

## POURQUOI LE BIEN ?

### APPARENCE, REALITE ET DESIR DU BIEN (*REPUBLIQUE*, VI, 504B-506D)<sup>1</sup>

Dimitri EL MURR

École Normale Supérieure – Université PSL

UMR 8230 Centre Jean Pépin

#### I

C'est un grand honneur et un immense plaisir que d'offrir les quelques réflexions platoniciennes qui suivent à Francis Wolff, qui fut mon caïman dès mon entrée à l'École Normale Supérieure en 1997. Elles lui sont offertes, avec toute mon amitié, en témoignage de l'extraordinaire enseignant et tuteur qu'il a été, particulièrement pour tous ceux qui ont choisi la voie en apparence austère (mais en apparence seulement) qu'est l'histoire de la philosophie antique.

Parmi les très nombreuses choses que j'ai apprises de Francis Wolff, il en est deux que je veux signaler parce qu'elles continuent, aujourd'hui encore, de guider ma pratique de l'histoire de la philosophie antique. La première est que l'histoire de la philosophie est moins historique qu'elle n'est philosophique, ou plus exactement, qu'elle n'est historique qu'en vue d'éclairer ce qui reste vivant en chaque texte philosophique, à savoir les thèses qui structurent une pensée et les arguments qui visent à les fonder. La seconde est qu'il ne faut jamais hésiter à se confronter encore et toujours aux textes, eussent-ils été labourés en tous sens. Tous les anciens participants au séminaire « Paris-Genève », aussi appelé séminaire « Barnes-Wolff », ne se souviennent pas seulement des joyeux dîners à Paris chez Francis et Françoise, et à Genève chez Jonathan : ils se souviennent également, et peut-être avant tout, que le séminaire fut une école de la lecture lente.

Ce sont ces deux leçons que je veux tenter de mettre en pratique en proposant de

1 À l'exception des sections I (introduction) et VI (conclusion), le présent article est la traduction française (sous une forme abrégée et parfois modifiée) d'un article précédemment publié en anglais sous le titre « Why the Good ? Appearance, Reality and the Desire for the Good in *Republic* VI, 504b-506d », *Methexis, International Journal for Ancient Philosophy*, 27 /1, 2014, p. 47-60.

répondre à la question qui fait le titre de cet article : pourquoi le Bien ? Cette question n'est pas seulement une allusion au titre du dernier livre de Francis<sup>2</sup>. Elle s'adresse à Platon lui-même. Pourquoi donner à l'idée du Bien une telle prééminence ? Pourquoi conférer à cette Forme intelligible plutôt qu'à telle ou telle autre une telle superdignité ? Pour tenter de comprendre pourquoi Platon a accompli ce geste philosophique tant critiqué par Aristote et si radicalement transfiguré par le néoplatonisme, je propose de relire un court passage du sixième livre de la *République*, les quelques lignes qui préfacent l'analogie grandiose et ô combien célèbre entre le Bien et le soleil (*Rép.* VI, 504b-506d).

## II

Quand, en *Rép.* VI 506d, Glaucon fait irruption dans la discussion qui occupe Socrate et Adimante sur l'idée du Bien, il a bien du mal à dissimuler sa hâte et somme Socrate d'expliquer ce que le Bien est selon lui (506d5 : *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθης*). Ce à quoi Socrate répond, avec une frappante désinvolture, que l'entreprise dépasse ses forces, qu'il faut « laisser pour l'heure la question de savoir ce qu'est le Bien en lui-même (506d8-e1 : *τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν*) » et se consacrer à son *rejeton*. Ce rejeton du Bien, qui est « le plus semblable à lui » (506e3-4 : *καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ*), c'est bien sûr le soleil.

Eh bien, dis-je, considère que c'est lui dont je dis qu'il est le rejeton du Bien, que le Bien a engendré comme analogue de lui-même, précisément parce que ce que le Bien lui-même est dans le lieu intelligible, par rapport à l'intellect et aux intelligibles, le soleil l'est, quant à lui, dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles. (*Rép.* VI, 508b12-c2)<sup>3</sup>.

L'analogie entre le Bien et le soleil est si connue, elle a été si travaillée que je me contenterai de deux remarques nécessaires au problème que je veux aborder<sup>4</sup>. Comme le passage cité précédemment le montre clairement, l'analogie dont Platon fait ici usage

2 Francis Wolff, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

3 Toutes les traductions sont miennes, sauf mention contraire.

4 Pour une analyse détaillée de l'ensemble du passage, voir Mario Vegetti, « *Megiston mathema* : l'idea del "buono" e le sue funzioni » dans Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 253-286 et, dans le même volume, Francesca Calabi, « Il sole e la sua luce », p. 327-354. Voir également Monique Dixsaut, « L'analogie intenable : le Soleil et le Bien » dans *Platon et la question de la pensée : études platoniciennes I*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, p. 121-151.

est de la forme  $A/B = C/D$  : il s'agit donc, pour le dire avec les mots d'Aristote, d'une analogie « discontinue »<sup>5</sup>. On peut comparer ce type de proportion à un autre, par exemple à celui que le D miurge du *Tim e* privilégie afin de produire le corps du Monde à partir des quatre éléments premiers.

