

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE PRINCIPE DE LA SPECIALISATION CHEZ
PLATON ET SON INTERPRETATION PAR BADIOU
DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Aşkın Yücel SEÇKİN

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Nami BAŞER

AOÛT 2015

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE PRINCIPE DE LA SPECIALISATION CHEZ
PLATON ET SON INTERPRETATION PAR BADIOU
DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Aşkın Yücel SEÇKİN

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Nami BAŞER

AOÛT 2015

PREFACE

J'adresse mes remerciements aux personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de ce mémoire.

Tous mes professeurs qui ont influencé ma vie,
en particulier Monsieur Başer par sa patience et sa compréhension de la liberté,
tous mes amis (ainsi que ma famille) qui courent vers l'arc-en-ciel,
en particulier Irmak Alçar qui attache un profond intérêt à ce mémoire et
Ebru Kaplan et Halis Azbey qui personnifient «le travail invisible»...

TABLE DES MATIERS

PREFACE.....	ii
TABLE DES MATIERS.....	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT.....	viii
ÖZET.....	xii
INTRODUCTION.....	1
1. LA JUSTICE ET LA SPECIALISATION DANS LA REPUBLIQUE.....	9
2. LE « REMAKE » DE L'ŒUVRE « LA REPUBLIQUE » PAR BADIOU.....	19
3. LA JUSTICE ET LA SPECIALISATION DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON.....	26
3.1. La justice est définie en tant que «la vertu propre de l'espèce humaine».	26
3.2. La justice est la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière.....	27
3.3. Genèse de la société et de l'État.....	30
3.4. Disciplines de l'esprit : littérature et musique.....	34
3.5. La justice objective.....	36
4. L'INTERPRETATION DE LA RÉPUBLIQUE PAR RAPPORT A LA SPECIALISATION.....	41
5. COMPARAISON ENTRE LES DEUX TEXTES PAR RAPPORT AUX CHANGEMENTS RADICALES.....	50
CONCLUSION.....	55
BIBLIOGRAPHIE.....	65
ÖZGEÇMİŞ.....	65

RESUME

Nous considérons l'institution comme une des conséquences du passage de ce qui est immédiat à ce qui est médiat. La création d'une institution peut entraîner rapidement la diffusion des idées mais cela n'implique pas que ces idées aient forcément un impact historique. Au lieu de suivre la succession entre ce qui est médiat et ce qui est immédiat dans l'histoire, nous essaierons de poser la question historique suivante: « Qu'est-ce qui s'institutionnalise à travers l'histoire? » Notre première hypothèse c'est qu'il s'agit de la spécialisation. Dans l'œuvre de Platon « *La République* », la justice est définie par le principe de la spécialisation. Environ vingt-quatre siècles après le texte original, la modernisation de *La République* par Badiou nous donne la possibilité d'examiner cette hypothèse. La différence temporelle entre les deux œuvres nous permet de concevoir l'institutionnalisation de la spécialisation dans l'histoire. Ceci est possible si et seulement si le texte modernisé contient un changement radical par rapport au texte original sur la spécialisation.

Nous entreprenons premièrement la lecture de *La République* par rapport à la spécialisation. Le raisonnement du texte nous conduit nécessairement à suivre la recherche de la justice pour bien comprendre la transition à la spécialisation. Nous suivons l'ordre chronologique du texte pour expliquer clairement d'où vient le principe de la spécialisation. Nous examinons d'abord les fausses conceptions de la justice et nous trouvons une méthode pour définir la justice grâce à cet examen. Ensuite, nous expliquons la genèse de la cité en détail par suite de la détermination du principe de la spécialisation. La genèse d'une nouvelle classe dans la cité et son éducation font l'objet de la discussion suivante. Nous arrivons à la définition de la justice par la question « Qui doit commander la cité ? » par l'intermédiaire de la question « où réside en elle la justice? ». La perfection d'une cité dépend de quatre vertus: la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. D'une part la justice est définie par le principe de la spécialisation et d'autre part la justice est aussi la condition des autres vertus. La recherche de la justice devient complète par l'application de cette définition à l'individu. Nous concluons cette première partie par l'examen de l'injustice pour l'état et l'individu qui viole le principe de la spécialisation. Donc, nous envisageons de comprendre l'approche de Platon sur la spécialisation grâce à cette première partie nommée « la justice et la spécialisation dans *La République*. »

« La réinscription de l'œuvre *La République* par Badiou » constitue notre deuxième partie. Nous voulons comprendre la méthode de cette réinscription pour l'examiner par rapport à notre sujet. De plus, cette partie est importante pour éviter les problèmes liés à la modernisation du texte. Nous aurons la possibilité d'examiner ce sujet dans les deux textes à cause de cela. Tout d'abord, nous expliquerons pourquoi cette

réinscription n'est pas considéré comme un commentaire ou une traduction. Ensuite, nous examinerons les procédures générales qui forment la différence historique entre le texte original et le texte de Badiou une par une. Ces procédures générales qui sont appliquées par Badiou modernisent le texte original et cette modernisation est complète par la modernisation des concepts. Alors, nous énumérerons les concepts originaux et ses versions modernisées qui appartiennent à la philosophie contemporaine. La section peut-être la plus importante de cette partie porte la discussion sur le sujet qui écrit puisque dans le texte modernisé, il faut décider qui est le sujet dont nous examinons les pensées. Nous faisons recours à l'analogie entre la reformulation du « cogito » par Bachelard et notre approche du sujet qui écrit. Alors, nous justifions la relation entre le texte original et le texte modernisé par rapport aux sujets qui écrivent. Autrement dit, nous légitimons l'appellation du texte modernisé comme un texte de Badiou selon celle-ci. Nous concluons cette partie par la possibilité de la présentation spontanément de l'historicité et du temps grâce à l'intervalle temporel entre les deux œuvres. L'introduction de l'historicité au texte dans le processus de sa modernisation et le contenu temporel du texte nous permettent cette possibilité en comparant les deux textes par rapport à l'examen du thème de la spécialisation.

