirmation « paulatim eruditur vulgus » [« le peuple apprend lentement »] de Hobbes, comparer celle de Luther : « der gemeine Mann wird verständig » [« l'homme commun devient <enfin> raisonnable »] (*Von weltlicher Oberkeit* [de la souverainement temporelle]). La confusion du philosophe et de tout homme par Wild semble être due à l'ambiguïté apparente de ce que dit Platon sur la relation entre l'éducation et l'art politique ou législatif (67) : Platon « semble avoir eu du mal à trancher la question de savoir lequel des deux gouverne

qui est le fondement philosophique de la vulgarisation des lumières ou de l'influence révolutionnaire de la philosophie sur la société dans son ensemble.

Si tous les hommes sont des philosophes en puissance, il ne peut y avoir de doute sur l'harmonie entre la philosophie et la politique que présuppose l'idée de la diffusion des lumières. Indépendamment de sa position sur la popularisation des lumières, Platon aurait cru en une telle harmonie s'il avait soutenu, comme Wild le pense, qu'il est de l'essence du philosophe, qui en tant que tel a quitté la « caverne » de la vie politique, d'y redescendre⁴⁵. Mais selon la *République*, ouvrage dans lequel Platon a traité ce problème plus complètement que partout ailleurs, la « descente » du philosophe est due à la contrainte ou à la force, et ce genre de contrainte n'est légitime que dans l'ordre social parfait : dans une société imparfaite, le philosophe a peu de chances de s'engager dans un genre quelconque d'activité politique, il mènera plutôt une existence privée⁴⁶.

Si l'on formule en termes platoniciens la question de savoir s'il existe une harmonie naturelle entre la philosophie et la politique, la réponse risque de dépendre, en pratique, de la question de savoir si l'on pense que la réalisation de l'ordre parfait est « normale » ou si elle n'est qu'une possibilité improbable. Platon a certainement choisi la dernière solution, comme Wild le reconnaît (108). La réponse ultime dépendra de la manière dont on apprécie la possibilité de la réalisation de l'ordre parfait, en dehors de considérations de

réellement l'autre » (66). Wild résout la difficulté pour Platon en affirmant, d'un côté, qu'« la science du gouvernement prend en charge rationnellement tous les besoins non rationnels du troupeau humain » et que « l'éducation prend en charge rationnellement les besoins spécifiquement rationnels de l'animal rationnel » (68), et, d'un autre côté, que l'Etat de Platon est une théocratie qui n'admet pas de séparation entre l'église et l'Etat (109 *sq.*, 117, 122) et par suite prend évidemment en charge « les besoins rationnels de l'animal rationnel ». Platon a résolu la difficulté dans la *République* dont le sujet est précisément la relation entre l'éducation et la politique, en distinguant deux espèces d'éducation (522a 2-b 3), l'éducation de tous, et l'éducation des philosophes en puissance.

⁴⁵ Wild, 180, 273*sq.*, 123, 136. Voir un énoncé assez divergent en 160.

⁴⁶ *République*, 519b 7-520c 3, 592a 2-b 6, 496c 5-e 2. Selon Wild, en 518a-b 5, la *République* enseigne que l'élévation et la redescente sont de l'essence du philosophe, à la différence du sophiste, qui « ne se meut pas du tout ». Dans ce passage, Platon attribue descente et élévation à deux types différents. Le propos de Wild selon lequel le sophiste « ne se meut pas du tout et n'est jamais réellement troublé » (274) est contredit, non seulement par les présentations platoniciennes de sophistes et par le *Sophiste* en 254a 4 (que Wild cite dans le même contexte), mais même par les propres propos répétés de Wild selon lesquels le philosophe et le sophiste « se *meuvent* dans des directions opposées » (305 *sq.*, 240, 254, 294 ; les italiques sont de Wild).

probabilité. La fin du septième livre de la *République* ne laisse guère de doute sur la négation par Platon de cette possibilité.