Mais que deux [termes] forment à eux deux une belle composition sans un troisième, voilà qui est impossible. Car il faut bien qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rassemble tous les deux. Et de tous les liens, le plus beau est celui qui rend un le plus possible non seulement lui-même mais ce qu'il relie. Or, le lien qui parvient à réaliser cela par nature de la façon la plus belle, c'est la proportion. (*Tim.* 31b8-c5)

D'où l'on voit que, tandis que la proportion continue introduite par le D miurge vise à produire une unité optimale entre des éléments homogènes, le type d'*analogia* que Socrate applique à la relation du Bien et du soleil a pour but d'établir une distinction très nette entre des ordres. L'analogie montre en effet que le lieu intelligible, où le Bien règne, est radicalement distinct du lieu sensible, où le soleil luit. L'ensemble des entités appartenant au premier lieu (les formes intelligibles, ou idées) sont saisies par l'intellect, et jamais perçues par les sens, tandis que les choses sensibles sont objets de perception et non directement d'intellection (507b).

Cependant, et c'est là ma seconde remarque, faire du soleil le *rejeton* du Bien (508b12-13 : τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον) indique autre chose : même si le Bien et le soleil appartiennent à deux ordres radicalement distincts, le Bien est la cause de sa lumineuse image. La question de savoir quel type de cause il convient d'attribuer au Bien est une question difficile, objet de débat chez les commentateurs, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui<sup>6</sup>. En revanche, que Platon considère que le Bien est doté d'une puissance causale me semble clair au vu de ce que Socrate affirme plus loin, en conclusion de l'allégorie de la Caverne (517b-c) quand il précise que c'est l'idée du Bien qui « est cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau pour toutes choses, elle qui a donné naissance dans le lieu visible à la lumière et à celui qui en est le maître » (517c2-3 :

5 Aristote, * thique à Nicomaque*, 1131a31-b2 : ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις ἢ μὲν οὖν διηρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον. ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχὴς τῷ γὰρ ἐνὶ ὧς δυοὶ χρῆται καὶ δις λέγει, οἷον ὧς ἡ τοῦ α πρὸς τὴν τοῦ β, οὕτως ἡ τοῦ β πρὸς τὴν τοῦ γ. δις οὖν ἡ τοῦ β εἴρηται. (« L'analogie est en effet une égalité de rapports, et elle comporte au moins quatre termes. Il est évident que l'analogie discontinue comporte quatre termes, mais il en est aussi de même pour celle qui est continue, car elle emploie un terme unique comme s'il y en avait deux et le répète, comme quand on dit que *a* est à *b* ce que *b* est à *c*. Elle dit donc deux fois *b*. »)

6 Sur la question du pouvoir causal du Bien en soi, voir Franco Ferrari, « L'idea del bene : collocazione ontologica e funzione causale » dans Mario Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, traduzione e commento, *op. cit.*, p. 289-325.

πάσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὀρατῶ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα).

En développant l'analogie qu'il a introduite en réponse à Glaucon, Socrate montre que, de même que le soleil produit la lumière et rend ainsi possible la vision, la puissance du Bien consiste à produire vérité et connaissance. La possibilité de la vision ne dépend que médiatement du soleil, puisque c'est le soleil qui produit la lumière qui à son tour rend la vision possible. De même, le Bien est condition de possibilité de l'intelligence, au sens où il crée les conditions par lesquelles l'intelligence peut non seulement se saisir des objets qui sont les siens, mais peut également les considérer pour ce qu'ils sont, des entités éternellement stables, des essences.

On voit donc que l'analogie est tout entière construite sur la distinction, introduite à la fin du livre V, entre la pluralité des choses sensibles et l'unicité de la Forme expliquant leur propriété commune, une distinction que Socrate rappelle d'ailleurs à ses interlocuteurs en 507a-b. Au livre VI, on apprend que c'est l'idée du Bien qui confère l'*ousia* à l'ensemble de ces entités intelligibles qui échappent à tout devenir. D'où, bien sûr, la célèbre remarque de Socrate selon laquelle « le Bien n'est pas lui-même une *ousia*, mais au delà de l'*ousia*, parce qu'il la dépasse en dignité et en puissance » (509b8-10 : οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Il me semble donc que l'analogie entre le soleil et le Bien ne montre pas seulement que la puissance du Bien dans le lieu intelligible est l'analogue de la puissance du soleil dans le lieu sensible : le Bien semble également être la cause de la distinction même entre ces deux ordres.

Il est désormais temps de revenir à ma question initiale et de se demander pourquoi c'est au Bien que Platon a conféré cette puissance extraordinaire. En elle-même, l'analogie n'offre aucune réponse à cette question. En *République* VI, 507a-509d, Socrate dit que le Bien est le principe qui rend les Formes réelles et intelligibles, tout comme le soleil rend les choses sensibles visibles : l'analogie illustre, mais elle ne prouve strictement rien. Julia Annas, dans sa célèbre *Introduction to Plato's Republic*, semble donc avoir raison d'écrire :

Platon avance deux idées qu'il énonce sous une forme délibérément schématique. C'est probablement qu'il les tient pour vraies sans trop savoir comment les défendre ; peut-être estime-t-il qu'elles ne sont pas de ces vérités qui peuvent être défendues par le discours, et qu'on doit les accepter à la lumière d'un ensemble de considérations et d'argument

autres<sup>7</sup>.