Nous traitons en troisième partie « la justice et la spécialisation dans *La République de Platon* ». Nous suivons aussi la chronologie du texte pour la même raison que celle précisée plus haut. Une analyse courte du personnage « Céphale » se trouve au début de cette partie dans la mesure où son discours inaugure la discussion sur la justice. Parallèlement au texte original, la justice est tout d'abord définie comme la vertu propre de l'espèce humaine une fois que les conceptions erronées de la justice sont éliminées. Ensuite, la justice est prise comme « la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière ». Jusqu'à la genèse de la société et de l'État, il n'existe pas de différence radicale entre les deux textes. La genèse de la société et de l'État comme la genèse de la cité de Platon se forment sur la base des besoins. La différence radicale est posée par la division du travail: selon Platon la spécialisation est plus rationnelle pour la division du travail. De plus, la meilleure qualité et la diminution du temps de la production sont les effets de la spécialisation. Selon Badiou, la spécialisation est rationnelle pour éclaircir la genèse des sociétés réelles mais elle ne peut pas être un principe pour la société future. Nous nommons ultérieurement cette intervention de Badiou « coup double ». Nous continuons à suivre la chronologie du texte dans lequel l'analyse commence par la genèse des sociétés réelles qui est semblable à la genèse de la cité de Platon: l'accroissement de l'État nécessite la guerre et la guerre nécessite une armée. L'absence des gardiens dans la société de Badiou est une autre différence radicale. Contrairement à l'approche de Badiou, selon Platon, la genèse de la classe des gardiens est nécessaire. De plus, être soldat n'est pas un métier et tout le monde doit faire partie des gardiens d'une idée selon l'hypothèse en un sens prématuré de la nouvelle politique. Selon Badiou, le gardien se trouve entre un soldat et un militant politique. Ici Badiou recourt à une phénoménologie du gardien. Il y a une analogie entre le gardien et le chien. Badiou fait allusion au roi philosophe de Platon par ces philosophes chiens. Ensuite, nous examinons les « disciplines de l'esprit; la littérature et la musique » et « disciplines du corps: diététique, médecine et sport » qui forment l'éducation du gardien - c'est-à-dire, virtuellement, de tout le monde. Quand la discussion se porte sur la forme des œuvres littéraires dans l'État, Badiou déclare que « l'imitation entraîne la spécialisation. » et il critique les approches

historiques appliquées à l'art d'imiter. La nécessité de la distinction dans le temps est bien déclarée par lui en le déterminant de long durée. Les tournolements identitaires entre les métiers ont une base solide dans le jeu social. La distinction temporelle forme le sujet de notre dernière partie que nous concluons par la justice objective selon Badiou. Les quatre vertus de Platon correspondent à ces quatre vertus de Badiou: une politique est réfléchie, sage ou bien pensée, le courage, la sobriété («tempérance», « mesure », « modération ») et la justice. Après la définition de trois vertus, Badiou tente de définir la justice. Selon lui, la justice consiste en ceci: « La capacité pour remplir une quelconque fonction doit être acquise par tout individu qui ne renonce pas à faire « le plus approprié à ses qualités naturelles ». Cette partie nous montre donc qu'il existe un changement radical de la définition de la justice qui est une contre-approche du principe de la spécialisation.

La signification de la spécialisation au sens large est notre point de départ pour la quatrième partie et nous posons l'hypothèse selon laquelle « la spécialisation s'institutionnalise dans la cité juste de Platon ». Ensuite, nous expliquons notre approche générale sur *La République*: Par son caractère abritant la tension entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » *La République* est omniprésente Platon se focalise sur le problème de la justice en tant que la vertu propre des hommes et il le cherche dans la fondation d'une cité qui « devrait être ». La recherche sur la justice est importante pour bien comprendre la valeur du sujet. De Parménide à Platon, nous examinons le concept de vérité et sa relation avec la justice à travers le poème de Parménide: Le lien historique entre les deux nous montre la raison pour laquelle la recherche de la justice est le seul moyen pour avoir accès à la direction vers la vérité. La mesure de justice est « l'idée du bien » et pour la connaissance de « l'idée du bien » ; il faut traiter la question de la justice selon Platon. En second lieu, nous résumons la signification de la justice selon Platon et la raison pour laquelle il est presque le substrat de la cité idéale de Platon. Nous posons la justification du principe de la spécialisation qui est faite par les aptitudes naturelles. L'examen de la cohérence du raisonnement de la relation entre la justice et la spécialisation dans la cité démontre que notre hypothèse est évidemment valide mais cette validité ne nous amène pas à une nécessité d'admettre cette détermination de «ce qui devrait être » en tant que la cité idéale. Certaines déterminations faites par Platon nous semblent être des postulats comme les aptitudes naturelles, les quatre vertus, la méthode pour trouver la justice parmi les autres vertus. Nous les traiterons un par un: les quatre vertus liées à la théorie d'origine pythagoricienne, cette méthode à la logique de « résidus » et les aptitudes naturelles liés à la négation d'un critère absolu selon Platon. Nous concluons par un résumé de notre transition: la justice en tant que condition de l'accès à la vérité est définie par le principe de la spécialisation ce qui est justifié par les aptitudes naturelles qui se différencient par rapport à la capacité d'apprendre. La détermination de la différence et de l'identité se fait par la division qui se réalise par rapport à la question posée, et donc nous ne pouvons pas considérer comme un critère absolu. »

Dans la cinquième partie, nous comparons les deux œuvres par rapport à la spécialisation. Notamment nous mettons l'accent sur les différences radicales entre les deux textes qui partagent le même point de vue sur la justice comme la vertu propre de l'espèce humaine et la justice comme la qualité essentielle du Sujet, sa vertu

singulière. La genèse de la classe des gardiens est nécessaire selon le principe de la spécialisation selon Platon et elle n'est pas nécessaire selon Badiou selon la violation de ce principe. La justice selon Platon est définie par le principe de la spécialisation et Badiou le définit par le travailleur polymorphe de Marx qui est illustré dans l'œuvre *L'idéologie allemande* de Marx et Engels. Dans cette section nous comparons les deux définitions en détail et nous retrouvons le changement radical concernant la possibilité de concevoir l'institutionnalisation de la spécialisation dans l'histoire. Pour l'un « tout le monde doit pouvoir s'occuper de tout » et pour l'autre « chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule tâche ». Il existe aussi une opposition entre les deux textes concernant l'injustice. Platon définit l'injustice par la violation du principe de la spécialisation et Badiou considère ce principe comme un « double crime ».

Notre conclusion commence par un retour au « coup double » de Badiou que nous l'expliquons comme : Il admet que le principe de spécialisation est d'une part la genèse des sociétés réelles et d'autre part la détermination temporelle de la cité. Donc, il existe au moins deux conséquences: L'une c'est que la cité idéale de Platon se réalise l'historiquement en ce sens. C'est l'idée selon laquelle la politique vraie qui correspond à la cité idéal de Platon se réfère à l'avenir. Cette intervention au texte en ajoutant l'expression « en apparence » à la rationalité de la spécialisation fait naître une distinction entre ces deux textes: l'une qui suit réellement la genèse de la cité ayant pour objectif de décrire « ce qui est » et l'autre l'existence temps-ci de la société future ayant pour objectif de décrire « ce qui devrait être ». Alors, nous mettons ensemble en problématique le lieu de la cité parfaite de Platon et la temporalité de la vraie politique de Badiou. Puisque la justice est considérée par Platon comme une affaire intérieure de l'homme juste, la cité parfait de Platon dans laquelle il cherche la justice se trouve ou dans l'histoire ou dans le présent authentique ou bien dans l'imagination. Badiou ne répond pas non plus à la question « Mais tout de suite ? Demain ? » La temporalité de sa description contient une contre-approche à la spécialisation. Nous examinons la différence temporelle entre «ce qui est» et «ce qui devrait être». D'un côté «ce qui est» se réfère plutôt au «toujours» qui se trouve dans une forme de présent. De l'autre côté « ce qui devrait être » est poussé non pas vers l'espoir mais vers le passé tiraillant au regret, au remords, au repentir. Nous concluons ainsi que l'effort de justifier la proposition « ce qui devrait être ce que « ce qui devrait être » se réfère à l'avenir » en formant le lien entre le début du dialogue où se trouve les pensées de Céphale sur la mort et la fin du dialogue où se trouve le récit *L'Er de Pamphylien*. Céphale est un personnage déterminé et une figure achevée n'étant plus capable d'imaginer quoique ce soit et l'introduction du thème de la justice dans le dialogue advient de la pensée rétrospective de Céphale sur la mort. La discussion sur la cité parfaite de Platon est close par l'anamnèse qui se trouve dans le mythe de *L'Er de Pamphylien*. Alors, « ce qui devrait être » de Platon est poussé vers le passé. Badiou cite l'expression suivante de Marc Aurèle « n'espère rien de la Cité de Socrate. » et contrairement à lui, Badiou défend de garder l'espoir et de désirer une nouvelle politique. Badiou aussi pense que « c'est, ce sera bien plus qu'un désir. » Cela est contraire au principe de Céphale qui est « Un peu plus ».

