

A – Platon, cité des besoins et cité des désirs : le désir « contre » nature

1. La République de Platon

La *République* est un dialogue sur la justice. On y retrouve développées les thèses célèbres de Socrate : le Juste vaut mieux que l'Injuste, le Juste est plus heureux que l'Injuste, il vaut mieux subir l'Injustice que la commettre.

Il est donc question de la *vertu de justice*. Il faut se rappeler ce sens particulier du mot, qui ne désigne ni la justice comme *institution*, ni peut-être la justice en tant qu'elle règne dans un Etat.

Dans le premier livre, Socrate « triomphe » d'un adversaire nommé Thrasymaque. Mais ses deux jeunes auditeurs lui demandent d'aller plus loin. Ces deux interlocuteurs sont les frères de Platon, Adimante et Glaucon. Ils demandent : si tu veux nous montrer que la Justice vaut absolument plus que l'Injustice, si tu veux nous montrer que le Juste est par définition plus heureux que l'Injuste, il faut que tu imagines l'Injuste ayant obtenu tout ce qu'il s'efforce d'obtenir, couronné de gloire, ayant la réputation d'un homme juste ; que tu imagines le Juste méprisé, rejeté, persécuté, et que tu nous montres qu'il est pourtant plus heureux que le premier.

Socrate fait alors une curieuse remarque : il faut donc que nous commençons par savoir ce qu'est exactement la Justice ; mais la Justice serait difficile à apercevoir dans un individu ; il faut se donner une échelle plus grande, celle de la cité. Mais dans nos cités, le juste se mêle à l'injuste de manière inextricable. Imaginons donc une cité « parfaite ». Si elle est parfaite, la justice doit y régner. Donnons-nous-en le spectacle, et nous examinerons alors ce que nous disons quand nous disons qu'y règne la justice. On est ici aux sources de la grande tradition des « utopies ».

Curieuse démarche, pourrait-on dire : la justice dans l'Etat serait donc la même chose que la justice dans l'individu ? Pourtant, se demander quelle sorte d'impôt est juste ne semble pas exactement relever de la même analyse que se demander si un homme est juste ou non.

[Une autre question a été : dans une cité idéale, y aurait-il place pour la justice, c'est-à-dire pour des institutions chargées de veiller au respect des lois, et de punir les contrevenants ? On pourrait répondre deux choses. La première, c'est que si dans une cité idéale on peut imaginer qu'il ne soit pas besoin d'un appareil judiciaire, il reste que si l'on peut s'en passer, c'est qu'on n'en a pas besoin pour qu'y « règne la justice ». La justice qu'il s'agit de définir n'est pas l'institution judiciaire, mais une certaine qualité de la société elle-même. La deuxième chose qu'on peut répondre, c'est que, comme on verra, « société idéale » n'est pas une « société formée d'hommes idéaux ». Une « société idéale », pour Platon, est celle qui est la mieux adaptée à la nature réelle de l'homme. Et précisément un des objets de ce développement est de penser que l'homme est peut-être par nature un être qui a besoin d'une *règle extérieure* pour développer harmonieusement sa propre nature.]

Il faut faire attention à la portée des analyses développées par Platon, et se dire qu'**il est bien possible que rien ici n'ait de sens politique**. Il ne s'agit pas, en un mot, de réfléchir sur la justice dans l'individu à partir de ce qu'est la justice dans l'Etat, mais de *se représenter l'individu sous la forme d'une cité*, ce qui change tout, et exige qu'on lise tout de façon métaphorique, même si bien des analyses peuvent *par ailleurs* avoir une évidente pertinence politique.

Exemple : Socrate propose des actes fondamentaux pour organiser cette « cité idéale ». Egalité des hommes et des femmes, abolition de la propriété privée et de la famille, « mariages » organisés par l'Etat, eugénisme par l'élimination des enfants mal formés. Ainsi Platon serait à l'origine de bien des délires totalitaires. Mais attention.

L'eugénisme dans ses deux dimensions (unions décidées par l'Etat, élimination des enfants inadaptés) renvoie à d'autres passages de l'œuvre de Platon où Socrate se définit comme une « sage-femme ». Comme les sages-femmes grecques, Socrate est incapable d'enfanter lui-même (de « produire » une vérité). Sa vocation est de faire sortir des autres les vérités dont leur âme est « grosse ». Sa méthode est pour cette raison appelée « maïeutique », d'un terme grec qui désigne l'art de l'accouchement. Socrate rappelle que les sages-femmes sont aussi les meilleurs « marieuses », et que lui-même assume ce rôle, envoyant ses disciples se former auprès des maîtres dont il pense que leur enseignement saura « féconder » l'âme du disciple.

On voit qu'il s'agit ici au fond d'un eugénisme spirituel. Oui, il s'agit pour chacun d'unir son âme à ce qui va la féconder pour produire les meilleures pensées. Et qui ne souhaite que naissent en lui des pensées de qualité ? Celles qui naissent au hasard, et même celles qui naissent de recherches entreprises à dessein, si on s'aperçoit qu'elles ne valent rien, les laissons-nous subsister en nous ? Non, nous nous efforçons de nous en défaire. Se gouverner, chercher à se parfaire, c'est donc procéder en soi à un véritable eugénisme spirituel, qui n'a rien de choquant, et qui est sans doute le seul qu'évoque Platon. Cette idée est rendue moins claire par le fait que certaines cités grecques pratiquaient cet eugénisme (et par exemple le fait de se débarrasser des enfants mal formés). On ne constate pas que les tentatives d'implication politique de Platon aient jamais pris cette forme. Tout est donc ici symbole et métaphore.