Je pense, pour ma part, que Platon se fait une idée plus précise qu'il n'y paraît de la façon dont il pourrait défendre la thèse extraordinaire que Socrate refuse de développer en détail au livre VI de la *République*. Je suggérerai qu'il est peut-être possible d'expliquer pourquoi c'est à l'idée du Bien que revient le pouvoir de distinguer l'ordre de la réalité de celui des apparences et du devenir, pour peu que l'on examine comment l'analogie du Bien et du soleil s'articule à l'analyse de l'action humaine que Socrate propose dans les deux pages qui précèdent l'analogie elle-même (504b-506d).

### III

Je n'ignore pas que cette suggestion, à peine esquissée, paraîtra fort peu plausible, tant il est vrai que l'ensemble de cette section de *République* VI consacrée à l'idée du Bien semble écrite de deux points de vue très différents, voire inconciliables. Sa première partie (504b-506d)<sup>8</sup>, la seule qui m'intéresse ici, semble écrite du point de vue de l'action humaine et d'un Bien exclusivement humain. Mais dès que Socrate, poussé par ses interlocuteurs, compare l'idée du Bien au soleil (506b-509b), il semble s'intéresser à une tout autre notion du Bien, rien de moins qu'à un principe fondamental de la métaphysique et de l'ontologie. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant à ce que la plupart des commentateurs, quand ils n'ont pas tout simplement vu dans ce passage une nouvelle folie platonicienne, aient considéré que l'idée du Bien n'a tout simplement rien à voir avec l'action humaine.

Je pense notamment à la façon dont Heidegger, qui s'est intéressé de très près à ces pages de *République* VI, rend compte de l'idée du Bien. Dans la section consacrée à *Die Idee des Guten* dans les cours de Freiburg de 1931 et de 1936<sup>9</sup>, Heidegger dit à plusieurs reprises que le Bien n'a aucune dimension ni aucune pertinence éthique<sup>10</sup>. Il

7 Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, préf. de Jacques Brunschwig, trad. Béatrice Han, Paris, P.U.F., coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994, p. 310. Ce volume est complété par un indispensable « Résumé analytique de la *République* » établi par Francis Wolff.

8 Pour le texte grec et ma traduction du passage, voir l'Annexe au présent article.

9 *Gesamtausgabe* [= *GA*], band 34, p. 95-116.

10 Les cours que Heidegger a donnés à Marbourg entre 1924 et 1928, puis, après la *Kehre*, à Freiburg en 1931-1932 et 1933-1934, montrent à quel point son intérêt pour les livres VI et VII de la *République* fut durable et profond. Les cours de Freiburg ont été publiés dans la *Gesamtausgabe* sous le titre *Von Wesen der Wahrheit*. Sur la lecture heideggerienne de Platon en général, voir Jean-François Courtine, « Le

soutient que « bon » signifie simplement ce qui se maintient, persiste dans ce pour quoi il est fait<sup>11</sup>. C'est en ce sens que les Formes, avance-t-il, sont bonnes. Selon cette lecture exclusivement ontologique de l'idée du Bien, cette dernière n'a absolument rien à voir avec l'action humaine ni avec ce qui nous est bénéfique ou avantageux : pour ne citer qu'une phrase de Heidegger, la plus claire et la plus directe, « ἀγαθός, *gut*, *hat ursprünglich keine moralische Bedeutung* » (GA 36-37, p. 192)<sup>12</sup>. Heidegger a bien sûr raison d'insister sur l'importance de l'idée du Bien pour l'ontologie de Platon, mais a-t-il raison de déconnecter l'analogie du Bien et du soleil de son contexte immédiat et des remarques de Socrate dans les pages qui la précèdent ? Pour le savoir considérons justement ces pages où Socrate introduit ce qu'il appelle « la connaissance la plus importante », le *megiston mathēma* (504b-506d).

#### IV

En 504b, Socrate rappelle l'essentiel de l'analyse des vertus de l'âme qu'il a proposée au livre IV et insiste, avec une certaine emphase<sup>13</sup>, sur la nécessité d'emprunter désormais une autre route, le fameux « plus long circuit » (504b2 : μακροτέρα περίοδος). Cette voie plus longue est en effet indispensable au philosophe car elle vise à expliquer ce qui n'a été qu'esquissé au livre IV (cf. 504d6 : ὑπογραφὴν). Au livre IV, en 442c, Socrate a défini la connaissance propre à la partie rationnelle de l'âme, correspondant à la φρονήσις : la partie rationnelle de l'âme possède « la connaissance en elle de ce qui est l'intérêt à la fois de chaque partie et du tout formé par la communauté que sont les trois ensemble » (442c6-8 : ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.) Mais en quoi

platonisme de Heidegger », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 129-158, et Catherine Zuckert, *Post-modern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 33-69. Sur la lecture que Heidegger a faite de la *République* en particulier, voir Francisco J. Gonzales, « Heidegger's 1933 Misappropriation of Plato's *Republic* », Προβλημάτα. *Quaderni di filosofia* 3 (2003), p. 39-80.