ABSTRACT

We consider the institution as one of the consequences of the transition from the immediate to the mediate and creating an institution might speed up the diffusion of ideas. But it does not mean that these ideas will necessarily have historical impact. Instead of following the succession between the mediate and the immediate in history, or discussing the manner history is written in; we will try to ask a historical question: “what is institutionalized through history.” Our first hypothesis is based on the idea that specialization is what’s institutionalized through history. Plato’s *Republic*, which is dedicated to the question of justice, which is defined by specialization. Modernization of the *Republic*, by Badiou after around twenty four centuries of the original, gives us an advantage to examine this hypothesis. The chronological difference between the two works gives us the possibility to conceive the institutionalization of specialization in history if and only if the modernized text contains a fundamental change from the original one about specialization.

We start with reading the *Republic* in the context of specialization. The logical transition in the text necessarily drives us to examine the search of justice. We follow the chronological order of the text in order to correctly explain where specialization comes from. Because we find Cephalus’ ideas -which are found in the beginning of the dialogue- important for our case. We then examine the misconceptions of justice in order to define justice within this examination. We follow by explaining the origins of the city, in other words the republic, by the principle of specialization. The birth of a new class in the city and the education of this new class forms the next discussion. The consequence of this discussion and the beginning of another is the main question that leads us to the definition of justice: “who should govern the city?” (by the intermediary question “in which part of the city, justice resides?”). According to Socrates Four virtues are necessary for a perfect city,: wisdom, courage, temperance and justice. Justice, which remains after the definitions of wisdom courage and temperance, is defined by the principle of specialization. Justice is defined as everyone working according to it’s nature and this also is a condition for the three other virtues. The search for justice becomes completed after this definition is applied to the individual. In order to remain loyal to the chronology of the text, we cite an explanation of Plato concerning the place of justice. We complete this part by an examination of injustice as a violation of specialization. So we project our objective of understanding Plato’s approach to specialization, by naming this part “justice and specialization in the Republic”.

In relation with this matter, the method of this remake should be examined; so the second part concerns “The remake of the Republic by Badiou”. This part is

important since it is also concerned with avoiding the problems which may rise from the modernization of the text. And this part allows us to handle each text separately and study them in the frame of our subject. First we explain why we can't consider the remake as an interpretation or a translation of the original one. Then we examine the general procedures which form the historical difference between the two texts. These general procedures are applied by Badiou for the modernisation can only be completed by a modernisation of concepts. So we list the original concepts and their modernized versions which belong to contemporary philosophy. Probably the most important section of this part is the discussion on the "subject", since we have to decide according to which "subject" we will examine the modernized text. We refer to an analogy between Bachelard's reformulation of *cogito* and our approach to the *subject who writes* and justify the relation between the original text and the modernized one in relation with the *subjects who write*. This also justifies our reference to the modernized text as "Badiou's text" without losing the connection with the original one. We conclude this part with a possibility of spontaneous presentation of historicity and time because of the temporal interval between the two works. Introduction of historicity into the process of modernization, and the temporal content of the text gives us the possibility to compare both texts and also provides the self-presentation of historicity.

We treat "justice and specialization in Plato's Republic" in the third part. The examination stays loyal to the chronology of the text for the previous reasons. The examination starts with a short analysis of the character "Cephalus", who's dialogue is found at the very beginning and starts the discussion of justice. In accordance with the original text, after the discussion on misconceptions of justice, justice is defined as "virtue specific to the human species." Secondly we accept justice as "the essential quality of the subject, it's singular virtue." Until the genesis of the society and the State, there are no differences between the two texts. The genesis of the society and the State, as in the genesis of the city of Plato, is formed on the base of needs. The radical difference appears at with the division of labor: According to Plato specialization is more rational solution for the division of labor. Additionally, best quality and less time are the results of specialization. According to Badiou, specialization is rational in order to clarify the genesis of real societies but it can not be a principle for a future society. We will refer to this intervention by Badiou as "double coup". Following the chronology of the text we examine the genesis of real societies. As in Plato's city, the growth of the city (State) calls for war and an army is needed for war. There we find a second fundamental difference: in Badiou's society, guardians don't exist. According to Plato, by the principle of specialization, the class of guardians is necessary, since everyone will employ one job, so a farmer can't be a soldier. But according to Badiou, being a soldier can not be defined as a job or trade and under the hypothesis of prematurely new politics, everyone should be guardians of the idea. The phenomenology of the guardian which is found between the soldier and political militant, contains an analogy between the dog and the guardian. Consequently, Badiou mentions the philosopher dogs, without doubt as a reference to Plato's philosopher king. The education of the Guardians, virtually the education of everyone, consists of intellectual disciplines such as Literature and music, and physical sports such as dietetics, medicine and sports. When the discussion gets concerned with the style of the literary pieces which will be part of the curriculum, Badiou mentions that "imitation leads to specialization." and he criticizes historical approaches to the art of imitation. With the necessity of a distinction in time and determination in "long term", these whirling identities between jobs will have a solid base in the social game. This temporal distinction also forms

the fourth part in a way. The fourth part, according to Badiou, ends with the definition of objective justice. The four virtues of Plato correspond to Badiou's four virtues: courage, sobriety and justice. After the definition of 3 virtues, Badiou attempts to define Justice: "the capacity to fill any function must be acquired by any individual who does not give up doing "the most appropriate thing to his qualities." So this part shows us that there is a radical change in the definition of justice, which consists of a counter approach to the principle of specialization.

