



**Roselyn Weiss, Philosophers in the Republic, Plato's  
Two Paradigms, Ithaca, Cornell University Press, 2012**

Olivier Renaut

► **To cite this version:**

Olivier Renaut. Roselyn Weiss, Philosophers in the Republic, Plato's Two Paradigms, Ithaca, Cornell University Press, 2012. 2015, pp.165-167. 10.2143/RPL.113.1.3073471 . hal-01551232

**HAL Id: hal-01551232**

**<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01551232>**

Submitted on 7 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Roselyn WEISS, *Philosophers in the Republic, Plato's Two Paradigms*, un volume de 236 p., Ithaca and London, Cornell University Press, 2012, ISBN : 978-0-8014-4974-1.

Qu'est-ce qu'un philosophe pour Platon ? La philosophie se définit elle-même de multiples manières : par contraste avec d'autres pratiques qui s'emparent de son image, à travers des figures ou des portraits qui nous renseignent au moins autant qu'une définition, et enfin par un programme, dans la *République*, qui à partir d'un naturel donné entreprend de le former tout au long de son existence. Tel est le premier but de l'ouvrage de R. Weiss (l'A.) : retracer à travers une lecture minutieuse différents portraits de philosophes en révélant leur rapport au savoir, au pouvoir, aux richesses et aux honneurs, à la vertu, au bonheur, à autrui. Or, selon l'A., ce n'est pas un seul type de philosophe que Platon décrit dans la *République*, mais plusieurs : outre les masques du philosophe, on trouve en effet la figure du philosophe spontané, qui ne doit à personne son propre épanouissement, celle de l'homme ou de la femme que l'on aura *formé* pour devenir philosophe, et enfin celle de Socrate, figure irréductible aux deux premières.

Ce premier enjeu est immédiatement doublé d'un second : souligner non pas tant la diversité de ces figures, mais leur incompatibilité. La quasi-contrariété entre les deux premiers paradigmes du philosophe vient bousculer la représentation répandue d'une figure unique d'un philosophe ayant en partage deux modes de vie, une vie théorique et une vie active et politique. Le mérite incontestable de cet ouvrage est donc de prendre à rebours la figure apparemment univoque du philosophe-roi. Les effets de cette hypothèse sont considérables en particulier sur la définition des vertus, sur l'argument général de la supériorité de la justice, sur le rôle de la philosophie dans la cité.

Le premier chapitre entend construire un premier paradigme : le philosophe *par nature*. Il ne s'agit pas du « naturel philosophe » que l'on trouve dès le livre II, mais du philosophe spontané que l'A. identifie au livre V (473c), puis dans l'image du navire (488a ; p. 20-4). Ses traits sont l'amour du savoir, sa mesure, son charisme (p. 17), la possession de vertus intellectuelles et morales. Plus important, le rapport du philosophe *par nature* au pouvoir est volontaire : il gouvernera de bon gré, du fait de son amour du savoir (p. 27), et sera un bon producteur, pour sa cité, des vertus démotiques (p. 29 sq.). L'heureux hasard qui le ferait devenir roi permet de contraster ce paradigme idéal avec ses figures déficientes : un naturel philosophe corrompu, le faux sophiste, et, ce qui pour l'A. marque avec netteté l'apparition d'un autre paradigme en 502c-d, le philosophe guerrier que l'on doit former au gouvernement. S'il existe bien une forme de nouveau départ en 502c, dans quelle mesure s'agit-il d'une rupture avec le philosophe *par nature* ? Pour l'admettre, il est nécessaire à l'A. d'affirmer qu'au livre II et lors de l'éducation préliminaire, le « naturel » philosophe que l'on éduque par la musique et la gymnastique n'a pas vocation à devenir un authentique philosophe, mais bien un naturel harmonisé (p. 47), indiscernable au moins au départ de la fonction des auxiliaires.

Le second et le troisième chapitres se penchent sur un second paradigme : le philosophe formé « à dessein » (*by design*), en distinguant ce que le premier paradigme en réalité confondait spontanément : la manière dont on forme le *philosophe* (chap. 2), et la manière dont on forme le *gouvernant* (chap. 3). La thèse globale de l'A. consiste à montrer qu'en réponse aux attentes d'un Glaucon proche du caractère timocratique, Socrate forme un philosophe guerrier incompatible avec le philosophe *par nature* décrit dans le précédent chapitre. Sa fonction guerrière (p. 51-55) est d'abord conçue comme une fonction supplémentaire à celle du philosophe *par nature* ; son accession à la philosophie est contrainte et forcée, d'après l'interprétation que l'A. donne de l'Allégorie de la caverne (p. 55-60), ce

qui distingue encore le philosophe *par nature* du futur gardien. La conclusion est radicale : ce nouveau philosophe se distingue par son manque d'appétit naturel pour le savoir, nécessitant un recours systématique à la contrainte (p. 69-76).

De même qu'il faut contraindre le futur gardien à philosopher, de même il faut le contraindre à gouverner et à abandonner sa vie philosophique lorsqu'il y a accédé. Ce gardien ne gouvernera en effet, ni volontairement, ni en vertu d'une loi, ni en étant persuadé rationnellement par la supériorité du bien commun sur le bonheur individuel : il s'agit bien, encore une fois, d'une contrainte exercée par les fondateurs (p. 98 *sq.*) sur ces philosophes pour exercer une justice qu'ils ne désirent pas pour elle-même (p. 116 *sq.*).

Le chapitre IV propose de comprendre l'opposition de ces deux paradigmes irréconciliables à travers la figure atypique de Socrate. S'il est volontiers assimilé au philosophe *par nature*, il ne saurait s'y réduire. L'hypothèse peut sembler forcée, dans la mesure où Socrate incarnerait une vertu absente de la *République*, la piété, qui requiert davantage que la justice des gardiens (notamment altruisme et humilité). Ce chapitre présente l'intérêt de montrer comment la vertu de justice est susceptible d'interprétation diverse (p. 145-149, puis p. 152-156) – on trouvera cependant beaucoup à objecter dans cette analyse qui ne semble pas prendre en considération la théologie rationnelle du livre II, et reposer sur une lecture de la *République* qui l'oppose, en un sens, à des « dialogues socratiques » comme l'*Euthyphron*.

Le dernier chapitre entreprend en un sens de donner une solution au problème de l'intention platonicienne qui préside au dialogue. L'A. revient sur l'éventuelle confusion, entre deux vertus cardinales : la justice et la modération. La thèse de l'A. est, là encore, radicale : la superposition de ces deux vertus obéit à l'impératif de rendre la justice plus désirable qu'elle ne l'est en réalité : puisqu'il s'agit de rendre la justice profitable pour elle-même et non pour le bien qu'elle produit chez autrui, la modération doit apparaître comme un autre nom de la justice (p. 181), si l'on définit la modération comme cet accord sur qui doit gouverner. Cette analyse a le mérite incontestable de produire plusieurs modèles d'interprétation des vertus cardinales selon les agents qui les pratiquent. Il y a bien une tension que révèle l'A. entre une description philosophique de la vertu et sa nécessaire exposition sur un mode qu'on pourrait appeler « populaire ».

La cité idéale de la *République* a souvent été comprise comme le seul milieu où la philosophie peut persister. Cet ouvrage résiste à cette compréhension irénique de l'utopie politique platonicienne, en montrant avec beaucoup d'acuité comment cette cité doit être édifiée au risque d'une corruption ou d'une modification profonde d'un portrait du philosophe idéalisé.