

Samedi 3 novembre 2018

Première séance

La vie bonne : genres et formes de vie dans la philosophie antique

Texte de référence (voir en annexe du cours) :

Le mythe d'Er, in Platon, La République, X, 614b-621d

Cet après-midi, nous allons examiner et développer les propositions suivantes : 1) que la philosophie est une forme de vie, une manière de vivre ou un style de vie ; 2) que la philosophie est la forme de vie contemplative, on pourrait dire aussi théorétique, terme technique qui signifie la même chose en grec ; 3) que la vie contemplative est la vraie vie, ou bien la vie bonne, selon le titre de ce cours. On glissera indifféremment de « vraie » vie à « vie bonne ». Nous voudrions voir ce que signifient précisément ces trois propositions et comment elles se justifient, en particulier la dernière. Nous allons les considérer à partir d'un corpus qui vient essentiellement de la philosophie antique (du ve siècle av. J.-C. au ve siècle apr. J.-C.) : depuis Platon donc, à peu près le premier philosophe, jusqu'à la fin de l'Antiquité et un courant de pensée que l'on appelle le néoplatonisme et qui s'achève au vie siècle avec l'effondrement de l'empire romain. Nous allons nous concentrer sur un texte de Platon que l'on appelle « le mythe d'Er », extrait de La République (X, 614b - 621d). C'est la toute fin de ce gros livre de Platon. Au départ, l'idée était de ne parler que du mythe d'Er dans ce cours.

Pourquoi un corpus de philosophie antique ? Le thème de la philosophie comme forme de vie et cette idée de la vraie vie proviennent avant tout de la philosophie antique. La philosophie antique, c'est la naissance de la philosophie : l'apparition historique de la philosophie, un usage général du terme philosophie (avoir des idées sur le monde, etc.), et un usage plus précis, issu de la langue grecque, renvoyant à une réalité qui émerge dans la culture antique, dans le contexte de l'émergence de la démocratie, etc. La philosophie est une activité qui a une existence historique. Il se trouve qu'au moment de sa naissance, elle naît avec cette idée qu'elle est une forme de vie, qu'il existe une vraie vie et que la vraie vie c'est la philosophie – ce qui signifie que la philosophie est née comme forme de vie et comme conception de la vraie vie.

S'invente donc une forme de vie qui a la prétention d'être la vraie vie. On peut la situer : en Grèce,

non loin d'Athènes, au ive siècle av. J.-C. À partir du texte de Platon principalement, nous allons essayer de comprendre comment la philosophie, en tant qu'elle est la forme de vie contemplative, peut prétendre être la vraie vie.

On tient comme équivalentes vie bonne et vraie vie au sens où toutes deux désignent la vie la plus haute, ou la vie la plus digne, ou la vie qui vaut la peine d'être vécue. Avec ces deux termes, vraie vie et vie bonne, on désigne cette vie-là, celle qui vaut vraiment la peine d'être vécue. Il y a une dimension morale ou axiologique : on met de la valeur dans le jugement qui décrit la vraie vie ; inversement, la vie la meilleure est celle qui aspire à la vérité, celle que l'on peut qualifier de vraie. On va déplier ces trois propositions.

Commençons par des remarques historiques sur l'histoire de la philosophie afin de cerner cette idée de philosophie comme forme de vie. À cette fin, nous nous appuyerons principalement sur les travaux de deux philosophes : Michel Foucault (L'Herméneutique du sujet) et Pierre Hadot (La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson). Deux personnes qui se sont côtoyées et dont les travaux se sont faits en même temps. Pour aller plus directement à la question, la philosophie comme forme de vie, ça veut dire que la philosophie n'est pas un ensemble de doctrines, ni un ensemble d'énoncés. Il y a certes un corpus philosophique, il y a des textes et des bibliothèques de livres de philosophie, mais la philosophie comme manière de vivre, c'est l'idée que les premiers philosophes se font de leur activité. Cela veut dire aussi que la philosophie, ce n'est pas un savoir au sens un peu moderne du terme, une science ou un ensemble de connaissances que l'on pourrait posséder. C'est avant tout une attitude, une position existentielle : porter un certain regard sur la vie. Avant de se figer dans des textes, la philosophie est une attitude de questionnement, d'étonnement face aux choses, attitude bizarre qui consiste à se poser beaucoup de questions sur ce que sont les choses, ce qui est bien, ce qui est juste. Une sensibilité aux choses qui fait qu'on les aborde en les interrogeant énormément. Ainsi, avant d'être un livre, la philosophie prend la forme d'une méditation, d'un dialogue, d'une polémique. Formes déposées dans l'écrit : La République est bien un dialogue. Il n'existe aucun traité de Platon. Un philosophe comme Aristote, disciple de Platon, n'a pas écrit énormément de traités : il a donné des cours. Beaucoup de textes antiques que l'on connaît ont pris forme dans une pratique orale : dialogues, méditations, etc. Ça part de l'existence, ou de la vie quotidienne des philosophes.

Question : quelle différence entre ce que l'on appelle la philosophie telle que tu en parles et les questions qui existaient déjà auparavant sur le sens de l'existence ?

Réponse : on va rentrer dedans petit à petit, durant le cours. Une esquisse de réponse : les gens, évidemment, se posaient des questions, pas nécessairement du même type ni de la même façon... Les philosophes, si on les met dans le même sac, on pourrait dire qu'ils ont fait du questionnement leur principale activité dans la vie. Ensuite, ça prend des formes différentes selon les écoles, mais ils ont fait du questionnement l'activité la plus importante pour eux, ils se sont donné des techniques, des lieux, des rythmes. Ils ont constitué des communautés, des groupes, des collectifs : on le fait ensemble, dans un lieu. Platon avait une école qu'il a appelée l'Académie. Le stoïcisme est un nom qui renvoie au Portique, endroit où un certain groupe de gens se réunissait. Ce qui s'est déposé comme une doctrine philosophique que l'on appelle stoïcisme porte la trace d'une réalité géographique locale : un endroit à Athènes où des gens se réunissaient pour travailler et penser.

Question : le terme de « philosophie » apparaît-il chez ces philosophes ?

Réponse : si je ne dis pas de bêtise, il apparaît chez Platon. Autre réponse : selon Pierre Hadot, il aurait été créé un siècle avant Platon, qui le réinvente cependant, lui donne un autre sens.

Philosophie est un mot grec qui signifie littéralement « amour de la sagesse ». C'est une attitude avant tout existentielle. La philosophie commence dans l'existence et c'est dans l'existence qu'elle se meut, qu'elle se prolonge. Ce n'est pas qu'à un moment on serait saisi par le monde, par la réalité, et que l'on se poserait des questions ; c'est que ces questions, on va essayer de les faire travailler dans l'existence. À partir du moment où l'on regarde le monde d'une certaine façon, on ne vit plus exactement de la même façon. Et donc il y a dans la philosophie l'idée que l'existence

ordinaire, l'existence quotidienne mute, se transforme. Une idée de conversion dans la philosophie. On se transforme, on regarde les choses autrement et on se met à exister autrement. La philosophie comme forme de vie, ce n'est pas seulement un savoir ancré dans l'existence : cet amour de la sagesse vise avant tout une transformation, transformer sa vie, son attitude par rapport à soi-même, à ses désirs, à ses peurs, une transformation générale de la vie. Si l'on veut cerner l'idée d'un peu plus près, il faut se garder, quand on dit que la philosophie est une forme de vie, d'une opposition un peu abstraite entre théorie d'un côté et pratique de l'autre, ou encore entre le savoir écrit et le savoir oral. Dire que la philosophie est une forme de vie, ça ne veut pas dire opposer la pratique à la théorie, l'oralité à l'écriture : il ne faut pas enfermer l'idée de philosophie comme forme de vie dans ces oppositions.