Examination of specialization in the general sense, is our starting point for the fourth part and we provide our hypothesis: "specialization institutionalizes itself in the just (rightful) city of Plato" Then we explain our general approach to the *Republic*: we find an omnipresent Republic which contains a tension between "which is" and "which must become" lying deep in it's character . And Plato focuses on justice as a virtue specific to human, and examines justice in the establishment of the city "which must become" . It is important to investigate his reasons for focusing on justice in order to understand the value of the subject. We examine the concept of truth, and its relation to justice, from Parmenides to Plato, starting with the poem of Parmenides. The historical connection between both, shows the reason behind searching justice; since according to Parmenides, the search for justice is the only way to reach truth. And according to Plato, the measure of justice is the "idea of good" and in order to understand the "idea of good", the question of justice must be treated in Plato's way. Secondly, we summarize Plato's understanding of justice and explain why specialization remains almost as the substrate of Plato's ideal city. We demonstrate that Plato validates specialization with natural talents. When we examine this reasoning in the context of the relation between specialization and search for justice, we find consistency. In other words the hypothesis that specialization is institutionalized in Plato's just city is valid, nevertheless this validity does not necessarily force us to accept the determination of "what must be" as the ideal city. Some determinations of Plato might seem like postulates. This is why we examine each of these determinations (as in natural talents), four virtues and the method utilized to find justice among other virtues. We treat four virtues, in connection with the Pythagorean theorem, the method in connection with the method of logic called "residues", and natural talents in connection with the negation of an absolute criteria according to Plato. The part ends with a short summary of our transition: justice as the condition for reaching truth, is defined with the principle of specialization; and specialization is verified with natural talents, and natural talents are explained with the capacity to learn. The determination of identity and difference is made by a division. And this division is realized in accordance with the posed question, in other words it is not an absolute criteria.

At the fifth part we compare the two works in relation to specialization. This comparison focuses on fundamental differences. Both views meet on the point that justice is a virtue specific to human, and subject (spirit) is a quality concerning the essence of Human. As explained before, the necessity of the birth of the Guardian class in accordance with the principle of specialization; and non existence of this class in Badiou by the violation of the principle are fundamental differences. Again, justice is defined by specialization according to Plato. But Badiou compensates this with Marx's polymorphous worker. The polymorphous worker is well illustrated in Marx

and Engels' *German Ideology*. As a result of a detailed comparison of both definitions, we might conclude that there is a fundamental difference and this allows the possibility to conceive the institutionalization of specialization within history. "Everyone should be able to get busy with everything" and "each person can only employ one job in the city" contain fundamental differences. Platon defines injustice as the violation of the principle of specialization, while Badiou considers this as a "double crime"

The conclusion starts with Badiou's "double coup" which was explained before. In short, one is "the acceptance of the principal of specialization as the roots of real societies" and the other is "temporal determination of the city." So, there are at least two consequences: The occurrence of the ideal city of Plato becomes realized historically in this sense. The thesis implies that the true politics which correspond to the ideal city of Plato refers to the future. This intervention to the text which adds "appearance" to the rationality of specialization causes a distinction between the following two: Establishment of a city with the objective of describing "what is" and establishment of a society with the objective of describing "what must be". So we problematize both the place of the perfect city of Plato and the temporality of the true politics of Badiou, together. As Plato considers justice as an internal affair of human, the perfect city where Plato searches justice is found in history or in the authentic present or in imagination. Badiou, also leaves the following question unanswered: "right now? or tomorrow?". He leaves the temporality of his description against specialization unanswered. We examine the temporal difference between "what is" and "what must be?" At one side, "what is" refers rather to "always" which is found in a form of the present. At the other side "what must be" is pulled towards the past in remorse and regret, instead of hope. Our conclusion consists of the effort to justify the following proposition: "what must be is that "what must be" refers to the future" while forming a relation between the beginning of the dialogue which contains the thoughts of Cephalus on death; and the end of the dialogue where the story about Er of Pamphylia is told. The character Cephalus, is determined as a complete figure, no longer capable of dreaming about what to become; and the subject of justice occurs from his retrospective thoughts on death. The discussion concerning the perfect city of Plato is closed by an anamnesis which is found in the myth of Er of Pamphylia. Thus, Plato's "what must be" is pushed towards the past. Badiou cites the following expression from Marc Aurele: "Hope nothing from the City of Socrates." and against him, Badiou defends keeping hope and desiring new politics. He thinks "this is a lot more than a desire", differing from Cephalus' principle of "a little more."

ÖZET

Kurum, dolaysız olandan dolaylı olana geçişin sonuçlarından biridir ve bir kurum yaratmak fikirlerin hızla yayılmasını sağlayabilir lakin bu fikirlerin tarihsel bir etki yaratacağı anlamına gelmez. Biz, dolaylı olanla dolaysız olanın tarihteki peşi sıra oluşlarını takip etmek ya da tarih yazım tarzını tartışmak yerine, tarihsel bir soru koymaya çalışacağız: “Tarih boyunca kurumsallaşmış olan nedir?” Hipotezimiz tarih boyunca kurumsallaşmış olanın uzmanlaşma olduğuna dayanmaktadır. Platon’un adalet sorusuna vakfettiği *Devlet* eserinde adalet uzmanlaşma ilkesiyle tanımlanmaktadır. Yazımından aşağı yukarı yirmi dört asır sonra Badiou tarafından bu eserin modernleştirilmesi bize bu hipotezi incelemek için bir avantaj oluşturmuştur. İki eser arasındaki zamansal fark bize uzmanlaşmanın tarih içerisindeki kurumsallaşmasını kavrama imkânı sunar. Bu, ancak ve ancak modernleştirilen metin, orijinal metne göre uzmanlaşma hakkında köklü bir değişim içeriyorsa mümkündür

İlk bölüm Devlet’in uzmanlaşma bağlamında okunmasıdır. Uzmanlaşma ilkesine varan düşünceler arası geçişi iyi anlamak için metnin argüman serisini takip etmek, doğal olarak adalet arayışını incelemeyi gerektirir. Bu yüzden incelememizde, uzmanlaşmanın nereden çıktığını iyi açıklamak için metnin akışına sadık kalıyoruz. *Devlet* diyalogunda adalet tartışmasının ortaya çıkmasına yola açan ve diyalogun hemen başında yer alan Kefalos’un düşüncelerini sonucumuz açısından önemli bulduğumuzdan incelememize bunlarla başlıyoruz. Daha sonra adaletin yanlış kavrayışlarına yer veriyoruz ki bu tartışma içerisinde adaleti tanımlayacak yönetime ulaşıyoruz. Uzmanlaşma ilkesi kentin ya da diğer bir deyişle devletin ortaya çıkışında ortaya konduğu için kentin ortaya çıkışını ayrıntılı bir biçimde inceliyoruz. Metnin akışına sadık kalarak, kentte yeni bir sınıfın (muhafızlar sınıfı) doğuşu ve bu sınıfın eğitimini tartışıyoruz. Daha sonra bizi “Adalet kentin neresinde bulunur?” sorusu aracılığıyla adalet tanımına ulaştıracak olan temel sorusu “Kenti kim yönetmeli?” olan bölümünü ele alıyoruz. Sokrates, tam anlamıyla iyi bir kentin dört erdeme sahip olması gerektiğini ifade eder. Bunlar bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Yani tam anlamıyla iyi bir kent, bilge, cesur, ölçülü ve adil olmalıdır. Bilgelik, cesaret ve ölçülülük tanımlandıktan sonra geriye kalan adalettir. Adalet, herkesin doğasına uygun bir tek işle uğraşmasıdır ve aynı zamanda adalet diğer üç erdem de koşuludur. Adalet arayışı ancak bu tanımın bireye de uygulanmasıyla tamamlanır. Metnin akışına sadık kalmak adına, burada daha sonraki bölümlerde inceleyecek olduğumuz adaletin yerine dair Platon’dan bir alıntıya yer veriyoruz ve bu bölümü, adaletsizliğin, tanımladığımız uzmanlaşma ilkesinin ihlali olarak ele alındığı kısım ile tamamlıyoruz. Sonuç olarak, “Devlet Eserinde Adalet ve Uzmanlaşma” adını verdiğimiz bu bölümde Platon’un uzmanlaşma yaklaşımını iyice anlama amacımıza ulaşmış oluyoruz.