11 GA, bd 36-37, p. 192 : « ἀγαθός *ist, wenn wir sagen, etwa nach einer Auseinandersetzung : Gut, die Sache wird gemacht (nach einer Entscheidung). Das Gute is das, was sich durchsetzt standhält, aushält, was etwas taugt. Ein Paar gute Skier, Bretter, die etwas aushalten.* »

12 Voir également GA, bd. 36, p. 202 : « *Das Gute, ἀγαθόν ist ein Wort aus der alltäglichen Sprache, das nichts anderes bedeutet als dieses Ermöglichende, vor allem anderen sich Durchsetzende und Bestimmende. ἀγαθόν bedeutet nie einen Inhalt, sondern mehr ein «Wie», eine ausgezeichnete Weise des Seins.* »

13 Cf. la remarque de Socrate en *Rép.* VI, 504c3-4 : « car rien d'imparfait ne peut être la mesure de rien » (ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον).

cette connaissance consiste vraiment reste encore à définir. Alors que la voie courte, celle du livre IV, cherche à définir chaque vertu et le rôle que chacune joue dans l'âme harmonieusement unifiée, la voie longue cherche à montrer en quoi ces vertus sont précisément ce qu'elles sont, à savoir des vertus, ou formes d'excellence, qui sont inconditionnellement bonnes pour nous. D'où les différents points que Socrate a à cœur de rappeler quand ses interlocuteurs le pressent de définir ce qu'est le *megiston mathēma*.

Quoi qu'il en soit, c'est loin d'être la première fois que tu m'entends sur ce sujet, et maintenant soit tu l'as oublié, soit tu cherches à m'embarrasser en soulevant cette difficulté contre moi. C'est plutôt cette dernière option qui me semble la bonne, car tu m'as entendu dire souvent que l'idée du Bien est le suprême objet de la connaissance, et que c'est par elle que les choses justes et les autres deviennent utiles et avantageuses, et à présent, tu sais que c'est à peu près ce que je vais dire, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment l'idée du Bien, et que si nous ne la connaissons pas, nous connaissons toutes les autres choses le plus parfaitement possible, à l'exception de celle-ci, tu sais que rien ne nous serait avantageux, de même que nous ne possédons rien si nous ne possédons pas le Bien. Ou penses-tu qu'il y ait avantage dans toute possession de quelque chose que ce soit, sans que cette possession soit bonne ? Ou encore, qu'il y ait avantage à connaître toutes les autres choses, sans connaître le Bien et à ne rien connaître de noble et de bon ? (*Rép.* VI, 504e7-505b3)

Relevons plusieurs points dans ce passage. D'abord, la connaissance la plus haute qu'il s'agit d'acquérir, le *megiston mathēma*, est l'idée du Bien. Ensuite, toute chose utile ou profitable dérive sa bonté et son utilité de cette idée, tant et si bien que si je connaissais toutes choses sans connaître cette idée, cette connaissance ne serait pour moi d'aucune utilité. Dans la bouche de Socrate, comme il y insiste lui-même, cette thèse n'est guère suprenante. Une section du *Charmide* (172 c-174d), par exemple, est consacrée à montrer qu'il est nécessaire de postuler l'existence d'une connaissance du bon et du mauvais en plus de toutes les autres connaissances. Or la raison pour laquelle cette connaissance du bon et du mauvais se trouve tout en haut de l'échelle des connaissances est qu'elle confère à chaque science particulière son utilité. L'idée du Bien est donc la valeur qui s'ajoute à quelque chose d'hypothétiquement avantageux pour le rendre inconditionnellement avantageux.

Troisième point : l'idée du Bien à laquelle Socrate se réfère dans ce passage n'est pas déconnectée de l'utilité et de l'avantage, dans la mesure même où elle est toujours utile et avantageuse *pour nous* (cf. 505a7 : ἤμιν). Il me semble donc évident que Socrate

ne considère pas ici, comme on peut le lire parfois, un Bien impersonnel, ou encore un Bien « non auto-référentiel »<sup>14</sup>. Enfin, on aura remarqué que Socrate précise à son interlocuteur qu'il ne fait que lui rappeler des choses qu'il sait déjà, parce qu'il les lui a déjà entendues dire de nombreuses fois (cf. 504e8 : οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, puis trois lignes plus bas, 505a3 : πολλάκις ἀκήκοας). En effet, ce passage (504d-506d), comme l'a bien noté par exemple Ch. Rowe, est un véritable *patchwork* de dialogues précédant la *République*. Je pense à des passages tels que *Ménon*, 77 b-78 b ou encore *Gorgias*, 467 b-468 c. La psychologie morale qui sous-tend ces pages du livre VI est donc de facture indéniablement socratique<sup>15</sup>.

Il n'est donc pas suprenant que dans la discussion qui suit le passage précédemment cité, Socrate rappelle à ses interlocuteurs deux arguments, l'un contre l'identification du Bien à la *phronesis* et l'autre contre celle du Bien au plaisir qui rappellent, pour le premier, la discussion que l'on trouve dans le second passage protreptique de l'*Euthydème* (291-293), et pour le second, la réfutation de l'hédonisme présente dans le *Gorgias* (499b-500a). En *République* VI, tout se passe donc comme si la discussion reprenait au point où Socrate l'a laissée dans des dialogues vraisemblablement antérieurs.

## V

Quand il conclut son examen des positions des plus raffinés et du grand nombre sur ce qu'est le Bien, Socrate affirme qu'il est « évident » que la question de la nature du Bien donne lieu à d'intenses et nombreuses disputes. Cette évidence est immédiatement rapprochée d'une autre, qui n'est pas moins évidente.