Quelques remarques : la philosophie ne s'écrit pas seulement dans des traités, même si elle l'a aussi été, de toute évidence. La philosophie a pris une grande variété de formes : lettres, dialogues, notes de cours, méditations... formes plus ou moins libres qui ne prétendent pas d'abord partager un savoir mais partager l'expérience singulière de quelqu'un. Il s'agit moins d'une volonté de fixer le savoir que d'une volonté de montrer la pensée en mouvement : lire une correspondance, lire des lettres, ce n'est pas lire une encyclopédie. Lire des notes de cours, c'est la même chose. Les textes de Plotin (ive siècle apr. J.-C.) sont présentés comme des traités, mais si l'on y regarde de plus près, on voit que ses cours portent la trace d'un enseignement oral : ils ne déploient pas un raisonnement qui se tiendrait jusqu'au bout. Une des hypothèses que l'on fait quand on étudie ses textes, désormais, c'est que ce sont des notes de cours : et parfois, on a la question sans avoir la réponse. Afin d'atténuer l'opposition entre écrit et oral, on peut dire que les formes écrites de la philosophie antique portent la trace de l'oralité. Même si l'on garde des traces, on utilise l'écrit avec le dessein de faire circuler une parole. On pourrait dire que le moment où la philosophie s'est constituée comme savoir scolaire est assez tardif : ive - ve siècle apr. J.-C. La philosophie se met à prendre la forme d'un savoir dogmatique, produisant des énoncés qui prétendent à la vérité. Qui prétendent enfermer en eux de la vérité. À partir de ce moment-là, les écoles de philosophie ont généré une forme d'orthodoxie. Est apparu un savoir qui était le savoir officiel, la vérité officielle : si l'on produit de l'orthodoxie, on produit de l'exclusion, un partage plus ou moins violent entre ceux qui entrent dans l'orthodoxie et ceux qui en sont exclus.

Question : Aristote n'a-t-il pas écrit des traités ?

Réponse : Quelques-uns, mais on a surtout des notes de cours. Et puis ses traités sont souvent des commandes : Éthique à Nicomaque, adressé à une personne qui s'appelle Nicomaque.

Encore une fois, c'est à partir des ive-ve siècles apr. J.-C. que la philosophie se met à former une tradition conservatrice. L'existence d'écoles de philosophie, l'école comme courant de pensée, mais aussi littéralement les écoles comme lieux communautaires de discussion, d'exercice de la pensée, ne signifient pas nécessairement une fixation, un devenir rigide de la pensée. On pourrait dire que la philosophie commence par le platonisme et finit par le platonisme : entre la première école de Platon, l'Académie, et la dernière école des platoniciens, au ive siècle apr. J.-C. Dans la première école de Platon, la plupart des autres professeurs n'étaient pas d'accord avec les grandes idées de Platon, ils ne l'enseignaient pas. Ils partageaient sans doute une attitude de questionnement, mais il n'y avait pas d'orthodoxie platonicienne. Dans l'école platonicienne qui renaît au ive siècle apr. J.-C. apparaît un platonisme orthodoxe. Une philosophie qui se fige, notamment parce que l'on se met à faire du commentaire. C'est le moment où apparaît la forme littéraire du commentaire, en particulier : on prend un texte, on le lit et on essaie de savoir ce qu'il veut dire. Avant, il y avait des discussions, etc., mais on ne prenait pas des textes pour les interpréter : à ce moment-là, on s'est mis à fixer, rigidifier les énoncés. La pratique du commentaire de texte, ce que l'on appelle l'« exégèse », est apparue, s'est systématisée à la fin de l'Antiquité et elle s'est prolongée au Moyen Âge ; le christianisme, la théologie chrétienne ont récupéré énormément de cette pensée-là, jusqu'à ce que l'on connaît aujourd'hui, la philosophie dans ce qu'elle a de plus scolaire : dire la vérité sur des textes. Au Moyen Âge : dire la vérité des textes pour dire la vérité. C'est ainsi que s'opère la

fixation de la pensée. Il a fallu deux choses, deux conditions pour que la pensée connaisse ce tournant-là : la première est liée à la pratique du commentaire, elle-même liée à un élément encore plus matériel, que l'on appelle un codex. Le codex, c'est l'ancêtre du livre, un manuscrit relié. À partir du ier siècle après J.-C., on a largement diffusé les codex et, en fait, cette espèce de changement d'objet dans les conditions matérielles, il se trouve qu'il a permis que l'on s'intéresse beaucoup plus aux formes écrites : on revient en arrière, on compare, etc. C'est donc un facteur de transformation de la pensée.

Autre facteur : la montée de l'intolérance et de la violence dans l'Empire romain, Empire romain qui naît au ier siècle av. J.-C.. Au départ, il s'agit d'un espace multiculturel ouvert, la pax romana, qui suppose que les peuples conquis vivent relativement librement : on leur laisse leurs croyances, leurs modes de vie, etc. Mais la culture romaine renonce peu à peu à cette idée sur la question de la religion avec, par exemple, la persécution des premiers chrétiens. On a essayé de les plier à certaines orthodoxies. Ensuite l'Empire devient chrétien, au ive siècle. Ce passage d'une société pluraliste à une société de plus en plus religieuse, de plus en plus contrôlée, a favorisé l'apparition de sectes très fermées, très rigides, qui ont essayé de défendre une certaine orthodoxie. La dernière école platonicienne au ive siècle après J.-C. est née comme une réponse au christianisme de l'Empire, elle s'est constitué un dogme, elle s'est inventé une tradition ; c'est un moment culturel très fort où le paganisme se constitue comme tradition, dogme, religion, en réponse au climat général d'intolérance. Au début, les persécutés, c'étaient les chrétiens. À un moment, ils ont pris le pouvoir, politiquement : ils ont converti l'empereur. L'empereur est devenu chrétien et, d'un coup, ils sont devenus les maîtres du monde. À partir de là, ce sont les païens qui ont été persécutés et en particulier les philosophes. Étant persécutés par l'Empire, à partir des ive-ve siècles apr. J.-C., ils ont essayé de survivre en s'inventant des traditions orthodoxes, avec des effets historiques.

La troisième remarque, c'est que la différence entre l'expression écrite et l'expression orale ne permet pas de dire que la vie et la pratique seraient du côté de la parole et que l'écriture serait la fixation rigide, dogmatique de la pensée. La polarité écrit / oral a pris ce sens-là à un moment : on a des livres, on enferme la pensée dans des textes, etc. Mais cela ne signifie pas que l'opposition écrit / oral porte nécessairement cette opposition-là. Il ne faut pas réduire cette différence écrit / oral à une autre distinction qui serait celle de la pensée vivante contre le savoir rigide parce que l'on risquerait ce faisant de manquer la spécificité de l'une et de l'autre. Deuxième point : ne pas enfermer l'idée de philosophie comme forme de vie dans l'opposition entre écrit et oral ni dans l'opposition entre théorie et pratique. Une remarque : cette opposition entre théorie et pratique ne s'applique pas à la philosophie antique : celle-ci considère que peuvent exister des choses vraies en théorie, mais pas aussi simples en pratique. L'opposition théorie / pratique, on la voit travailler assez tardivement aux xviiiè-xixè siècles : Kant, Théorie et pratique, petit essai sur la formule « c'est vrai en théorie, et non en pratique », qui est une critique de cette opposition. Ensuite, il y a Karl Marx, avec l'idée qu'il faut faire redescendre les grandes idées dans la praxis, que l'on traduit par « pratique » (Thèses sur Feuerbach). Deux termes grecs : theoria, praxis.

Théorie, pratique – une opposition moderne : la théorie désincarnée, abstraite, coupée du sensible, etc. Cette distinction moderne ne recoupe pas ce que la philosophie antique a appelé theoria d'un côté, praxis de l'autre. Theoria, en grec, on suppose que c'est lié au regard et à la vision. Le champ de la vision, ce que l'on peut voir, contempler : aller voir un spectacle, aller au théâtre. Praxis, c'est ce qui veut dire « faire », « agir ». La theoria, telle que la définit Aristote qui thématise le premier la différence entre theoria et praxis : la theoria est une activité qui ne vise le savoir que pour lui-même. Beaucoup d'activités supposent du savoir : pour construire une maison, on a besoin d'architecture, de charpente, etc. Du savoir, donc, mais pour faire une maison. La theoria n'a d'autre fin qu'elle-même : l'un des exemples de theoria est « regarder les étoiles ». Ce n'est pas la façon dont le marin regarde les étoiles en sorte de s'aiguiller. L'astronome regarde les étoiles afin de comprendre le mouvement des étoiles. Activité proprement contemplative, proprement théorique au sens ancien : il y a quelque chose à voir là-dedans. On va au spectacle parce que ça suffit. On regarde les étoiles parce que comprendre leur mouvement, leur agencement, ça nous dit quelque chose sur le monde. C'est un exemple d'activité contemplative qui n'a rien à voir avec le savoir comme texte, science,

etc. De l'autre côté, la praxis : l'action, agir. La praxis se définit avant tout comme une activité intransitive. Elle n'est pas tendue vers autre chose : elle ne cherche pas à produire une autre réalité, elle ne vise pas autre chose qu'elle-même.