Konumuza bağılı olarak bu yeniden yazımın yönteminin anlaşılmasına özen göstermemiz gerektiğinden ikinci bölümü “*Devlet*’in Badiou tarafından yeniden yazımı” oluşturuyor. Bu bölüm, çalışmanın ilerleyen bölümlerde metnin modernleşmesine bağılı oluşabilecek sorunların da önceden önüne geçilebilmesi amacıyla ayrıca önemlidir ve bu bölüm, eserlerin, iki ayrı metin olarak ele alınıp çalışma konusu çerçevesinde incelenmesini meşru kılar. İlk olarak bu yeniden yazımın, metnin bir yorumlaması ya da çeviri olmadığı incelenir ve ardından orijinal metinle Badiou’nun metni arasındaki tarihsel farkın oluşmasını da sağlayan Badiou’nun metni işlerken uyguladığı genel prosedürler ele alınır. Bu genel prosedürler ve kavramların modernleştirilmesiyle eserin modernleştirilmesi tamamlanır. Yine orijinal kavramlar ile çağdaş felsefe nazarında modernleştirilmiş versiyonların eşleştirilmesi çalışma açısından elzemdir. Bu bölüm içerisinde belki de en önemli kısım özne tartışmasını içeren kısımdır zira modernleştirilmiş metinde kimin düşünceleriyle baş başa olunduğuna çalışma açısından karar verilmesi gerekmektedir. Bu konuda Bachelard’ın *cogito*’yu yeniden formüllemesi ile özne problemi arasında bir analogiye başvurulur ve böylece öznel nazarında orijinal metinle modernleştirilmiş metin arasındaki ilişki doğrulanır. Bir bakıma bu, modernleştirilmiş metnin orijinal ile bağıını kaybetmeden Badiou’nun metni olarak anılmasını da meşrulaştırır. Sonuç olarak bu bölüm, metnin modernleştirilme sürecinde dahil edilen tarihsellik ve metnin zamansal içeriği vasıtasıyla iki eseri belirli bir konuda (uzmanlaşma) karşılaştırmak, iki eser arasındaki zamansal fark sayesinde zaman ve tarihselliğin kendiliğinden sunumu olanağını tesis eder.

Üçüncü olarak “Platon’un Devleti’nde Adalet ve Uzmanlaşma” inceleme konusunu oluşturur. Yine önceki sebeplerle inceleme metnin akışına sadık kalmaktadır. İnceleme, diyalogun başında yer alan ve söylemi adalet tartışmasını açan Kefalos kişinin kısa bir analiziyle başlar. Asıl metinle benzer biçimde, adaletin yanlış kavranışları tartışması sonrasında adalet “insan türüne özgü bir erdem olarak” tanımlanır. İkinci olarak adalet öznedeki asıl nitelik, biricik meziyet olarak tanımlanır. “Toplumun ve devletin ortaya çıkışı” bölümüne kadar, iki metin arasında kökten bir farka rastlanmaz. Yine Platon’un kenti gibi Badiou’nun toplum ve devleti de ihtiyaçlar zemini üzerine kurulur. Kökten farklılık, kentin (ya da toplumun) ortaya çıkışındaki iş bölümünün tanımlanmasının hemen başında ortaya konur. Platon’a göre uzmanlaşma, iş bölümü için en rasyonel seçimdir. Dahası, iyi kalitede ve kısa zamanda üretim uzmanlaşmanın sonucudur. Badiou’da ise uzmanlaşma yalnızca gerçek toplumların ortaya çıkışı için rasyoneldir lakin geleceğin toplumu için bir ilke olamaz. Badiou’nun bu müdahalesi bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde “çift hamle” olarak anılacaktır. Bu müdahalenin akabinde metnin akışı gereğince gerçek toplumların doğuşu incelenilmeye devam eder. Yine Platon’un kentinde olduğu gibi, kentin (devletin) büyümesi savaşı zorunlu kılar ve savaş da bir ordu gerektirir. İşte, ikinci bir kökten farklılık burada ortaya çıkar zira Badiou’nun toplumunda muhafızlar sınıfı ortaya çıkmaz. Platon’a göre uzmanlaşma ilkesi gereği, muhafızlar sınıfı zorunludur zira herkes yalnızca bir işle meşgul olacağından çiftçinin askerlik sanatıyla meşgul olma olasılığı yoktur. Badiou’da ise askerlik bir iş, meslek olarak tanımlanmaz ve erken yeni politika hipotezi altında herkesin fikrin muhafızı olması gerektiği ortaya konur. Asker ile siyasi militan arasında yer alan muhafızın fenomenolojisi köpek ile muhafız arasında bir analogi içerir. Sonuç olarak Badiou, şüphesiz Platon’un filozof kralına gönderme yaparak filozof köpeklerden bahseder. Muhafızların eğitimi yani bil kuvve herkesin eğitimi, zihin disiplinleri olan edebiyat ve müziği, beden disiplinleri olan diyetetik, tıp ve sporu

içerir. Konu, müfredata alınacak edebi eserlerin üslubuna geldiğinde, Badiou, taklidin uzmanlaşmayı gerektirdiğinden bahseder ve taklit sanatına yaklaşım bağlamında tarihteki örnekleri eleştirir. Zaman içinde ayırım yapma gerekliliğini ve “uzun vadede” olması kaydıyla kimlik değiştirmelerin (kunduracının bakan, fırıncının komutan, duvar ustasının mimar olabilmesi) toplumsal bir oyunda sağlam bir temeli olacağını belirtir. Bu zamansal ayırım bir anlamda son bölümün de konusunu oluşturmaktadır. Bu bölüm ise Badiou’ya göre nesnel adaletin tanımıyla sona erer. Platon’un kentinin dört erdeminin Badiou’da ki karşılığı sırasıyla siyasetin düşünülmüş, makul ya da iyi düşünülmüş olması, cesaret, özdenetim ve adalettir. Üç erdemin tanımlanmasından sonra Badiou adaleti tanımlamaya girişir. Adalet, her bireyin “kendi doğal niteliklerine en uygun olduğunu düşündüğü yolu tutmaktan vazgeçirilmeksizin toplumda herhangi bir işlevi yerine getirecek kapasiteyi” kazanması olarak tanımlanır. Sonuç olarak, bu bölüm bize uzmanlaşmaya karşı yaklaşımı içeren bir adalet tanımı sunar ve konu bağlamında iki yaklaşım arasında kökten bir değişiklik olduğu söylenebilir.