Quoi qu'il en soit, on peut résoudre la question *ad hominem* de la manière suivante. Selon l'affirmation répétée de Platon, l'ordre parfait ne peut être réalisé si les philosophes qui gouvernent ne possèdent pas une connaissance directe et suffisante de l'idée du bien, et Wild suggère qu'une telle connaissance n'est pas possible⁴⁷. Dans la mesure où l'on suppose que la redescente du philosophe dans la caverne a lieu après qu'il est parvenu à une connaissance directe et suffisante de l'idée du bien, il suit de la suggestion de Wild que cette redescente ne peut jamais avoir lieu : le philosophe devra consacrer toute sa vie à la tâche inachevée et inachevable de la philosophie. Alors que de nombreux passages de la *République* contredisent la suggestion de Wild, il semble que le *Phédon*, auquel il fait référence⁴⁸, lui apporte un appui. On pourrait expliquer la différence entre les enseignements des deux dialogues par la différence de situation des deux conversations, et l'on pourrait défendre l'opinion selon laquelle la situation du *Phédon* rend possible une présentation de la philosophie plus « réaliste » que celle de la *République*⁴⁹.

On se méprendrait grossièrement sur les intentions de Wild si l'on devait en tirer la conclusion qu'il est tout près de dépasser l'interprétation « politique » de la philosophie de Platon. Sa reconnaissance du fait que la philosophie a un caractère essentiellement fragmentaire est simplement le prélude à la suggestion selon laquelle la philosophie doit être subordonnée à la

⁴⁷ Wild, 175 *sq.*, 188, 203, 30, 74, 143. Voir spécialement *République*, 505a 4-b 1 (comparer avec 504c 1-4) et 516b 4-8, 532 a 7-b 3.

⁴⁸ Wild, 143, 188. Comparer *Phédon* 99c 8- e 1, avec *République* 516b 4-8. Voir *Lois* 897d 8-e 1 et 898d 9 *sq.*

⁴⁹ La *République* est, pourrait-on dire, délibérément « utopique », non seulement en ce qui concerne la politique, mais aussi en ce qui concerne la philosophie : les citoyens et les gouvernants qu'elle envisage sont « des dieux ou des fils de dieux » (*Lois*, 739d 6). Mais, tandis que l'utopie politique ne peut pas guider l'action politique (sinon dans le sens vague d'une « inspiration »), l'utopie politique peut et doit guider l'« action » philosophique. En d'autres termes, tandis qu'il n'y a aucun exemple d'un « ordre politique » véritable (comparer avec *Politique* 293c 5-7), il y a de nombreux exemples de véritables philosophes. Le *Phédon* éclaire également l'affirmation de Wild sur la raison pour laquelle le philosophe doit « descendre ». Le philosophe, dit-il, « est attaché par les liens de la nature à ses semblables prisonniers dans la caverne » (273 *sq.*). Le *Phédon*, cependant, montre plutôt combien Socrate était peu attaché par quelque lien que ce soit à ses parents les plus proches, Xanthippe et ses enfants (60a). Noter également les remarques quelque peu divergentes du *Phédon* et de la *République* à propos de la guerre (voir plus haut note 38).

théologie⁵⁰. C'est seulement en s'appuyant sur cette dernière suggestion qu'il peut maintenir dans les limites du platonisme l'affirmation de l'harmonie naturelle entre la philosophie et la politique, et en même temps nier la possibilité d'une connaissance directe et suffisante du « principe suprême » ; car ce que la philosophie à elle seule ne peut accomplir, la philosophie éclairée par la théologie le peut. La révélation divine, et non pas la philosophie, fournit cette connaissance suffisante de l'idée du bien qui est indispensable pour la réalisation de l'ordre social parfait.

C'est grâce à cette supposition tacite que Wild trouve un exemple de la cité parfaite de Platon dans la première église apostolique, dans laquelle « une seule et même sagesse... exige... la soumission de toutes les activités vitales de l'ensemble au plan doctrinal général, formulé et gardé par les grands conseils, maintenu et renforcé par les écoles et les fonctions administratives de l'église » (108). Il n'est pas besoin d'insister sur la notion propre à Wild d'« Etat platonicien-chrétien », qu'il appelle également « l'Etat platonicien ou rationnel » (116 *sq.*). Il va sans dire qu'il n'y a pas de place dans l'enseignement de Platon pour une théologie qui « fixe certaines conditions qui déterminent la forme générale de la philosophie » (77), et que Wild se rapproche un peu de Platon lorsqu'il désigne comme une mythologie ce qui dans son propre langage serait une théologie (73 *sq.*, 203). Ce n'est pas sans bonne raison que Platon a remplacé le règne égyptien des prêtres par son règne des philosophes.