Pour mieux le comprendre, il y a un troisième terme : la poiësis, la production, un verbe qui veut dire « faire » au sens de « fabriquer ». La poiësis produit un objet extérieur à elle-même. Une praxis est une activité qui ne cherche pas à produire quelque chose d'extérieur à elle-même. L'exemple classique de la praxis, c'est le jeu : quand on joue on joue, ça se passe dans le jeu, c'est tout. L'autre exemple, chez Aristote : l'activité politique qui est une pure praxis, la façon dont on est ensemble les uns avec les autres, la façon dont on s'organise pour être les uns avec les autres. Ce qui apparaît immédiatement, c'est que la theoria est une praxis, une activité qui ne vise rien d'autre qu'elle-même : la théorie est une pratique. Ça paraît paradoxal seulement si l'on a en tête l'opposition moderne. Dans un texte d'Aristote, la Politique, on trouve ce qui suit :

Mais ce qui est pratique ne se fait pas nécessairement en vue des autres personnes [il a en tête la politique] comme le pensent certains, pas plus que ne seraient pratiques que les pensées qui proviennent de l'action elle-même et qui visent l'action elle-même, mais bien plutôt les pensées qui ont leur fin en elles-mêmes [qui sont autotéliques] et les théories, les contemplations et les pensées qui se visent elles-mêmes.

Ce qui est pratique, ce n'est pas juste la politique : les pensées les plus pratiques, ce ne sont même pas les pensées politiques, mais les pensées qui ont leur fin en elles-mêmes. La contemplation est peut-être encore plus qu'une pensée pratique. Dans la théorie, la pensée se prend elle-même comme objet : la theoria est peut-être chez Aristote ce qu'il y a de plus pratique, c'est la praxis absolue, plus que la politique. Il faut envisager la philosophie comme une activité pratique : l'activité contemplative qui se suffit à elle-même. C'est ce que l'on cherche à dire quand on dit que la philosophie est un mode de vie : une vie dans la pensée, une vie dans laquelle ce qu'il faut cultiver, c'est la theoria, la contemplation des choses. Mais alors comment, dans cette activité singulière que l'on appelle theoria, passe-t-on à l'existence ?

Question : pourquoi la contemplation serait-elle la praxis la plus haute ?

Réponse : c'est l'activité qui, en quelque sorte, concerne la vie dans sa totalité. La contemplation, la philosophie, c'est ce qu'il y a de plus pratique, car ce que l'on engage dedans c'est la vie elle-même. Ce n'est pas une activité parmi d'autres, c'est cette activité qui engage cette transformation, ce que l'on est, comment on vit, etc. Ce n'est pas exactement la réponse d'Aristote, mais c'est peut-être la pratique par excellence au sens où la philosophie naît dans l'existence et la prolonge. C'est immanent à la vie, on reste dans la vie.

Pour revenir à ce qui nous intéresse, voici trois indications qui permettent d'étoffer cette idée de l'activité contemplative comme forme de vie concernant vraiment l'existence elle-même. On pioche cette idée dans les travaux de Pierre Hadot et de Foucault – on ne va pas rentrer dans les détails. Ce sont des textes qui ne sont pas compliqués à lire, surtout Hadot. Trois idées, donc : 1° la philosophie est animée par un souci de soi ; 2° la philosophie passe par ce que l'on pourrait appeler des exercices spirituels ; 3° la philosophie cherche à constituer une vraie vie.

La philosophie procède du souci de soi, elle renvoie à une attitude éthique existentielle, à un rapport à soi : ce n'est pas penser théoriquement ou philosophiquement ce que l'on est. Theoria, praxis, ne sont pas des termes qui s'opposent. La pratique de la philosophie ne vise pas le moi ou soi-même comme quelque chose qu'il faudrait connaître conceptuellement ou théoriquement. Elle vise le moi comme quelque chose dont il faut se préoccuper. C'est la chose dont il faut se préoccuper : qui est-on soi-même ? Que fait-on, comment agit-on ? Non pas connaître abstraitement, mais s'en soucier : question d'attention ou de conscience de soi-même. Où suis-je ? Que suis-je par rapport à un animal ou une étoile ? Pendant des siècles, on s'est demandé ce que sont les astres et ce que nous sommes,

nous, par rapport à ça. Si l'on va plus loin, c'est aussi une pratique de soi, mais aussi une technique de soi : se prendre soi-même comme objet d'une technique ? Cela ouvre sur deux sens. Tout d'abord on peut le comprendre comme « maîtrise de soi », ainsi que le dira Pierre Hadot : savoir ordonner ses pensées ; savoir ordonner ses désirs : on veut des choses différentes, on veut des choses contradictoires, parfois on veut mais on ne veut pas. Réguler son rapport aux autres, son rapport au monde : attitude juste par rapport à la communauté des hommes, etc. « Maîtrise », au sens où l'on est capable de se rapporter à soi-même. Des choses qui paraissent un peu banales mais qui, en fait, se fabriquent. Ensuite, on peut aussi le comprendre, de façon un peu plus forte, comme une « subjectivation », devenir un sujet, ainsi que le dit Foucault : devenir soi-même. Foucault lisant la philosophie antique, ça veut dire lier un sujet et une vérité. Devenir le sujet d'une vérité : produire un « réglé » de soi à soi sur ce que l'on pense, ce que l'on désire mais de sorte que ce que l'on devient soi-même, on le devienne par une vérité, pour une vérité. Se maîtriser soi-même, en sorte d'aller mieux, d'être moins angoissé, un peu serein face à la vie, bien sûr, mais ce qui anime cela plus profondément c'est de s'ordonner soi-même, de se constituer soi-même parce que l'on porte une vérité que l'on pourrait comprendre comme une lumière qui éclaire un peu le terrain. On porte une vérité, on devient un sujet quand précisément on réussit à se rapporter à soi-même afin d'être le porteur d'une vérité.

Tout ce souci de soi passe par des exercices, des exercices spirituels. Des choses que l'on fait. La philosophie s'est pensée comme une ascèse durant toute l'Antiquité : ce n'est pas d'abord la privation, le rigorisme, etc. Ascèse vient du mot grec askesis, que l'on peut traduire par « exercice » : mettre quelque chose en œuvre. On met en œuvre les choses, pratiquement, théoriquement. Le terme en est venu à dire la privation. Mais il a d'abord signifié la mise en œuvre de la vérité, de ce que l'on pense, etc. L'ascèse est une pratique de la vérité ; le processus par lequel le sujet s'équipe ou se prépare dans son rapport au monde ; le processus par lequel on s'incorpore une vérité ou des vérités pour affronter le monde, pour affronter les événements. Les stoïciens font dépendre leur rapport au monde d'une distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Tout ordonner à partir d'une distinction simple, cardinale : est-ce que ça a du sens de désirer des choses qui ne dépendent pas de nous ? De craindre quelque chose qui ne dépend pas non plus de nous ? Est-ce que ça a du sens de craindre qu'en parlant d'une certaine façon je blesse des gens ? Peut-être, car je peux le changer. À partir de là, la question est : comment fais-je dans la vie pour agir et ressentir à la lumière de cette distinction. Les exercices, c'est tout ce qui permet de s'incorporer cela, de l'avoir chevillé au corps, d'être équipé, de façon que les événements, lorsqu'ils arrivent, on sait y réagir : des maximes que l'on se répète, des exercices d'imagination, d'anticipation. Imaginer l'état affectif dans lequel nous met un événement : s'il dépend, s'il ne dépend pas de nous. Il y avait beaucoup d'exercices : les exercices spirituels, ce sont des pratiques mentales, des pratiques de discours, qui font qu'une certaine idée fait partie de ce que l'on est, de ce que l'on devient. De la formation de soi par rapport à comment l'on agit, comment l'on pense, etc. Des exercices spirituels, par lesquels on opère concrètement une transformation de soi : exercices de mémoire, d'anticipation, de mise en perspective des choses, etc.

Enfin, le souci de soi, l'effort de se subjectiver, de devenir quelqu'un, de former une façon de vivre particulière par une mise en œuvre de la vérité, cela vise à vivre une vraie vie. La philosophie fait de la vérité une question qui n'est peut-être pas tant objective que subjective. Ce n'est pas dire que la philosophie antique pose qu'il n'y a pas une vérité, mais seulement des points de vue, etc. Non, c'est dire que le problème de la vérité est quelque chose qui se vit, qui appartient à la façon dont on vit. C'est pourquoi l'on peut parler de « vraie vie » : ce n'est pas la vie bien dite. C'est une vie dans laquelle la pensée et l'existence sont accordées l'une à l'autre. Non pas au sens où l'on applique ce que l'on est capable de penser en théorie, mais au sens où l'on transforme son existence. Si l'on pense qu'il y a des choses qui ne dépendent pas de nous et que de ces choses, il ne faut pas se soucier mais, à l'inverse, se prendre la tête avec ce qui dépend de nous, il s'agit de ressentir, de rendre effective cette distinction dans notre vie. Et cette transformation de l'existence, c'est ce que l'on pourrait appeler parvenir à la sagesse, à une sérénité face aux choses. On se rapporte aux choses avec la distance qu'il faut, sans que ce soit ressenti comme violent, destructeur, sans que les

choses nous dérèglent complètement. On est capable de vivre, d'avancer, de se frayer un chemin dans l'existence, dans le monde. Parvenir à la sagesse, de ce point de vue. On rejoint ici la philosophie comme amour de la sagesse. On pourrait aussi l'entendre comme le fait que l'existence s'accorde non pas à ce que l'on pense mais à agir la vérité, à la mettre en œuvre : la vie elle-même devient un théâtre de la vérité, elle témoigne de la vérité. S'il y a de la vérité, alors il y a une vie possible (aléthurgie).