Mais quoi ! n'est-il pas évident que pour ce qui est des choses justes et des choses nobles, le plus grand nombre se contente de ce qui lui apparaît tel, et, même si ces choses ne sont pas justes et bonnes en réalité, qu'il cherche cependant à les pratiquer, à les posséder et en avoir la réputation, tandis que, pour ce qui est des choses bonnes, il n'y a plus personne pour désirer posséder ce qui lui apparaît bon, mais que, dans ce cas précis, tout le monde

14 Comme le soutient, par exemple, Nicholas P. White dans *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, 1979, p. 35 et dans *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 198-211.

15 Sur l'arrière-fond socratique de ce passage, et plus généralement sur la résurgence de l'intellectualisme socratique en *République* VI, voir Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 239-254, et David Sedley, « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression » dans Christopher Gill, Dimitri El Murr and George Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.



recherche les choses véritablement bonnes et méprise alors l'opinion qu'on s'en fait ? (*Rép.* VI, 505d5-9)

Dans ce passage, Socrate compare deux situations distinctes : ce qui advient quand je désire *ta kala* ou *ta dikaia*, et ce qui advient quand je désire *ta agatha*. Alors que la plupart des gens se contentent de la possession d'une apparence de justice ou d'une apparence de noblesse, donc se contentent tout à fait de la *réputation* d'être juste ou noble, nul ne se contente de l'apparence de ce qui est bon. Dès qu'il s'agit du Bien, ce que nous voulons c'est le Bien véritable, le Bien réel, et non son apparence.

Je ne saurais insister suffisamment sur l'universalité à laquelle prétend l'argument de Socrate ici : il s'agit bien d'un argument qui cherche à expliquer la motivation humaine en tant que telle. Socrate remarque, en effet, que dès qu'il s'agit des vertus, disons, ordinaires (justice, piété, tempérance, etc.), la plupart des gens considèrent que l'apparence de leur possession est le plus souvent suffisante. En effet, étant donné que l'apparence de justice ou de piété suffit à produire les avantages sociaux ou politiques qui vont de pair avec une bonne réputation, pourquoi s'efforcer d'être véritablement juste, ou pieux ? L'un des objectifs principaux de la *République* est de montrer, en réponse au défi que Glaucon lance à Socrate à la suite de Thrasymaque, que c'est là une erreur foncière et que désirer l'apparence de justice plutôt que désirer être véritablement juste provient d'une ignorance totale sur ce qui est véritablement bon pour nous. Car, quand je désire même seulement l'apparence de justice ou de piété, je ne peux pour autant désirer que cette apparence de justice soit pour moi un bien *apparent* : même quand je désire ce qui me semble bon, je le fais parce que je veux le Bien réel.

C'est précisément à rendre raison de ce lien du désir humain au Bien réel que Socrate se consacre alors dans le paragraphe suivant.

Or ce que toute âme poursuit et ce en vue de quoi elle fait tout, ce dont elle devine qu'il est quelque chose mais, plongée dans la perplexité, sans pouvoir saisir suffisamment ce que c'est, ni faire usage d'une solide croyance comme elle le fait pour les autres choses – raison pour laquelle elle échoue aussi à tirer parti de ces autres choses dont elle pourrait tirer avantage –, cette chose d'une telle qualité et d'une telle importance, disons-nous qu'elle doit rester obscure même à ces citoyens les meilleurs à qui nous confierons tout ? (*Rép.*, VI, 505d11-506a2)

Ce que l'on apprend dans ce passage décisif, c'est que même si la plupart des gens ignorent ce qu'est l'idée du Bien, tout un chacun devine son existence, devine qu'il est

quelque chose (ἀπομαντευομένη τι εἶναι)<sup>16</sup>. Par quoi il faut entendre que sans forcément saisir la nature du Bien, l'âme devine que le Bien est doté d'une nature objective, c'est-à-dire indépendante des façons dont il apparaît. En réfléchissant sur la façon dont toute l'âme et toute âme désirent, l'âme devine que son désir naturel pour le Bien révèle une orientation pour la réalité au-delà des apparences. L'analyse que Socrate propose du désir universel du Bien montre que chacun de nous accepte une distinction, même minimale, entre l'apparence et la réalité, entre ce qui est réellement le cas et ce qui est de l'ordre de la seule opinion<sup>17</sup>.

J'en reviens donc au problème dont je suis parti. Il me semble que l'analyse du désir du Bien qui préface l'analogie du Bien et du soleil peut nous apprendre quelque chose sur les raisons pour lesquelles Platon donne une telle super-dignité à l'idée du Bien. L'idée du Bien est spécifiquement dotée de cette puissance de distinction de l'apparence et de la réalité, parce que le Bien est la seule chose parmi toutes celles qu'on désire dont on comprend qu'elle présuppose cette distinction. Dès que l'on réfléchit à la relation que nos désirs entretiennent au Bien – et c'est à une telle réflexion que Socrate ne cesse d'enjoindre ses interlocuteurs dans les dialogues dits socratiques –, qu'il y ait une distinction de la réalité et de l'apparence devient évident pour chacun. La plupart des gens, selon Platon, refuseraient qu'existe quoi que ce soit qui outrepassse les limites de leur expérience et de leur croyance. Pourtant, toute âme, parce qu'elle désire le Bien réel pour elle-même, reconnaît, même confusément, que la réalité n'est pas intégralement réductible à l'opinion qu'elle s'en fait, à son opinion subjective.