L'autre exemple est celui de **l'abolition de la famille**. L'argument est qu'en temps de guerre, les jeunes ne sachant pas qui des adultes est leur père ou leur mère, auront tous à cœur d'assurer le salut de tous les adultes ; et inversement, tous les adultes auront à cœur d'assurer le salut de tous les jeunes. Il s'agit donc d'étendre la force du lien filial à la société tout entière. Si on pense qu'on raisonne en termes politiques, on peut imaginer que c'est l'inverse qui se passerait. Mais ce n'est pas politique. Il s'agit sans doute de dire que dans un individu, la première étape est d'assurer l'absolue solidarité de toutes les parties, l'absolue solidarité de tout ce que je suis. Comme dans le mythe de l'attelage ailé, il s'agit de dire qu'on ne s'élève pas en abandonnant une partie de soi au profit d'une autre. C'est le tout qui s'élève, ou rien ne s'élève. C'est le tout de l'homme qui doit se préserver, se trouver.

Toutes ces remarques sont donc pour indiquer que la *République* est en apparence une théorie de ce que devrait être l'Etat, et consiste en fait à se représenter l'homme sous une forme « politique », ce qui *oblige* au travail de transposition, d'interprétation, d'hypothèses, de réflexion sur ce que peut nous « dire » le déploiement de cette image, sur le sentiment de *reconnaissance* qu'elle peut éveiller en nous. C'est tout le style de Platon qui se retrouve ici.

2. Cité des besoins, cité des désirs.

Venons-en donc à ce passage consacré à l'opposition entre cité des besoins et cité des désirs. Une cité parfaite, c'est une cité qui assume parfaitement sa fonction de cité. L'hypothèse de départ est la suivante : la cité a pour fonction d'assurer les besoins humains par la division du travail (et donc les échanges). Socrate fait une liste minimale des besoins fondamentaux (se nourrir, se vêtir, se loger, fabriquer des outils). Diviser ces travaux ne demande pas un trop

grand nombre de « citoyens ». Mettons-les ensemble, regardons-les agir, et demandons-nous en quoi ce fonctionnement est juste.

Les interlocuteurs de Socrate lui demandent alors : mais où sont les cuisiniers, les coiffeurs, les artistes, les médecins ? Superflu, répond Socrate, et on peut imaginer que dans une cité idéale, il n'y a pas de place pour le superflu, voire le luxe. Le danger serait grand. Les cuisiniers veulent plaire, et rendent malades, d'où les médecins : chaque parasite fait surgir la nécessité d'un autre parasite. Et il faut les nourrir ! Alors notre cité serait forcée de s'étendre. Et rencontrant les autres, elle serait en guerre – est-ce cela que vous voulez ?

On peut remarquer, en transposant à l'individu, que ce qui est dit ici, c'est que c'est le désir qui dresse les hommes les uns contre les autres, qui fait des relations entre les hommes des relations dominées par *l'antagonisme*. On pourrait s'interroger sur cette puissance du désir, qui dresse peut-être par définition les êtres les uns contre les autres, et les *isole* toujours parce que la tendance à « l'expansion » de chacun est toujours potentiellement une menace pour sa propre tendance à l'expansion.

Pourtant Socrate accepte les parasites. Nous aurons donc une armée, etc. (d'où l'argument cité plus haut sur l'abolition de la famille). Pourquoi accepte-t-il ? Sans doute parce qu'une « cité idéale » qui ne prend pas en compte la réelle nature de l'homme est une cité « dans les nuages ». L'homme est un être de désirs. C'est le désir qui le gouverne, et non le besoin. La « cité » doit résoudre les problèmes que pose cet état de fait, et le nier ne produit aucune pensée utile. Pour revenir à l'individu humain, cela revient à dire que le problème qui se pose à l'homme n'est pas de savoir comment satisfaire ses besoins (en tous cas la question de la justice n'a aucune pertinence ici), mais que faire de ces désirs qui le menacent de délire et de guerre. Et *c'est par rapport au jeu des désirs que la question de la justice aura un sens*. Le Juste, c'est celui qui entretient un certain type de rapports avec ses propres désirs. Cela ne suffit sans doute pas, mais c'est le point de départ.

On peut remarquer que lorsque ses interlocuteurs s'offusquent de cette première version de la cité, ils disent à Socrate qu'il ne leur propose pas une cité d'hommes, mais une « cité de pourceaux ». Le pourceau, c'est l'animal qui vit le nez par terre, tout à la satisfaction de ses besoins. On peut remarquer aussi que chez Homère, le début de *L'Odyssée* nous montre Ulysse retenu chez la magicienne Circé, qui l'aime, et a transformé ses compagnons... en pourceaux. Pourceaux, ils n'ont pas le désir du retour (*nostalgie*). Ulysse l'a en lui, parce qu'il a encore forme humaine. Ici encore tout est peut-être métaphore. Celui qui a forme humaine est habité par le désir (qui est peut-être toujours, nous l'avons vu, désir de retour : voir le mythe d'Aristophane et la réflexion sur la « perte de l'étoile »). Si tout désir est « nost-algie », Ulysse est le seul à être demeuré homme, et donc le seul à désirer. Autrement dit, le désir est ce qui distingue l'homme, le définit, et l'arrache aux lieux où tous ses besoins sont satisfaits (Ulysse est fort bien traité chez Circé). L'homme serait un « voyageur », un « errant » parce qu'il est un être de désir, ou pour mieux dire toutes les figures de l'errance seraient des métaphores du désir.

L'image indique donc une absolue distinction entre le désir et le besoin, l'idée qu'être un « être de désir » est en un sens exactement le contraire de ce que représente le fait d'être un « être de besoins ».