À partir de ces trois indications : la philosophie procède d'un souci de soi, passe par des exercices spirituels, et par là essaie de réaliser la vraie vie, on peut donc dire qu'elle est une façon de nouer un rapport au monde qui donne une certaine forme à la vie. Essayons alors de nous demander : certes, la philosophie est incarnée, ce que l'on est par rapport au monde, aux autres, et c'est ainsi que la vérité existe. En quoi ce rapport particulier de la philosophie à la vie diffère-t-il d'un autre ? Il y aurait des philosophes, qui auraient une certaine vie ? Les charpentiers en auraient-ils une autre, et les marins, les politiciens ? Comment se situer ? Le mode de vie philosophique est-il juste une forme de vie parmi d'autres ? On penche pour le non, parce que le philosophe prétend que sa vie, c'est la vraie vie : mais qu'est-ce qui lui permet de dire que la vie théorique, c'est la vraie vie ? Cette question-là, nous allons essayer de l'aborder à partir du texte de Platon.

Après avoir fait ces remarques historiques, nous allons essayer de comprendre sur quoi repose le plaidoyer en faveur de la forme de vie philosophique que l'on trouve à la fin de La République, qui est un grand dialogue de Platon sur la justice. Socrate était le maître de Platon ; on dit souvent que c'est le premier philosophe, mais il n'a rien écrit : on le connaît par deux de ses disciples, Platon et Xénophon. Platon, dans ces textes, met en scène Socrate. Au début de La République, Socrate discute avec ses amis et demande ce qu'est la justice. À la fin de La République, Platon raconte une histoire, un mythe par lequel il justifie la supériorité d'une vie menée selon la justice. Si l'on voulait résumer autrement l'enjeu du dialogue, on pourrait dire qu'il tente de répondre à la question : « Est-ce mieux d'être juste ou injuste ? » La République se boucle par un retour final à cette épineuse question.

Le texte, si on l'envisage un peu superficiellement, se présente comme un mythe eschatologique, un livre qui parle de ce qui se passe à la fin, à la fin de la vie. Un mythe qui raconte le jugement des âmes après la mort : l'âme quitte le corps et, ensuite, elle est jugée. Ce mythe nous montre que le sort de l'âme dépend de la vie qu'elle a menée sur terre quand elle était liée au corps et des actions bonnes ou mauvaises qu'elle a réalisées. On pourrait donc fonder un système de justice terrestre sur un mythe de justice cosmique, une éternité des récompenses et des peines après la mort ou, plutôt, un grand cycle de récompenses et de peines, qui rend bénéfique l'accomplissement de la justice pendant la vie. En dernier recours, c'est ce qui prépare la réponse à la question : il est mieux d'être juste en cette vie, si l'on considère ce qui vient après la mort. En fait, ce n'est pas tout à fait ça, si l'on y regarde de plus près.

Le texte est composé de trois parties : la première parle des récompenses et des châtements. Le mythe évoque le fait que les âmes sont punies ou récompensées selon leur vie passée : c'est la première partie. Puis vient la deuxième partie, qui est celle de la grande machine cosmique. Elle décrit ainsi la machine cosmique du destin : une colonne de lumière qui est comme l'axe de l'univers. Cette colonne est un fuseau qui sert à filer. Il faut s'imaginer qu'au centre de l'univers il y a un filet de lumière. Ce fuseau a un peson qui est comme une boîte à l'intérieur de laquelle il y a d'autres boîtes. Le fuseau est un crochet. L'ensemble des rapports entre les sphères est pensé dans le peson. Puissante opération métaphorique : une machine qui file les vies de l'ensemble du cosmos. Platon reprend l'imaginaire des Moires (les Parques chez les Romains) et en fait une machine à fabriquer le cosmos. La troisième partie, c'est le moment du choix des vies : l'une des Moires, par l'intermédiaire d'un héraut, propose aux âmes de consulter différents modèles de vie. Les différentes âmes tirent au sort leur ordre de passage et ensuite, en fonction de cet ordre de passage, elles peuvent choisir parmi les modèles qui sont encore disponibles. Et les vies choisissent les

formes qu'elles prendront dans leur prochain cycle, leur prochaine réincarnation. Voici donc une réflexion sur les formes de vie qui est une variation sur le thème de la métempsycose. C'est cela que présente le récit : non pas seulement le grand jugement des âmes après la mort, mais une loterie cosmique et la machine qui tisse les destins. On assiste à un grand jeu dans lequel les âmes sont mises face à leur responsabilité : tu choisis ta vie, il y a un tirage au sort de l'ordre de passage. Après avoir fait l'épreuve de leur vie précédente, les âmes arrivent toutes au même endroit. Certaines n'arrivent qu'au bout de mille ans. À la fin, elles se retrouvent à la fête civique, voient la grande machine du destin et, après avoir vu comment elle fonctionnait et après avoir vécu les conséquences de leur vie précédente : c'est reparti pour une vie. Si vous voulez revenir en première classe, choisissez une vie dans laquelle vous allez bien vivre.

Question : on choisit une vie ou un potentiel de vie réalisable ?

Réponse : c'est tout l'enjeu, on va y revenir. Le mythe d'Er est un mythe sur le choix éthique, sur le fait de choisir sa vie. Comment décide-t-on de la vie que l'on veut mener ? Quel rapport entre le vivant et la vie qu'il mène ? Comment se lie-t-on à sa propre vie ? Cela donne une réflexion sur ce que c'est qu'une forme de vie : les modèles de vie dont parle Platon, ce sont des formes de vie. On va essayer de dégager trois idées. 1° Préciser ce que sont que les différentes formes de vie ; 2° comprendre comment on choisit une vie ; 3° quel rôle joue la philosophie là-dedans ? Où situer la philosophie dans le choix d'une forme de vie ?

1° Les âmes doivent choisir parmi des modèles. Le terme grec, c'est *paradeigma* (paradigmes des vies). « Paradigme », ce mot pose un problème d'interprétation : comment va-t-on comprendre ce qu'est un paradigme de vie ? Sachant que « paradigme », ça signifie « modèle » : à la fois « exemple » et « modèle ». Paradigme : l'exemple que l'on donne tout le temps. Mais « paradigme », ça peut aussi vouloir dire un modèle, quelque chose qu'on imite. Le terme *paradeigma* est souvent utilisé, chez Platon, comme un terme technique qui signifie une chose qu'il appelle l'« Idée » ou la « Forme » (*idea, eidos*). L'idée ou la forme d'une chose : c'est ce qui rend quelque chose compréhensible, ce qui la rend intelligible. Ce qui dans une chose est compréhensible, c'est la forme. On ne perçoit que des couleurs, mais on ne perçoit pas que de la couleur : dans les choses, il y a des formes, qui nous donnent une compréhension de ce que c'est. C'est ce qui fait que c'est intelligible, quand on comprend la forme, on comprend ce que c'est. Ce qui fait que dans le monde, il y a des choses qui sont ce qu'elles sont, c'est qu'il y a de la grandeur, de la beauté, etc. : c'est qu'il y a des formes. Les formes permettent de comprendre la réalité. Faut-il interpréter ici *paradeigma* dans ce sens-là ? Cela veut-il dire que les âmes voient les formes des vies ? Le principe d'une existence et ce qui la rend compréhensible ? Les âmes choisiraient leur vie ensuite en fonction de la forme. Des *paradigmes*, ce pourraient être des modèles de vie : des gens que l'on admire, etc. L'âme voit des formes qui donnent à la vie ses contours : qu'est-ce qui permet de reconnaître une vie ; qu'est-ce qui la produit, qu'est-ce qui la fait ? Qu'est-ce que sont ces *paradigmes des vies* ? Les différentes formes de vie se distinguent selon de nombreux critères : des modèles de vie humaine, des modèles de vie animale, des critères sociologiques (vies obscures, renommées, etc.) ; des critères sexuels (vies d'hommes, vies de femmes) ; critères économiques (vies de riches, de pauvres) ; critères esthétiques (vies de personnes belles ou de personnes laides). Contrairement à d'autres typologies, toutes ces différences sont mises sur le même plan. Par comparaison, chez Aristote, on a des typologies, la première dans le *De Anima* où, pour les formes de vie, il donne une typologie biologique : vie végétative, sensitive, rationnelle ; la seconde dans l'*Éthique à Nicomaque* avec la triade production, action, contemplation, qui est une typologie anthropologique. C'est une typologie pratique : on peut ranger un rhéteur, un politicien, un artisan, etc. à partir de cette typologie. Les modèles de vie ne sont pas des modèles au sens biologique ou sociologique. Par contre, chez Platon tout est mélangé. La typologie proposée est vaste, elle mêle tous les critères les uns aux autres : il y a presque une grande combinatoire qui, à partir d'un ensemble de critères, produit un modèle complexe, lequel permet d'assembler et de faire jouer entre eux les critères. Au lieu d'avoir une typologie des formes de vie, on aurait une grande combinatoire.