Uzmanlaşmanın en geniş manada anlamını incelemek dördüncü bölümün başlangıç noktasıdır. Uzmanlaşmanın Platon’un adil kentinde kurumsallaşmış olduğu hipotezi altında *Devlet* eserine genel bir yaklaşım sunulur. *Devlet*, eserinin her daim güncel oluşu “olan” ile “olması gereken” arasındaki gerilimi içeren karakterine bağlanır. Platon, insana özgü bir erdem olarak adalet üzerine yoğunlaşmış ve olması gereken kentin kuruluşunda adaleti incelemiştir. Adalet üzerine yoğunlaşma sebebini araştırmak konun değerini anlamak için elzemdir. Parmenides’ten Platon’a, hakikat kavramı ve bu kavramın adalet ile ilişkisi Parmenides’in şiirinden başlayarak incelenir. İkisi arasındaki tarihsel bağ adalet arayışının sebebini gösterir; zira Parmenides’e göre adalet araştırması hakikat yoluna ulaşmanın tek aracıdır. Platon’a göre de, adaletin ölçüsü iyi ideasıdır ve iyi ideasının bilgisi için adalet sorusunu incelemek gerekir. İkinci olarak, Platon’un adalet anlayışı özetlenir ve neden uzmanlaşmanın Platon’un ideal kentinin neredeyse felsefi dayanağı olduğu açıklanır. Platon’un uzmanlaşmayı doğal eğilimler ile doğruladığı ortaya konur. Uzmanlaşma ve adalet ilişkisi bağlamında akıl yürütmeyi incelediğimizde iç tutarlılığa sahiptir yani uzmanlaşmanın Platon’un adil kentinde kurumsallaşmış olduğu hipotezi geçerlidir. Lakin bu geçerlilik bizim olması gerekenin ideal kent olarak belirlenmesini kabul edeceğimiz anlamına gelmez. Platon’un bazı belirlenimleri *postulat* gibi gözükebilir, bu yüzden bu bölümde tek tek bu belirlenimler (doğal eğilimler, dört erdem), diğer erdemlerin arasında adaleti bulmak için uygulanan yöntem incelenir. Dört erdem, Pisagor’un teorisine bağlı olarak; bahsi geçen yöntem “kalan” diye anılan mantık yönetime bağlı olarak; konuyla yakından ilgili olan doğal eğilimler ise Platon’a göre mutlak bir kriterin olmayışına bağlı olarak ele alınır. Bu bölüm, düşünceler arası bağlantının kısa bir özeti verilerek son bulur: hakikate ulaşmanın koşulu olarak adalet uzmanlaşma ilkesiyle tanımlanır, uzmanlaşma ise doğal eğilimlerle doğrulanır ve doğal eğilimler öğrenme kapasitesiyle açıklanır. Kapasite arasındaki fark ve özdeşliğin belirlenimi bölme ile yapılır. Bu bölme ise sorulan soruya göre gerçekleşir yani mutlak bir kriter değildir.

Beşinci bölüm iki eser arasında uzmanlaşma bağlamında karşılaştırmaya ayrılmıştır. Bu karşılaştırma da daha çok kökten farklar ele alınmıştır. İki anlayış da adaletin insana özgü bir erdem olduğu ve öznenin (ruhun) özüne dair bir nitelik olduğu konusunda ortaktır. Daha önce açıklandığı gibi Platon’da muhafız sınıfının uzmanlaşma

ilkesi gereğince ortaya çıkma zorunluluğu ile bu ilkenin ihlali sonucunda Badiou'da bu sınıfın ortaya çıkmaması kökten bir farklılıktır. Yine adalet Platon'a göre uzmanlaşma ilkesiyle tanımlanır, Badiou ise bunu Marx'ın çok biçimli işçiliği ile karşılar ki bu çok biçimli işçilik, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi* eserinde iyi betimlenmiştir. İki tanımın ayrıntılı bir biçimde karşılaştırılması sonucu açıkça kökten bir değişiklik olduğu söylenebilir ki bu da tarih içerisinde uzmanlaşmanın kurumsallaşmasını kavrama olasılığını bulma anlamına gelir. "Herkes her şeyle meşgul olabilmeli" ve "Kentteki herkes yalnızca bir işle meşgul olmalı" açık bir kökten farklılığı ifade eder. Adaletsizlik için de ikisi arasında bir karşıtlık vardır. Platon, adaletsizliği uzmanlaşma ilkesinin ihlali olarak görürken Badiou bu ilkeyi "çifte cinayet" olarak nitelendirir.

Sonuç bölümü daha önce açıklaması yapılan Badiou'nun "çift hamlesi" ile açılır. Özetlemek gerekirse toplumun ve devletin ortaya çıkışında uzmanlaşmanın rasyonel oluşuna "görünüşte" olarak düştüğü şerhi açıklarken ilk hamle, uzmanlaşmanın gerçek toplumların doğuşunun ilkesi olduğunu kabul etmesi ve yine bu açıklamada geleceğin toplumunu zikretmesi sonucu kentin zamansal belirlenimini yapması ikinci hamle olarak kabul edilebilir. Bunun en az iki sonucu olacaktır: ilki Platon'un kentinin tarihsel olarak bu anlamda gerçekleştiği ikincisi doğru siyasetin (Platon'un ideal devletine tekabül ediyor) geleceğe atıfta bulunduğu tezidir. Metne bu müdahalesi metin içinde de gözetilmesi gereken şu ikisi arasında bir ayrıma yol açar: olanı betimleme amacı güden bir kentin kurulumu ile olması gerekeni betimleme amacı güden geleceğin toplumunun kurulumu. Bu bölümde Platon'un tam anlamıyla iyi kentinin yeri ve Badiou'nun doğru siyasetinin zamansallığı bir bütün olarak sorunsallaştırılır. Zira Platon adaleti adil insanın içsel bir meselesi olarak değerlendirmiştir. İçinde adaleti aradığı bu tam anlamıyla iyi kent tarihte mi, otantik şimdide mi yoksa tahayyülde midir? Yine Badiou da eserinde uzmanlaşma karşıtı tasvirinin zamansallığı konusunda "Hemen mi? Yarın mı?" sorusunu yanıtsız bırakmıştır. Bir şimdi formunda bulunan ve her zamana atıfta bulunan olan ile esef, neredeyse hiç umuda doğru değil de vicdan azabı, pişmanlık ile geçmişe doğru çekilen ve olması gerekenin zamansal farkının ele alındığı bu sonuç bölümü, olması gerekenin geleceğe atıfta bulunması gerektiği hükmünü doğrulama çabasını içerir. Bu, *Devlet* diyalogunun başındaki Kefalos'un ölüm üzerine düşünceleriyle diyalogun sonundaki Pamphyliyalı Er'in hikâyesi arasında bağ kurularak yapılmaya çalışılır. Kefalos kişisi tamamlanmış ve artık ne olacağını hayal etmeyen bir figür olarak belirlenir ve adalet konusu, diyaloga ölüm konusunda onun geçmişe dönük düşünceleriyle dahil olur ve tam anlamıyla iyi kentin kuruluşunu da içeren adalet tartışması Pamphyliyalı Er mitinde bulunan anımsama (ἀνάμνησις) ile kapanır. Bu anlamda bakıldığında Platon'un olması gerekeni geçmişe dönüktür. Badiou ise Marcus Aurelius'un "Socrates'in kentinden hiçbir şey bekleme" sözüne karşı umudu sürdürmeyi ve yeni bir siyaseti arzulamayı savunur. Ona göre "bu, bir arzudan çok daha fazlasıdır" Kefalos'un "biraz daha fazla" ilkesinden farklı olarak.