On peut ajouter que, selon Wild, le seul exemple d'un ordre social parfait fut d'assez courte durée. Il affirme qu'il y a un parallélisme entre la dégradation de l'aristocratie de Platon, d'abord en timocratie, puis en oligarchie, et la dégradation de la première église d'abord en catholicisme post-constantinien, puis en la vie moderne, avec son principe fondamental de la séparation de l'église et de l'Etat. Si Wild croit encore à l'harmonie naturelle entre la philosophie et la politique, cela ne peut tenir qu'à son anticipation d'une prochaine transformation de notre « anarchie » (démocratie) présente en « l'Etat platonicien-chrétien » (109 *sq.*, 117). On se demande bien de quel droit il peut s'opposer à l'affirmation de Maritain que « seule la religion peut sauver l'homme du totalitarisme », et affirmer tranquillement que « cette théorie ne s'accorde tout simplement pas avec les faits » (9). La seule explication que je puis imaginer est qu'il a été un instant ébloui, sinon éclairé, par la flamme de la philosophie.

V

⁵⁰ Telle est l'implication de l'énoncé suivant : « Ainsi [c'est-à-dire, avec une certaine confusion] on interprétera la théologie en termes de philosophie, la philosophie en termes de science, et l'on interprétera la science de manière opératoire en termes de procédure technique » (200). Voir également 77.

On peut imaginer qu'un homme écrive un livre sur le problème politique de notre temps sous l'apparence d'un livre sur la philosophie politique de Platon. Alors qu'il s'agirait d'un très mauvais livre si on le regardait comme une interprétation de Platon, il pourrait être excellent pour nous guider au milieu des troubles de notre époque. Wild nous promet presque un tel livre lorsqu'il nous demande de « tenter de traduire le vocabulaire social de Platon en termes vivants, et d'illustrer son examen par des exemples familiers modernes, en subordonnant l'exactitude littérale "historique" à l'exactitude philosophique » (106 *sq.*).

Nous avons vu que Wild prétend considérer la question politique cruciale de notre temps du point de vue d'une interprétation « progressiste » du « mode de vie démocratique » américain. En imputant à Platon, à tort ou à raison, ses propres opinions anti-fascistes, il souhaite manifestement s'opposer au détournement fasciste de l'enseignement de Platon, et priver ainsi le fascisme de l'une de ses armes « idéologiques » les plus fortes. Il soutient que seuls de faux savants pourraient interpréter la *République* comme une « aristocratie », et que « ce sophisme très apprécié de l'érudition allemande du XIX^e siècle », « qui est maintenant à la mode en Amérique », est au fondement de l'interprétation de la *République* comme la « charte philosophique originelle du fascisme » (116, 107). Nous devons examiner brièvement comment un homme qui est manifestement un véritable savant, qui a manifestement par acquis par des prouesses insignes le droit moral d'appeler savants prétendus les grands historiens et philologues du XIX^e siècle allemand, et qui en outre a pris pour devise « l'exactitude philosophique » — comment un tel homme sauve la démocratie et écrase le fascisme.

Il suggère que « la conception fondamentale de la pensée politique fasciste » est la négation de « la suprématie du législatif sur l'exécutif », une négation préparée par l'usage des « mots mêmes de "souverain", "guide" et même "pouvoir exécutif" » (100, 104). Pour ne mentionner qu'une seule objection entre mille qui doit être évidente à tous, la suggestion de Wild est une bien pauvre défense de la démocratie parce que, comme le sait n'importe quel écolier, le pouvoir législatif peut échoir aussi bien à un seul ou à quelques-uns qu'à tous les représentants de l'ensemble des citoyens. Wild en dit trop peu, à savoir rien qui ne soit entièrement vague, sur l'influence du peuple sur la partie législative, et il en dit trop, à savoir des choses contradictoires, sur la relation entre « le processus législatif » et la « sagesse » (103, 106). Plus sérieux en un sens est ce qui découle de ce qu'il suggère sur la relation entre Platon et le fascisme. Si la négation de la suprématie de la partie législative est du fascisme, ou se rapproche dangereusement du fascisme, assurément l'auteur du *Politique*, qui nia par principe la nécessité même des lois, *a fortiori* d'une partie législative dans le gouvernement, serait l'un des plus éminents précurseurs du fascisme. En tout cas, ni Platon ni Aristote ne pouvaient ne serait-ce que songer à faire concurrence à John Locke en tant que défenseurs déclarés et inconditionnels de la suprématie de la partie législative en tant que telle.