Le récit nous dit même : il y a plus de paradigmes de vie que d'âmes. Les paradigmes ne peuvent pas représenter les grandes catégories ou les grandes classes générales. Un modèle de vie n'est pas une grande classe de vie. Ainsi, tous les vivants du cosmos passent par la loterie des formes de vie et on nous dit : là-dedans, il y a plus de modèles que d'âmes ? Non, ça ne peut pas être ça : ces modèles de vie ne sont pas des catégories anthropologiques, etc. Il y a une seule chose qui n'appartient pas au modèle, c'est l'arrangement de l'âme, ou l'ordre de l'âme. C'est-à-dire que si les âmes ont accès en quelque sorte à une forme intégrale de vie, il y a une chose qui n'est pas présente dans le modèle, c'est l'âme elle-même. La seule chose absente, c'est l'âme, comme s'il manquait simplement dans une forme de vie cette ultime pointe de singularité qui est l'âme elle-même, elle qui met la vie en vie. Enjeu un peu double : on a l'impression qu'il s'agit de choisir une vie parmi une grande classification de formes de vie mais on se rend compte que cette classification n'éclaire pas vraiment les différences entre des modes de vie : elle combine tellement de critères, produit un nombre de modèles tellement grand que les modèles ne sont pas tant des types abstraits que des exemples concrets. Ce qui est donné à voir, ce sont les vies elles-mêmes. Toutes les vies possibles. Peut-être y a-t-il toutes les vies possibles à partir des critères, excepté peut-être cette ultime pointe qu'est l'âme elle-même et peut-être, donc, peut-on voir le modèle de toutes les vies possibles. Les âmes voient la forme, pour ainsi dire, de leur propre vie avant qu'elle soit leur vie. On est une âme à la grande fête civique, à la loterie, on tire au sort l'ordre de passage et puis on choisit la vie que l'on veut vivre : pas notre sexe, pas notre catégorie sociologique ou que sais-je encore, on choisit notre vie, celle qui deviendra la nôtre. Tout ce qui manque à cette vie pour qu'elle soit vécue, c'est qu'elle soit vécue. L'enjeu n'est pas de choisir ce qui est mieux parmi les grandes catégories, mais de se rendre sa vie intelligible afin de se l'approprier et de la faire sienne. C'est la vie singulière elle-même telle qu'elle apparaît à la lumière de sa propre intelligibilité, à la lumière de son propre sens. Quand on voit un modèle de vie, on voit une vie singulière avec le sens qu'elle a, telle qu'on peut la comprendre : on en voit la forme. La vision de la forme de vie, c'est ce qui va permettre à l'âme de passer de la forme à la vie. Je vois les vies, je choisis, et j'en vis une : je passe de la forme à la vie. Qu'est-ce que les formes de vie ? Les vies singulières telles que l'on peut les comprendre, les penser, telles qu'elles apparaissent.

2° Comment choisit-on ? Tout l'enjeu, pour l'être humain, est de choisir sa vie. Une décision qui engage toute la vie, qui engage une appropriation : une aoresis, une prise de vie, une chasse. Dans le processus, on passe de la forme à l'existence charnelle, sensible, ça prend vie : et là c'est curieux. Cette prise est décrite comme un choix libre et responsable. Il y a la grande machine du destin, mais le dieu n'est pas responsable du destin que vous avez choisi, parce que vous l'avez choisi. Quelle place de la responsabilité dans cette grande machine ? On est au cœur de la machine cosmique et au milieu de cette machine il y aurait un espace où choisir librement ? Au cœur de la nécessité, on a un espace de liberté, le dieu n'est pas responsable, le destin n'est pas une conséquence du jugement divin. Le destin n'est pas ce à quoi une âme est condamnée. La machine cosmique du destin est découplée, en quelque sorte, de la machine juridique qui attribue des peines ou des récompenses. Il y a des peines, des récompenses ou un jugement divin : la structure juridique n'est pas celle du destin, elle se met en place seulement à partir du moment où le choix a été fait. Ce qui intervient auparavant, c'est la machine cosmique, machine de destin, qui se met en route quand le choix a été fait. L'âme choisit sa vie et le destin lie l'âme à sa vie. La nécessité n'est pas ce qui attribue le destin, la nécessité est ce qui lie l'âme à la vie qu'elle choisit : l'âme est liée à sa vie par nécessité. La machine de destin est une machine de liaison, de ligature, ce qui attache ensemble une forme et une vie : l'une des Moires distribue les sorts, l'autre scelle le destin, la troisième le rend irréversible. La nécessité intervient quand on passe du choix libre à la réalisation nécessaire. Le choix de la forme de vie est libre mais le lien d'une vie à sa forme est nécessaire. La liberté n'existe que dans le choix, dans la vision des formes, dans la vision des modèles : le seul moment de liberté est celui durant lequel on peut contempler.

Cependant il y a un tirage au sort : on choisit librement mais selon un ordre imposé. À la fin, en dernier, Ulysse choisit une vie ; il choisit parmi les dernières encore disponibles, mais il dit qu'il

l'aurait choisie de toute façon. Le choix est surdéterminé par la vie d'avant : ainsi Orphée choisit-il de devenir un cygne... Choix réactifs : Ajax veut devenir un animal, etc. Un espace de choix réduit : il faut situer la liberté entre le hasard du tirage au sort, la nécessité du destin et le déterminisme de la condition antérieure. La liberté n'existe que dans l'acte du choix, dans l'instance du choix, sinon tout est borné, tout est déterminé. Une liberté insatiable : choix saturé d'un ensemble de déterminations, même s'il y a bien un choix. L'âme ne choisit la vie à laquelle elle est rivée que par des conditions qui sont déterminées par le hasard, en fonction des vies précédentes, qu'elle avait déjà choisies dans les mêmes conditions. Si l'on régresse de vies antérieures en vies antérieures, l'âme semble toujours déterminée et pourtant elle est responsable, elle porte seule sa propre vie ou ses propres dispositions.

3° La marge de liberté dépend donc de la capacité de l'âme à discriminer parmi les vies : la liberté de l'âme se trouve dans la philosophie. Ceux qui ont fait de la philosophie, ceux-là sont capables de choisir. La vie philosophique n'est pas une forme de vie possible. Il n'y a pas vraiment de vie philosophique parmi les choix de vie : seuls ceux qui ont pratiqué la philosophie sont capables de faire un choix éclairé et juste. Première raison : la vertu n'a pas de maître. La vertu est ce qui échappe aux déterminations du destin. Les âmes, par le destin, ne sont pas déterminées à être plus ou moins vertueuses : elles sont déterminées à tout un tas de choses, mais pas déterminées par leur être, par une détermination du destin. La vertu, c'est le point par lequel l'âme a une marge par rapport au destin. La vertu, c'est ici la connaissance qu'une âme peut avoir d'elle-même, de son propre équilibre, de ses désirs, de ses forces, de ses faiblesses. C'est cette connaissance-là qui permet de trouver l'équilibre général de l'âme, lequel lui permet d'avoir un rapport harmonieux au monde. L'âme qui choisit une vie de tyran avait vécu une vie très vertueuse avant, mais par habitude : une vie honnête, sans problème, mais de façon hasardeuse, extérieure. Le problème de la vertu, c'est d'abord une connaissance de soi-même : c'est une qualité philosophique, à savoir trouver le tempérament égal de son âme, le bon rapport, celui qui fait que l'on ne dérape pas. En quoi la vertu comprise ainsi se soustrait au destin : elle permet d'apprécier quels mélanges sont mauvais ou pas. Elle permet, dans l'âme, de faire le choix intelligent : le texte abonde de choix réactifs, des choix d'être le contraire ou de ne plus être ce que l'on a été. Le choix par vertu n'est pas dicté par une surdétermination affective. Le choix d'une vie bonne est un choix qui est une élection en connaissance de cause, qui connaît la valeur, la forme de la vie, il est capable de voir ce qu'elle donne et donc il choisit sa vie. Encore une fois, la philosophie n'est pas un ensemble de connaissances qui ferait que l'on saurait que ça, c'est une bonne vie et ça une mauvaise. Ce n'est pas un savoir qui, par-delà toutes les vies, permettrait de savoir ce qu'est une bonne vie : pour le savoir, il faut avoir fait preuve d'une hygiène philosophique. La capacité de choix dépend tout de même d'une disposition précédente : ceux qui ont pratiqué la philosophie au cours de leur vie précédente n'échappent pas au destin, mais ils ont un destin favorable.