INTRODUCTION

La création d'une institution peut entraîner rapidement la diffusion des idées mais cela ne signifie pas que ces idées aient forcément un impact historique. La motivation pour créer une institution peut être diverse mais l'institution, elle-même, est une des conséquences du passage de ce qui est immédiat à ce qui est médiate. Deux tensions ont des effets sur cette conséquence: l'une, c'est que ce qui est immédiat ne peut plus rester immédiat et l'autre c'est que ce qui est médiate s'efforce de subsister. Alors, le caractère d'institution inclut un effort pour conserver son être.

L'institution, comme une des conséquences de l'effort pour conserver son être, ne doit pas être une conséquence catégorique. Nous pouvons réclamer que la diffusion des idées qui couvent sous la cendre et qui sourdent dans l'état immédiat, au moins depuis la révolution française soit faite par la médiation des institutions. Les idées se forment dans l'état immédiat. Cette formation signifie qu'une idée qui prend corps se réalise. Sans doute ne signifie-t-il pas la genèse de l'idée, ou plutôt il faut les comprendre par la continuité de l'histoire. Ils existent avant cet état et sans doute, continuent-ils à exister après cet état. Les idées qui se réalisent dans l'état immédiat peuvent se présenter à l'aspect de l'expression. L'effort de conserver son être, en d'autres termes « résister contre le temps » est le passage de ce qui est immédiat à ce qui est médiate ; alors être immédiat n'est pas en conflit avec le temps. Les idées ont la possibilité de se réaliser dans l'état immédiat parce que ce qui est immédiat est en concordance avec le temps. Résister contre le temps sert plutôt au combat de l'existence pour les idées. Or l'état immédiat sert à la condition de se réaliser. D'une manière ou d'autre, l'état immédiat signifie ne pas résister contre le temps et ne pas conserver. La présentation des idées comme l'aspect de l'expression se rapporte à l'action de se réaliser et si les expressions se présentent comme des actions, les actions incluent une immédiateté. L'expression tente aussi de former une relation directe avec ce qui est symbolique. Cette approche nous donne la possibilité d'éclairer cette idée abstruse qui se trouve dans l'évènement suivant:

« Au soir du premier jour de combat, on vit au plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges. Un témoin oculaire, qui devait peut-être sa clairvoyance au hasard de la rime, écrivit alors:

« Qui le croirait ! On dit qu'irrités contre l'heure,

De nouveaux Josués, au pied de chaque tour.

Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour. » »¹

Ce jour de combat est un bon exemple de l'état immédiat au sens plein du terme d'être intransitif. Nous empruntons le terme intransitif de la grammaire où il signifie l'absence du complément d'objet. Par analogie, nous l'utilisons pour définir une circonstance qui n'a aucun intermédiaire, ni direct ni indirect. La différence entre ce qui est immédiat et ce qui est médiat n'est pas formée sur la base d'être en relation directe ou indirecte. Le caractère de ce qui est immédiat est en rupture complète avec la relation de celui qui est médiat. Tous les deux, ce qui est immédiat et ce qui est médiat, peuvent être successifs et imbriqués. Dans l'histoire, les jours de soulèvement contre le pouvoir, les jours de la chute des empires contiennent des exemples de ce qui est immédiat. L'un de ces exemples que nous citons auparavant se passe dans les journées révolutionnaires de juillet 1830 où des hommes s'en prennent aux horloges.

Dans cet état immédiat nous trouvons les idées qui se réalisent plutôt que les idées qui ont l'effort de conserver son être et celles qui résistent contre le temps. Soit ils sont abstrus soit ils sont clairs et ils se présentent comme une expression. L'état immédiat est la base pertinente pour la formation de cette expression parce que la médiatisation est hors circuit et les idées n'ont pas besoin d'une recherche d'institution. C'est la base pertinente grâce à la relation directe entre l'expression et la symbolique. Les idées qui se présentent comme une expression y trouvent une condition de se réaliser parce qu'ils ne perdent pas quelque chose d'elle-même. Au contraire, la relation médiate a des effets sur les idées en raison de sa forme d'interaction. Perdre quelque chose n'a pas d'elle-même nécessairement une signification négative, il nous montre aussi l'intégrité des idées et certainement l'intégrité de l'expression. Même si la relation médiate elle-même ne soit pas considérée négativement, nous pouvons réclamer que la médiation des institutions n'est pas à l'avantage de l'expression.

En outre, cette médiation des institutions fait fonction de la poussée, et la censure, au moins, elle contient une tension de préciser pour la forme de l'expression. Avant

¹ Walter Benjamin, **Œuvres III**, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris: Gallimard, 2000, p. 440.

de se focaliser sur le problème de l'institution; il faut toucher le désir de rester à l'état immédiat c'est-à-dire tirer sur les cadrans pour arrêter le jour. Nous ne pouvons pas dire si ces idées qui ne sont pas en train de rechercher une institutionnalisation auront un impact historique ou pas. La manière d'écrire l'histoire précisera qu'ils auront un impact historique ou pas. L'histoire est faite à l'état immédiat quoique les idées abstruses se présentent comme l'aspect de l'expression. Tirer sur les cadrans pour arrêter le jour est un exemple de l'action qui inclut une immédiateté. L'expression qui se présente comme action s'efforce de former une relation directe avec ce qui est symbolique. Le cadran comme le symbole du temps est la cible de ce qui désire de rester à l'état immédiat. L'une de deux tensions que nous avons précédemment précisées comme l'une ce qui est immédiat ne peut plus rester immédiat c'est-à-dire résister contre le temps et la relation directe entre l'expression et ce qui est symbolique se coïncident dans l'exemple de Benjamin. Pour bien suivre la discussion de symbolique, nous pouvons examiner un autre exemple, celui d'Ece Ayhan citant les paroles d'un économiste:

« Représentons-nous un cercle large dans la géographie. Soit juste au milieu le village. Presque tous sèment du blé, qu'ils sèment! Les dépenses pour transporter le blé du champ le plus proche vers la bourse de commerce sont bien sûr moindres, les dépenses de transport du blé du champ plus éloigné (dans le bord) sont alors plus lourdes.