L'argument de Socrate en *République* VI n'explique sans doute pas pourquoi Platon a fait de l'idée du Bien la forme intelligible qui confère aux autres formes leur mode d'existence et leur intelligibilité. Je ne prétends pas le moins du monde que ce passage de la *République* nous raconte toute l'histoire ni ne nous donne même son fin mot. Socrate ne cesse de répéter que son évocation est partielle, tronquée. Néanmoins, une chose me semble claire : dans ce passage qui constitue, comme on sait, le point culminant de la structure en pédiment à laquelle obéit le dialogue, Platon nous indique

16 Sur les différentes significations de ce verbe, voir l'article de Rafael Ferber, « *Ho de diōkei men hapasa psychê kai toutou heneka panta prattei* » dans Luc Brisson & Noburu Notomi (éd.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic), Selected papers from the IX<sup>th</sup> Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato Studies », 2013, p. 233-241.

17 Sur ce point, voir l'article très éclairant de Rachel Barney, « Plato on the Desire for the Good » dans Sergio Tenenbaum (éd.), *Desire, Practical Reason and the Good*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2010, p. 34-64.

que c'est dans l'enseignement de son maître et dans sa conception rationaliste et cognitiviste du désir qu'il faut chercher l'origine de cette extraordinaire décision philosophique. Si la forme du Bien a cette puissance extraordinaire de nous faire découvrir que c'est une réalité objective qui oriente notre désir, une réalité qui est indépendante des opinions et des points de vue, Platon n'a peut-être pas eu tort, après tout, de la placer si haut.

On jugera peut-être que l'argument est un peu court et qu'il en faut plus pour démontrer que de la reconnaissance de l'universalité d'un désir à celle de la réalité objective qui le satisfait, la conséquence est bonne. On voit, à tout le moins, dans ce passage de *République* VI, comment Platon connecte la thèse selon laquelle je désire toujours ce qui m'apparaît bon et celle selon laquelle je désire toujours le Bien *réel* : il les connecte en faisant dériver la seconde de la première. Que je désire toujours ce qui m'apparaît bon ne signifie pas, en effet, que la valeur de ce que je désire soit *subjective*. Au contraire, Platon soutient que quand je désire, je m'efforce toujours de détecter, dans la mesure du possible, ce qui possède une valeur réelle, objective. Tel est bien le cœur de l'intellectualisme socratique, quelle que soit la pertinence philosophique de cette étiquette : ce sont mes raisons qui gouvernent et dirigent mes désirs, et non l'inverse<sup>18</sup>.

## VI

Les pages 504d-506d du livre VI de la *République* appartiennent à une longue digression que Platon a délibérément placée au cœur du dialogue. Cette digression, qui s'étend de 471c à 541b, à savoir du milieu du livre V à la fin du livre VII dans la division classique en dix livres de la *République*, trouve son unité dans la question posée par Glaucon en 471 c-d sur la réalisabilité de la cité idéale et dans l'« argument paradoxal » (472a6 : παράδοξον λόγον) que Socrate développe pour y répondre. Cet argument est celui que Socrate nomme lui-même la troisième vague, qui défend la nécessité pour les rois d'être philosophes ou les philosophes rois et montre, par

18 Ces questions sont bien sûr l'objet d'intenses débats parmi les commentateurs. Je n'ignore pas que la conception, disons, « cognitiviste », du désir que je défends ne convaincra pas ceux qui pensent que la psychologie tripartite du livre IV rend possible l'existence de désirs irrationnels, de désirs qui sont donc indépendants du Bien. Mais ce n'est pas ici le lieu pour discuter des arguments complexes de *République* IV et du statut qu'il convient de conférer à la tripartition de l'âme. Voir sur cette question, Christopher Rowe, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la *République* », dans Monique Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, vol. 2 : *De la science, du bien et des mythes*, avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2005, p. 209-223.

conséquent, quelle est la nature des véritables philosophes. Au point central de cette digression, à son quasi centre mathématique, on trouve le passage que nous avons lu et qui porte sur la relation du désir humain à l'idée du Bien (505e-506a).

À mon sens, la situation de ce passage ne peut être accidentelle. Comme je l'ai rappelé précédemment, notre passage, tout tissé qu'il est d'allusions et de quasi références à d'autres passages des dialogues dit socratiques, est fortement imprégné par les aspects principaux de la psychologie morale de Socrate. Qu'au coeur de la digression centrale de la *République* et en guise de préface à l'analogie du Bien et du soleil, Platon ait pris soin de faire ce rappel de ce qui caractérise l'intellectualisme socratique montre que Platon ne voit sans doute aucune contradiction entre ce que nous considérons comme une position typiquement socratique sur l'action humaine (le désir universel du Bien) et ce que nous décrivons bien souvent comme typiquement platonicien (un Bien transcendant, source et principe d'intelligibilité). Les études platoniciennes travaillent, depuis des décennies, sous deux paradigmes herméneutiques très différents : le paradigme développementaliste, et le paradigme unitarien. Il ne s'agit pas pour moi ici de faire profession de foi unitarienne. Mais je crois, pour reprendre une expression de David Sedley dans un article récent<sup>19</sup>, que le premier unitarien ne fut nul autre que Platon lui-même, tant il prend soin de montrer que là où nous pourrions penser qu'il prend ses distances par rapport à Socrate, il ne fait en réalité que poursuivre et prolonger le projet philosophique de son maître. Voilà ce que signifie sans doute, pour Platon, être disciple de Socrate.