Mais il y a une différence : le choix de l'âme est encore conditionné par une vie antérieure, mais le rapport entre choix de l'âme et vie antérieure est un peu différent : il n'y a pas de surdétermination. Il n'y a pas d'inclination vers une forme de vie héritée : maintenant que j'ai été philosophe, je peux choisir, faire un choix intelligent. Pas de choix réactif non plus, car on ne cherche pas à réagir à un trait antérieur mais plutôt à conserver : j'ai vécu comme philosophe et je cherche la vie bonne. Ce que l'homme donne à voir dans son choix, c'est son tempérament égal. Par l'exercice de la philosophie, l'âme est au plus près d'elle-même et conserve par-delà toutes ses vies la justesse de la vision. C'est ce qui fait que la philosophie permet la bonne vie, la vraie vie : c'est parce que la philosophie est ce qui permet à l'âme de se tenir au plus près d'elle-même.

En conclusion, nous nous demanderons ce que nous pouvons tirer de ces trois questions : ce mythe ne parle de rien d'autre que du problème éthique, il ne répond pas par un cas particulier, il n'indique même pas ce que serait la vie philosophique, mais il essaie de montrer en quoi la philosophie serait indispensable. Comment se lie-t-on à sa propre vie en tenant compte de la part de hasard, de destin, de déterminisme qui orientent le choix éthique ? On hérite, si ce n'est d'une vie précédente, du

moins d'un bagage culturel, etc. Dans pareille vie, comment se rapporter à sa propre vie ? Ça, c'est le mythe de la philosophie : il faut cultiver son âme, penser, contempler afin de pouvoir, dans cette espèce de grand bordel qu'est la vie, tracer une ligne qui vaut pour elle-même. La vie bonne, c'est celle qui ne cesse de se demander ce que c'est qu'une vie, qui met cela sans cesse en jeu, dans sa vie elle-même : est-ce que ça vaut, est-ce que c'est vrai, dans chaque décision, est-ce que ça vaut la peine d'être vécu ?

Ce que serait une bonne vie, ce serait à peu près une « vie non examinée » : terme qui n'apparaît qu'une fois chez Platon, dans l'Apologie de Socrate. Si par la vie on entend le fait que l'on est dans la vie, si par forme on entend la lumière que jette sur cette vie le potentiel paradigmatique, le potentiel exemplaire de toute vie, alors le problème de la philosophie, d'une vie examinée, c'est d'élever le pur fait que l'on est en vie à la hauteur de sa propre forme. À la hauteur de ce qui peut rendre une vie exemplaire. On peut vouloir la vivre. La vie examinée, ici, on l'a dans un mythe, on en tire une leçon philosophique, mais tout ce mythe est suspendu à une chose qui est, précisément, l'existence des âmes, quelque chose qui échappe à la vie, qui échappe au destin – c'est l'âme. Il y a dans la philosophie, en même temps, tout ce qui est de l'ordre d'un travail sur la forme de vie, et cette hypothèse métaphysique qui parie sur l'existence de quelque chose en tant que tel qui est qu'il y a une âme : petit décollement qui fait que l'on n'est pas rivé à sa vie. Une âme peut réfléchir et se transformer à sa vie. Dans le fait que la philosophie se donne comme tâche d'être une forme de vie, n'y a-t-il pas un pari métaphysique sur l'existence de quelque chose comme l'âme ? Un espace qui ne se réduit pas à la vie. Un espace de pensée pure dont le signe, c'est l'existence de l'âme en tant que telle, une vie des âmes, une vie de l'esprit.

Platon, La République, X, 614b-621d

— En ce qui concerne en effet, repris-je, ce que le juste, pendant sa vie, de la part des dieux et aussi des hommes, obtient en matière de prix et aussi de salaires et de dons, à côté de ces biens mêmes que la justice elle-même lui procurait, ainsi se pourrait-il qu'il en soit.

— Et ils sont, dit-il, fort beaux et solides.

— Eh bien ceux-ci, repris-je, ne sont rien, ni par la quantité ni par la grandeur par rapport à ceux qui attendent chacun des deux [le juste et l'injuste] une fois morts ; et il faut entendre cela, pour que chacun des deux d'entre eux ait reçu parfaitement en retour ce que l'on doit entendre sous la conduite du logos.

— Tu devrais bien le dire, dit-il, car il n'y a pas grand-chose de plus agréable à entendre.

— Mais ce n'est certes pas, repris-je, un conte à Alkinoos que je vais te faire, mais bien celui d'un vaillant homme, Er, fils de Arménios, de la race des Pamphyliens ; après que jadis il eut été tué au combat, parmi les morts qu'on enlevait au bout de dix jours déjà putréfiés, il fut tout d'abord enlevé en bon état, puis, transporté chez lui, alors que l'on s'apprêtait à lui rendre les honneurs funèbres, au douzième jour, étendu sur le feu, il revint à la vie et, revenu à la vie, raconta ce qu'il aurait vu là-bas. Il dit alors qu'après être sortie de lui, son âme avait marché parmi beaucoup d'autres et qu'elles étaient arrivées en un certain lieu quasi divin, où il y avait en outre dans la terre deux ouvertures béantes voisines l'une de l'autre et pareillement dans le ciel au-dessus mais en direction opposée. Et des juges siégeaient entre elles, qui, après avoir rendu leur jugement, ordonnaient d'une part aux justes de marcher vers la droite et vers le haut à travers le ciel, leur attachant sur le devant un signe de la manière dont ils avaient été jugés, d'autre part aux injustes [de marcher] vers la gauche et vers le bas, ceux-là ayant derrière eux un signe de tout ce qu'ils avaient fait. Lors donc que lui-même s'avance, on lui dit qu'il lui faudrait devenir messager aux hommes des choses de [ce monde-] là et ils lui recommandent d'écouter et d'observer tout ce qui se passe en ce lieu. Il vit donc en cette place d'une part, à travers l'une des deux ouvertures béantes du ciel et de la terre, s'en aller les âmes, après que celles-ci aient été jugées, d'autre part à travers l'autre, de l'une d'une part en monter de la terre, pleines de crasse et de poussière, de l'autre d'autre part, en descendre d'autres du

ciel, pures. Et celles qui arrivaient continuellement paraissaient venir comme d'un grand voyage et, revenant joyeuses vers la prairie, posaient leurs tentes comme dans une assemblée de fête et se saluaient en outre mutuellement pour autant qu'elles se connaissaient, et celles qui venaient de la terre s'informaient en outre auprès des autres des choses de là-bas et celles qui venaient du ciel auprès des premières, et elles se racontaient les unes aux autres en détail, les unes en se lamentant et en pleurant en s'en ressouvenant, combien de choses et lesquelles elles auraient subi et vu durant leur voyage sous terre – or ce voyage est de mille ans –, et les autres au contraire qui venaient du ciel racontaient des jouissances et des spectacles inimaginables de beauté. Assurément, ces nombreuses histoires, ô Glaucon, prendraient beaucoup de temps à raconter ; mais il dit que le point capital en était ceci : quelque nombreuses que puissent être les injustices qu'elles avaient commises et les victimes de chacune, pour toutes sans exception, elles subissaient une peine tour à tour, pour chacune dix fois autant – ceci étant donc une période de cent ans pour chacune, de façon à être pareille à une vie humaine –, afin qu'elles subissent un châtement décuple de l'injustice, et si par exemple certaines étaient responsables de beaucoup de morts, pour avoir livré par trahison soit des cités, soit des armées dans leurs campements, et les avoir jetées en esclavage, ou coresponsables de quelque autre mauvais traitement, elles gagnaient pour chacun des souffrances décuples de toutes celles-ci, et par contre si certaines avaient fait de bonnes actions et étaient devenues justes et pieuses, selon les mêmes principes, elles gagnaient leur récompense. Sur ceux qui avaient passé tout de suite et avaient vécu peu de temps, il disait d'autres choses non dignes de mémoire. Envers l'impiété et la piété à l'égard des dieux et des ancêtres et le meurtre commis de sa propre main, il racontait que les salaires étaient encore plus grands.