Wild distingue entre « ce que nous entendons par “démocratie” aujourd’hui » et la démocratie effective (11-17) : « Ce que nous entendons par “démocratie” aujourd’hui est le mouvement dans une direction qui nous éloigne du fascisme » ; la démocratie effective est quelque part entre l’oligarchie (le gouvernement de « ceux qui sont au niveau le plus élevé de la hiérarchie productive ») et l’anarchie (« la conquête de l’ordre productif par la consommation individuelle »). Le seul salut est une forme de socialisme. Mais « il faut transformer le socialisme tel qu’il se pratique actuellement en une forme d’autoritarisme, un socialisme chrétien ou un socialisme d’Etat, ou en une forme de tyrannie semblable à l’ainsi-nommé national-socialisme » (113). Le « socialisme d’Etat », qui est apparemment la même chose que le « socialisme proprement dit », est rejeté parce qu’il est « matérialiste » et qu’il essaie de « faire de chaque homme un parasite » (113). Par suite, la solution dernière est « un certain autoritarisme rationnel, ou bien un socialisme chrétien, ou bien un socialisme nazi, ou bien un contrôle par une autorité rationnelle, ou bien un contrôle par une autorité irrationnelle » (117). Ainsi le national-socialisme, en tant que distinct du socialisme proprement dit, qui apparemment doit être classé comme un autoritarisme irrationnel, acquiert en fin de compte le statut d’un autoritarisme rationnel. Wild en énonce la raison avec une clarté inhabituelle : « L’anarchie (la démocratie) ne peut aller plus loin... Nos grandes démocraties doivent suivre l’une ou l’autre voie. *L’ordre doit être établi...* » Il n’y a plus moyen de repousser la décision, « c’est-à-dire le choix entre le socialisme chrétien et le national-socialisme » (117) (les italiques sont de moi). On ne peut exiger plus fortement que l’on abandonne la démocratie immédiatement en faveur de l’une des deux formes d’« autoritarisme rationnel » — le socialisme chrétien ou le national-socialisme.

Cette exigence s’accorde très bien avec le diagnostic suivant porté sur le fascisme. Dans leur lutte contre les « “petits chefs” parasites » (sans doute les dirigeants syndicaux), « ceux qui sont au niveau le plus élevé de la hiérarchie productive » (cette « classe d’ordre » à laquelle « appartient ce qui subsiste encore de la loi et de l’ordre »), ou les « riches ordonnés », sont « forcés de s’unir pour se défendre contre la “démocratie” qui gagne du terrain. S’ils réussissent, ils établiront un régime fasciste de loi et d’ordre, accentuant les hiérarchies traditionnelles de l’Etat, et supprimant impitoyablement toute “démocratie”. La seule autre possibilité est qu’un génie politique ou qu’un parasite corrompu “protège” le peuple d’une telle révolution de classe et devienne un dictateur absolu » (115).

Je ne crois pas un seul instant que Wild cherche à prêcher le fascisme ou le national-socialisme. C’est d’un même souffle qu’il énonce les propos cités dans les paragraphes précédents, et l’affirmation que « même l’anarchie de la “démocratie” est préférable » au fascisme, et que « l’Etat tyrannique » est « le degré le plus bas auquel puisse déchoir la vie humaine (116 *sq.*). Dans le langage du prophète du dixième livre de la *République*, Wild peut dire avec raison la chose suivante à ceux qui seraient tentés par ses propos de préférer le national-socialisme à la démocratie, ou la démocratie au national-

socialisme : « Celui qui choisit a toute la responsabilité de son choix, Wild n'a aucune responsabilité. » Je n'ai pas le moindre doute que ce qu'il dit sur la question de la démocratie par opposition au fascisme est le résultat de cette même « exactitude philosophique » qui caractérise l'ensemble de son ouvrage, ou de cette « assurance insolente dans l'affirmation d'une conjecture fugitive » qu'il attribue à « l'homme démocratique » (165).

Un homme qui prétend être platonicien, et qui publie dans ce pays en ce moment un livre sur la philosophie politique de Platon, porte plus de responsabilité que celle de tout écrivain dans une situation ordinaire. Wild n'a pas simplement grossièrement échoué à donner une représentation qui ne soit pas trop grossièrement trompeuse des opinions de Platon, et en particulier de ses opinions politiques ; il a également fourni aux nombreux ennemis de Platon et des études platoniciennes l'arme la plus puissante qu'ils pouvaient espérer. Il était nécessaire que quelqu'un écrivît quelque chose comme le présent article pour empêcher, dans la mesure du possible ou du nécessaire, que la question qui est au fondement du livre de Wild, mais qui n'a jamais été une question pour lui, connaisse le même sort que celui que son livre mérite joliment bien.