Être disciple de Socrate, cela consiste à chercher à réunifier les hommes entre eux au moyen d'une réunification de chacun avec lui-même ; à constituer un sujet moral comme un sujet de la vérité et penser tout ce qu'il fait comme émanant d'une instance absolument cohérente. [...] Chacun n'a donc qu'à être lui-même, c'est-à-dire le même que soi, *pour viser un seul Bien et le même que tous les autres*. C'est ce Bien que cherche à déterminer chacun des socratiques à sa façon, tous fidèles, chacun pour soi, à Socrate, et tous collectivement infidèles, comme le sont toujours, sans doute, les disciples. (Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*<sup>20</sup>)

19 Voir David Sedley, « Socratic intellectualism in the *Republic*'s central digression », art. cit., p. 85.

20. Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple : figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2000.

Platon, *République*, VI, 504e-506b

Trad. Dimitri El Murr

Σ : Οὐ πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ καὶ σὺ ἐρώτα. πάντως ἰπὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ αἷ ἀνοῆ ἐμοὶ πράγματα παρέχειν ἀντιλαμβανόμενος. μαὶ δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ἵγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια κὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, κὶ πρὸς τοῦτ' ὅτι αὐτὴν οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ μεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα πισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' κεκτημέθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλέον εἶναι ἴσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθῆν; ἢ πάντα ἴλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν γδὲν φρονεῖν;

Γ : Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

Σ : Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν ἄλλοις ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ ὑμνοτέροις φρόνησις.

Γ : Πῶς δ' οὐ;

: Καὶ ὅτι γε, ὦ φίλε, οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι ἴξαι ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες ἐν τοῦ ἀγαθοῦ φάνα.

: Καὶ μάλα, ἔφη, γελοῖως.

Σ : Πῶς γὰρ οὐχί, ἦν δ' ἐγώ, εἰ ὄνειδίζοντές γε ὅτι οὐκ ἴσμεν τὸ ἀγαθὸν λέγουσι πάλιν ὡς εἰδόσιν; ὁδὸν γὰρ αὐτὸ φασιν εἶναι ἀγαθοῦ, ὡς αἷ ὄνειδόντων ἡμῶν ὅτι λέγουσιν, ἐπειδὴν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ λέγῶνται ὄνομα.

S. : - Pas du tout, dis-je, mais, en ce cas, interroge-moi. Quoi qu'il en soit, c'est loin d'être la première fois que tu m'entends sur ce sujet, et maintenant soit tu l'as oublié, soit tu cherches à m'embarrasser en soulevant cette difficulté contre moi. C'est plutôt cette dernière option qui me semble la bonne, car tu m'as entendu dire souvent que l'idée du Bien est le suprême objet de la connaissance, et que c'est par elle que les choses justes et les autres deviennent utiles et avantageuses, et à présent, tu sais que c'est à peu près ce que je vais dire, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment l'idée du Bien, et que si nous ne la connaissons pas, connaissons-nous toutes les autres choses le plus parfaitement possible, à l'exception de celle-ci, tu sais que rien ne nous serait avantageux, de même que nous ne possédons rien si nous ne possédons pas le Bien. Ou penses-tu qu'il y ait avantage dans toute possession de quelque chose que ce soit, sans que cette possession soit bonne ? Ou encore, qu'il y ait avantage à connaître toutes les autres choses, sans connaître le Bien et à ne rien connaître de noble et de bon ?

G. : - Par Zeus, non, dit-il.

S. : - En outre, tu sais bien que pour la majorité des gens, le Bien semble identique au plaisir, tandis que pour des gens plus raffinés, il est identique à l'intelligence.

G. : - Comment l'ignorer ?

S. : - Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui soutiennent cette dernière thèse ne peuvent expliquer ce que c'est précisément que l'intelligence, mais qu'ils finissent par être contraints de dire que c'est l'intelligence du Bien.

G. : - C'est d'ailleurs tout à fait risible, dit-il.

S. : - Et comment ne serait-ce pas le cas, dis-je, s'ils nous reprochent de ne pas savoir ce qu'est le Bien tout en parlant ensuite comme s'ils le connaissaient ? Car ils disent que le Bien, c'est l'intelligence du Bien, comme si nous, nous comprenions ce qu'ils veulent dire lorsqu'ils prononcent le mot "bien".

G. : - Rien de plus exact, dit-il.

Γ : Αληθέστατα, ἔφη.

Σ : Τί δὲ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀρίζομενοι; μῶν μὴ τι ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεω τῶν ἐτέρων; ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς;

Γ : Σφόδρα γε.

Σ : Συμβαίνει δὴ αὐτοῖς οἶμαι ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταυτά. ἢ γάρ;

Γ : Τί μήν;

Σ : Οὐκοῦν ὅτι μὲν μεγάλα καὶ πολλὰ ἀμφισβητήσεις περὶ αὐτοῦ, φανερόν;

Γ : Πῶς γὰρ οὐ;

Σ : Τί δέ; τόδε οὐ φανερόν, ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἔλαιντο τὰ δοκοῦντα, κἂν <εἰ> μὴ εἴη, ὅμως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτῆσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει;

Γ : Καὶ μάλα, ἔφη.