Il dit en effet s'être trouvé à côté de quelqu'un qui était interrogé par un autre sur le lieu où était Ardiée le Grand. Or cet Ardiée était devenu tyran de certaine cité de Pamphylie, et c'était alors la millième année depuis ce temps-là, et il avait tué son vieux père et son frère aîné, et il avait accompli encore beaucoup d'autres choses impies, à ce que l'on racontait. Il dit donc que celui qui était interrogé répondit : « Il n'est pas venu » et ajouta : « jamais il ne pourra venir ici. C'est qu'en effet, nous avons aussi assisté, entre autres spectacles terrifiants, à ceci : alors que nous étions près de l'ouverture, sur le point de remonter, après avoir subi toutes ces autres choses, de dessus, nous le vîmes tout à coup, lui et d'autres – la plupart d'entre eux des tyrans ; mais il y avait aussi de simples particuliers qui avaient commis des fautes graves ; eux qui pensaient qu'ils allaient remonter de là, l'ouverture ne les accepta pas, mais mugissait à chaque fois que l'un de ces individus si incurablement en proie à la débilité ou n'ayant pas subi une peine suffisante tentait de remonter. Alors même, dit-il, des hommes sauvages, qui paraissaient tout de feu, établis non loin et instruits par le bruit, en emmenaient certains après les avoir séparés, mais cet Ardiée et d'autres, leur enchaînant les mains, les pieds et la tête, les saisissant et les écorchant, ils les tiraient à l'écart le long du chemin, les cardant sur des genêts épineux, signifiant à ceux qui passaient sans cesse le pourquoi de cela et qu'ils les emmenaient pour être jetés dans le Tartare. » Là certes, dit-il, il leur était venu des craintes nombreuses et de toutes sortes, et celle-ci par-dessus tout, que n'advienne pour chacun le bruit quand il remonterait, et c'est avec la plus grande joie que chacun était remonté sans qu'il se fit entendre. Telles étaient donc quelques-unes des peines et des châtements, et par ailleurs des bienfaits qui leur étaient opposés.

Après que, pour chacun d'eux, sept jours dans la prairie se furent écoulés, se levant pour partir le huitième, il leur fallait s'en aller pour arriver après quatre jours là d'où l'on peut contempler, tendue d'en haut à travers tout le ciel et la terre, une lumière droite comme une colonne, tout à fait semblable à l'arc-en-ciel, mais encore plus brillante et plus pure. On y arrive en poursuivant son chemin pendant un jour et là même, on voit au milieu de la lumière, venant du ciel, les extrémités tendues de ses chaînes – en effet, cette lumière est un lien du ciel qui, comme les armatures qui ceignent les flancs des trières, tient ensemble toute la sphère céleste –, et tendu à partir de ces extrémités, le fuseau de Nécessité (Anankè), par lequel tournent toutes les sphères célestes, et dont la tige et le crochet d'une part sont d'acier, le peson d'autre part d'un mélange de cela et d'autres espèces. En outre, la nature du peson est telle que voici : d'une part une forme extérieure identique à celle de ceux d'ici, mais d'autre part, il faut comprendre à partir de ce qu'il disait qu'il est tel que

voici : comme si dans un grand peson creux et évidé était ajusté de part en part un autre pareil, mais plus petit, comme les vases qui s'ajustent les uns dans les autres, et de même encore un troisième autre, puis un quatrième, puis quatre autres. Huit en effet sont en tout les pesons mis les uns dans les autres, leurs bords paraissant des cercles d'en haut, parfaitement travaillés pour former la surface d'un seul peson autour de la tige ; celle-ci en effet se prolonge de part et d'autre à travers le milieu du huitième. Donc, le premier et le plus à l'extérieur des pesons a le plus large cercle de bordure, alors que celui du sixième [vient en] second, puis troisième celui du quatrième, puis quatrième celui du huitième, puis cinquième celui du septième, puis sixième celui du cinquième, puis septième celui du troisième, puis huitième celui du deuxième. Et celui du plus grand est bariolé, cependant que celui du septième est le plus brillant, et celui du huitième tient sa couleur du septième qui l'illumine, et ceux du deuxième et du cinquième sont presque identiques l'un à l'autre, plus jaunes que ceux-ci, et le troisième a une couleur très blanche, le quatrième rougeâtre, le second en blancheur [étant] le sixième. Et par ailleurs, d'une part le fuseau tout entier enroulé se meut circulairement de son propre mouvement, d'autre part, dans le tout accomplissant sa révolution, les sept cercles intérieurs accomplissent lentement une révolution contraire à celle du tout, et de ceux-ci, celui qui va le plus vite est le huitième, seconds et à égalité l'un de l'autre, le septième, le sixième et le cinquième ; puis au troisième rang vient, à ce qui leur paraissait, dans ce mouvement circulaire inverse, le quatrième, puis au quatrième le troisième et au cinquième le second. En outre, lui-même tourne sur les genoux de la Nécessité. Et sur le haut de chacun des cercles se trouve une Sirène entraînée avec lui dans son mouvement circulaire, émettant un unique son, un unique ton ; et à partir de tous ceux-ci, qui sont huit, se fait entendre un unique accord. D'autres encore, assises alentour à intervalles égaux, au nombre de trois, chacune sur un trône, filles de la Nécessité, Moires, vêtues de blanc, portant des bandelettes sur leur tête, Lachésis et Clôthô et Atropos, chantent en accord avec les Sirènes, Lachésis ce qui est advenu, Clôthô quant à elle, ce qui est, Atropos enfin, ce qui doit arriver. Et la Clôthô, avec sa main droite posée dessus, contribue au mouvement circulaire extérieur du fuseau, observant des intervalles de temps, cependant que l'Atropos, de la gauche, fait de même pour sa part avec ceux de l'intérieur ; la Lachésis enfin, tout à tour, de l'une ou l'autre main, s'attache à l'un ou à l'autre. Eux donc, lorsqu'ils arrivent, doivent aussitôt aller vers la Lachésis. Quelque interprète les installe donc tout d'abord en ordre puis, prenant de sur les genoux de la Lachésis des sorts et des modèles de vies, montant sur quelque estrade élevée, il dit : « Déclaration de la vierge Lachésis, fille de Nécessité. Âmes éphémères ! c'est le début pour une race mortelle d'un autre cycle porteur de mort. Ce n'est pas un "démon" qui vous tirera au sort, mais vous allez vous choisir vous-mêmes un "démon". Que le premier que le sort désigne se choisisse le premier une vie à laquelle il sera uni par nécessité. Mais l'excellence n'a pas de maître ; selon qu'il lui accordera du prix ou ne lui en accordera pas, chacun en aura beaucoup ou peu. Celui qui choisit est seul en cause ; dieu est hors de cause. »

Ayant dit cela, il lance les sorts sur tous ; chacun ramasse pour lui celui qui tombe à côté de lui, sauf lui [Er], lui n'y étant en effet pas autorisé ; par ce qu'il ramassait était rendu manifeste à quel rang il choisirait. Après cela, à nouveau, il dépose les modèles de vies devant eux par terre, de beaucoup plus nombreux que les présents, et il y en avait de toutes sortes : vies en effet de tous êtres vivants et en particulier toutes celles d'hommes ; il y avait en effet parmi elles des tyrannies, les unes qui allaient jusqu'au terme de la vie, d'autres encore avortées au milieu, et se terminant dans la pauvreté et l'exil et dans la mendicité ; il y avait encore des vies d'hommes, les uns estimés, certains par la forme et du fait de leur beauté ou de quelque autre vigueur ou combativité, d'autres par la naissance et les mérites des ancêtres ; et d'autres méprisés sur tous ces points ; et pareillement pour les femmes. Mais le bon ordre de l'âme n'y était pas inclus, du fait que, nécessairement, ayant choisi d'avoir une autre vie, elle devenait différente. Quant aux autres choses, elles étaient mêlées les unes aux autres, et avec des richesses et des pauvretés, les unes avec des maladies, les autres avec des santés, d'autres encore avec un moyen terme entre ces choses.

Et c'est bien là, à ce qu'il semble, mon cher Glaucon, le danger absolu pour l'homme, et c'est surtout pour cela qu'il faut veiller à ce que chacun d'entre nous, insouciant des autres sciences, se fasse et chercheur et étudiant de cette science par laquelle il serait possible de reconnaître et de

parvenir à trouver quelqu'un qui ferait de nous des gens capables et savants pour diagnostiquer une vie soit honnête, soit défectueuse, pour choisir le meilleur parmi tous les possibles toujours et partout, analysant par la raison, de toutes ces choses dont on parlait à l'instant, prises ensemble ou séparées, quel est, en fait d'excellence, l'effet dans la vie, et pour se faire une idée sur la question de savoir quelle beauté mêlée à pauvreté ou richesse et associée à quelle manière d'être de l'âme produit mal ou bien, et ce que les bonnes naissances et les basses naissances, les vies de simples particuliers ou de commandements, les forces physiques et les manques de vigueur, les bonnes ou mauvaises dispositions pour apprendre, et toutes ces choses qui, regardant l'âme, viennent de la nature ou s'acquièrent, produisent mêlées les uns aux autres, de sorte que, à partir de tout cela, il lui soit possible, en tirant les conclusions raisonnables, de choisir, en fixant les yeux sur la nature de l'âme, entre la pire et la meilleure vie, appelant d'un côté pire celle qui la conduira là, à évoluer vers le plus injuste, d'un autre côté meilleure celle, quelle qu'elle soit, [qui la conduira à évoluer] vers le plus juste. Et à tout le reste, il souhaitera bon vent, car nous avons vu que, vivants aussi bien que morts, c'est là le meilleur choix. C'est donc dur comme fer qu'il faut tenir cette opinion en allant vers l'Hadès, pour rester, là-bas aussi, impavides devant des richesses et les maux similaires, et pour ne pas, en se précipitant sur des tyrannies et autres activités similaires, d'une part être l'artisan de nombreux maux incurables, et d'autre part subir ensuite pire encore nous-mêmes, mais se convaincre de toujours choisir la vie médiane parmi celles-ci et de fuir les excès dans un sens ou dans l'autre aussi bien dans cette vie-ci autant que possible que dans toute la suite ; car c'est ainsi que l'homme devient le plus heureux.

Et en effet, à ce moment précis, rapportait le messager de là-bas, l'interprète parla ainsi : « Même pour le dernier à s'approcher, qui choisirait avec intelligence, s'il fait preuve de fermeté tant qu'il vivra, il se trouve là une vie désirable, et point mauvaise. Pas plus que le premier pour le choix ne doit faire preuve d'insouciance, le dernier ne doit faire preuve d'inquiétude. »

Or, [l'interprète] ayant ainsi parlé, il [Er] disait que le premier désigné par le tirage au sort, s'avancant tout droit, choisit la plus grande tyrannie, et, sous l'influence de son insanité et de sa gloutonnerie, il choisit sans l'avoir en tout point convenablement examinée, et il lui échappa qu'elle le destinait à devoir manger ses propres enfants et autres maux ; mais quand il l'eut examinée à loisir, il se frappa la poitrine et se lamenta sur son choix, ne s'en tenant pas à ce qui avait été dit auparavant par l'interprète ; car il ne s'estimait pas responsable, lui, de ces maux, mais la fatalité et les « démons » et tout plutôt que lui. Or il était de ceux qui venaient du ciel ; c'est sous un régime politique bien réglé que, dans sa vie antérieure, il avait vécu ; c'est par la coutume, loin de la philosophie, qu'il avait reçu sa part d'excellence. Et l'on peut même dire que les moins nombreux n'étaient pas, parmi ceux qui se faisaient ainsi prendre, ceux qui venaient du ciel, du fait qu'ils étaient sans entraînement aux peines ; au contraire, parmi ceux de sous la terre, les plus nombreux, du fait qu'ils avaient eux-mêmes souffert et en avaient vu d'autres [souffrir], ne faisaient pas leur choix au pas de course. Et c'est bien pourquoi une permutation entre les maux et les biens se produisait dans la plupart des âmes, autant qu'à cause des hasards du tirage au sort : si en effet toujours, chaque fois que quelqu'un arrive dans la vie d'ici-bas, il philosophe sainement et que le sort qui lui échoit ne le place pas dans les derniers pour le choix, il risque, d'après les nouvelles rapportées de là-bas, non seulement de vivre heureux ici-bas, mais encore de faire, d'ici à là-bas et en retour vers ici, un voyage, non pas souterrain et rude, mais calme et céleste.

Il [Er] disait en effet que c'était à la vérité un spectacle digne d'être vu que la manière dont chacune des âmes choisissait sa vie ; et il était en effet pitoyable à voir, et risible et étonnant ; c'est en effet selon les habitudes de leur vie antérieure que la plupart choisissaient. Il disait en effet d'une part avoir vu une âme qui avait été autrefois celle d'Orphée choisir une vie de cygne, ne voulant pas, par haine pour la gent féminine du fait de sa mort par leur fait, naître enfanté par une femme ; il avait vu d'autre part celle de Thamyras choisir un rossignol : il avait encore vu un cygne changer pour un choix de vie humaine, et d'autres animaux musiciens pareillement. Et la vingtième âme appelée par le sort de choisir une vie de lion : c'était celle de Ajax, fils de Télamon, évitant de redevenir homme, au souvenir du jugement des armes. La suivante fut celle de Agamemnon ; par haine elle aussi de la race humaine à cause de ce qu'elle avait subi, elle changea pour une vie d'aigle. Placée

par le sort au milieu, l'âme de Atalante, ayant remarqué les grands honneurs rendus à un athlète homme, n'eut pas la force de passer outre, mais prit cela. Après celle-là, il vit celle de Épeios, fils de Panopée, aller vers une nature de femme industrielle ; loin, dans les derniers rangs, il vit celle du bouffon Thersite entrer dans un singe. Puis, du fait du hasard, celle de Ulysse, placée par le sort la dernière de toutes, vint choisir mais, délivrée par le souvenir des peines antérieures du goût des honneurs, elle chercha en tournant un long moment une vie d'homme privé étranger aux affaires et en trouva avec peine une étendue dans un coin et négligée par les autres, et elle dit en la voyant qu'elle aurait agi de même, le sort l'eut-il placée première et, contente, elle la prit pour elle. Et en outre, toutes sortes de bêtes se transformaient en hommes ou les unes dans les autres, les injustes d'un côté se transformant en sauvages, les justes de l'autre en apprivoisées, et tous les mélanges possibles s'opéraient.

Quand donc toutes les âmes eurent choisi leur vie, dans l'ordre où elles avaient été placées par le sort, elles s'avancèrent vers la Lachésis. Celle-ci envoie avec chacun le "démon" qu'il s'est choisi, ce gardien de sa vie chargé de l'accomplissement de tout ce qui a été choisi. Celui-ci la conduit tout d'abord vers la Clôthô, sous la main de celle-ci qui s'occupe de la rotation du fuseau, ratifiant la part qu'elle s'est choisie après avoir été tirée au sort. S'étant à nouveau saisi d'elle, il la conduit vers la filature de l'Atropos, rendant immuable ce qui a été filé. Et puis de là, sans se retourner, elle va au pied du trône de la Nécessité et passe complètement de l'autre côté de celui-ci, et lorsque les autres sont passées, elles marchent toutes vers la plaine de l'Oubli (Léthé) sous une chaleur ardente et une canicule effrayante : celle-ci est en effet dénuée d'arbres et de tout ce que la terre fait pousser. Elles campèrent donc, une fois le soir venu, le long du fleuve Insouciance (Amelès), dont aucun vase ne peut retenir l'eau. Il est donc nécessaire pour toutes de boire une certaine mesure de cette eau, mais celles qui ne sont pas préservées par la prudence en boivent plus que de mesure et, chaque fois qu'on en boit, on oublie tout. Après qu'elles se furent couchées et que fut arrivé le milieu de la nuit, le tonnerre et un tremblement de terre se produisirent et de là soudain, les unes d'un côté, les autres de l'autre, elles furent transportées en haut vers la génération, filant comme des étoiles. Lui pour sa part fut empêché de boire de l'eau ; par où cependant et comment il était retourné vers son corps, il n'en savait rien, mais tout à coup, levant les yeux, il se vit au point du jour étendu sur le bûcher.

Et ainsi, ô Glaucon, le mythe fut préservé et n'a pas été perdu et peut nous sauver pour peu que nous nous laissions persuader par lui, et nous franchirons heureusement le fleuve de l'Oubli et notre âme ne sera pas souillée. Mais pour peu que nous nous laissions persuader par moi, tenant l'âme pour immortelle et capable de supporter aussi bien tous les maux que tous les biens, nous nous en tiendrons toujours à la route montante et nous pratiquerons de toute façon la justice en accord avec la sagesse, afin que nous soyons chers à nous-mêmes et aux dieux, aussi bien pendant que nous demeurons ici même que lorsque nous aurons gagné les récompenses de celle-ci, comme les vainqueurs faisant le tour en quêtant, et que, ici-bas et dans le voyage de mille ans que nous avons décrit exhaustivement, nous agissions bien.