Σ : Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρῆσασθαι μονίμω οἷα καὶ περὶ τᾶλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὴ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει, οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν;

Γ : Ἦκιστα γ', ἔφη.

Σ : Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα

S. : - Mais qu'en est-il de ceux qui définissent le Bien comme étant le plaisir ? Sont-ils moins remplis d'erreur que les précédents ? Ne sont-ils pas forcés de reconnaître qu'il existe des plaisirs mauvais ?

G. : - Évidemment.

S. : Aussi en viennent-ils, je pense, à reconnaître que les mêmes choses sont à la fois bonnes et mauvaise. N'est-ce pas le cas ?

G. : Si, mais qu'en déduis-tu ?

S. : N'est-il donc pas évident qu'il y a, au sujet du Bien, de nombreuses et profondes disputes ?

G. : Comment le nier ?

S. : Mais quoi ! n'est-il pas évident que pour ce qui est des choses justes et des choses nobles, le plus grand nombre se contente de ce qui lui apparaît tel, et, même si ces choses ne sont pas justes et bonnes en réalité, qu'il cherche cependant à les pratiquer, à les posséder et en avoir la réputation, tandis que, pour ce qui est des choses bonnes, il n'y a plus personne pour désirer posséder ce qui lui apparaît bon, mais que, dans ce cas précis, tout le monde recherche les choses véritablement bonnes et méprise alors l'opinion qu'on s'en fait ?

G. : C'est tout à fait vrai, dit-il.

S. : Or ce que toute âme poursuit et ce en vue de quoi elle fait tout, ce dont elle devine qu'il est quelque chose de juste, plongée dans la perplexité, sans pouvoir saisir suffisamment ce que c'est, ni faire usage d'une solide croyance comme elle le fait pour les autres choses — raison pour laquelle elle échoue aussi à tirer parti de ces autres choses dont elle pourrait tirer avantage —, cette chose de telle qualité et d'une telle importance, disons-nous qu'elle doit rester obscure même à ces citoyens les plus sages à qui nous confierons tout ?

G. : Certainement pas, dit-il.

S. : Pour ma part, en tout cas, dis-je, les choses justes et les choses nobles, quand on méconnaît en quel sens elles sont aussi des choses bonnes, ne possèdent pas un gardien

κτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα·  
 ἰντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνῶσεσθαι  
 ἀνῶς.

Γ : Καλῶς γάρ, ἔφη, μαντεύη.

: Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν  
 τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων  
 πιστήμων;

l'une grande valeur s'il ignore ce Bien qui s'y rapporte. Je  
 Levine même qu'il n'est personne qui connaîtra  
 suffisamment ces choses justes et belles avant de connaître  
 le Bien.

G. : Tu devines juste, dit-il.

S. : Par conséquent, notre constitution ne sera-t-elle pas  
 parfaitement ordonnée, si c'est un tel gardien qui veille sur  
 elle, un gardien qui possède ces connaissances ?

### Bibliographie

Annas Julia, *Introduction à la République de Platon*, préf. de Jacques Brunschwig, trad. Béatrice Han, Paris, P.U.F., coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994.

Barney Rachel, « Plato on the Desire for the Good » dans Sergio Tenenbaum (éd.), *Desire, Practical Reason and the Good*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2010, p. 34-64.

Calabi Francesca, « Il sole e la sua luce » dans Mario Vegetti (a cura di), *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 327-354.

Courtine Jean-François, « Le platonisme de Heidegger », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990, p. 129-158.

Dixsaut Monique, « L'analogie intenable, le Soleil et le Bien » dans *Platon et la question de la pensée, études platoniciennes I*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, p. 121-151.

El Murr Dimitri, « Why the Good? Appearance, Reality and the Desire for the Good in *Republic VI*, 504b-506d », *Methexis, International Journal for Ancient Philosophy*, 27/1 (2014), p. 47-60.

Ferber Rafael, « *Ho de diōkei men hapasa psychē kai toutou heneka panta prattei* » dans Luc Brisson & Noburu Notomi (éd.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic), Selected papers from the IX<sup>th</sup> Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato Studies », 2013, p. 233-241.

Ferrari Franco, « L'idea del bene, collocazione ontologica e funzione causale », in Mario Vegetti (a cura di), *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 289-325.

Gonzales Francisco J., « Heidegger's 1933 Misappropriation of Plato's *Republic* », *Προβλήματα. Quaderni di filosofia* 3 (2003), p. 39-80.

Heidegger Martin, *Gesamtausgabe, I. Abteilung, veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 9, *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

Rowe Christopher, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Rowe Christopher, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la République », dans Monique Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, vol. 2, *De la science, du bien et des mythes*, avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2005, p. 209-223.

Sedley David, « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression » in Christopher Gill, Dimitri El Murr and Georges Ouy-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.

Vegetti Mario, « *Megiston mathema*, l'idea del "buono" e le sue funzioni » dans Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 253-286.

White Nicholas P., *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, 1979.

White Nicholas P., *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Wolff Francis, *L'être, l'homme, le disciple, figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000.

Wolff Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

Zuckert Catherine, *Post-modern Platos, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 33-69.