...

Pourtant il y a une vérité que je vais vous présenter. Le blé du champ au bord voit préciser le prix du blé à la bourse du commerce Oui, voilà c'est le champ marginal! »²

Nous pouvons interpréter ce texte dans la perspective de la formation d'une ville issue du capitalisme. L'idée du centre dont le champ en marge est éloigné de la bourse du commerce est un exemple typique du front idéologique du capitalisme. Pourquoi le champ qui est plus proche de la bourse du commerce ne fixe-t-il pas le prix du blé? En effet, il existe plusieurs champs qui sont plus proches de la bourse du commerce car la bourse du commerce ne se situe pas dans le centre. Il est à la place centrale du centre-ville selon la formation d'une ville issue du capitalisme. Cette place centrale est formée par les magasins, les administrations, la bourse du commerce etc. mais il est très important de préciser qu'il existe un symbole de souveraineté au cœur du centre-ville, par exemple une statue, un drapeau (ce symbole est souvent phallique.) Le

² Ece Ayhan Çağlar, **Bir Şiirin Bakır Çağı**, troisième édition, *İstanbul*: Yapı Kredi Yayınları, 2013, p. 33.

C'est nous qui traduisons. Le texte Turc: « Coğrafyada bir çember tasarlayalım, geniş. Kasaba da tam ortasında olsun. Hemen herkes tarlalarında buğday ekiyor, eksin. En yakın tarlanın buğdaylarını borsaya taşımak için giderler az olacak elbet, en uzaktaki (sınırdaki) tarlanın buğdaylarının taşıma giderleri ise çok. [...] Ama dikkatinize sunacağım önemli bir gerçek var. Borsadaki fiyatı sınırdaki tarlanın bu buğdayı belirliyor. Evet, işte bu 'marjinal' tarla! »

pouvoir, lui-même, ne vient jamais au centre pourtant il existe toujours là un symbole de lui. Les symboles de souveraineté s'y trouvent au lieu du pouvoir.

L'exemple de Benjamin aussi contient ce conflit par rapport aux horloges qui sont tirées sur parce qu'elles sont symboliques et elles se situent probablement dans les places centrales de Paris. Le cadran comme le symbole de l'heure est attaqué par ceux qui désirent rester à l'état immédiat tel qu'il est lui-même l'heure. Ils veulent arrêter le jour. Cette idée abstruse d'arrêter le jour en tirant sur les cadrans peut avoir du sens dans l'état immédiat. L'expression, elle-même, devient plus importante que le but. Nous pouvons dire que l'idée se réalise à l'état immédiat. La relation directe entre l'expression et ce qui est symbolique nous donne aussi le sens d'humour. La fonction de la médiation des institutions en tant que la poussée et la censure est bouleversée ; l'expression ne rentre pas dans sa forme qui est précisé par la médiation des institutions. Elle se diversifie et l'explosion d'expression peut être une autre conséquence de cette relation directe.

L'exemple de Benjamin qui se passe lors de la révolution juillet n'est pas choisi par hasard. Créer l'intuition est une des conséquences de ce passage et la diffusion des idées au moins depuis la révolution française est faite par la médiation des institutions. Ces idées subsistent par les institutions comme les associations, les parties politiques etc. Même s'elles s'opposent au pouvoir ou à ce qui se trouve au centre, s'ils ne peuvent pas rester immédiats. Ils commencent à construire des formes identiques à celles qu'ils s'opposent. L'explication de cette situation nous semble être en parallèle avec l'approche psychanalytique de Lacan selon laquelle « tout ce qui est rejeté du symbolique reparaît dans le réel »³. L'état immédiat ne contient que la formation des idées comme une réaction au pouvoir ou à ce qui se trouve au centre. Ces idées se forment dans l'état immédiat et elles ont un caractère réactif. Si ces idées ont tendance à conserver leur être, le caractère de conservation soulève une ressemblance, au moins formellement, à celui qui se trouve au centre. En ce sens, créer une institution signifie d'être dans la même base avec ce qui se trouve au centre. La forme de l'opposition est déterminée par ce qui se trouve au centre à cause de cela. Il n'y pas de rupture. Cette même base forme la possibilité de la comparaison entre les deux ou la détermination des différences entre les deux. Donc, cette opposition est un effort quantitatif, n'est-ce pas ? Sans doute, elle peut entraîner rapidement la diffusion des idées mais l'impact historique est le fait qualitatif.

Nous avons exprimé auparavant que l'institution est une des conséquences du passage de ce qui est immédiat à ce qui est médiat. Au lieu de suivre la succession

³ Jacques Lacan, (1967-68) **L'acte psychanalytique**, La Plaine St Denis: Association Lacanienne Internationale, 2001, p.301.

entre ce qui est médiat et ce qui est immédiat dans l'histoire ou au lieu de discuter à la manière d'écrire l'histoire, nous essaierons de poser une question historique et nous essaierons de l'examiner.

La pensée de la discussion d'être au centre liée à la continuité de l'histoire nous fait poser cette question suivante: Qu'est-ce qui s'institutionnalise à travers l'histoire? Bien sûr, il faut traverser toute l'histoire qui s'accompagne des états (immédiate ou médiat). S'il y a de la continuité de l'histoire, ce qui s'institutionnalise à travers l'histoire ne permet pas l'existence des autres formes fondamentales. Par ailleurs il peut avoir de multiples formes. De plus, il faut se référer à l'origine pour traverser toute l'histoire. Pourtant; cette recherche sur l'origine ne signifie pas une régression vers le primitif. L'approche de la nature humaine fondamentale et fixe que nous voulons trouver à l'origine n'a cessé d'être retravaillée au cours de l'histoire. Donc, il faut concevoir cette référence à l'origine comme une référence dynamique. En tout cas, la relation entre l'origine et l'homme historique ne peut pas être fixe, mais la discussion de l'origine pour les plantes et les animaux domestiques peut être différente:

« Parmi les plantes et les animaux domestiques, il arrive qu'une espèce originelle se soit maintenue, grâce aux apports extérieurs de la culture ou de l'élevage, mais ce n'est pas le cas chez l'homme. On trouve bien encore de nos jours ce type de rose simple qui est l'églantine, élevée au rang de rose de luxe, ou cette espèce de pigeon sauvage (pigeon de roche), ancêtre de tous les pigeons domestiques qui d'ailleurs retournent parfois à elle. Mais, même rendu à l'état sauvage, l'homme historique ne redevient jamais l'homme primitif, au point de départ des diverses évolutions décidées par l'histoire. Il deviendra ce barbare décadent, doté d'une psychopathie pulsionnelle bien connue et historiquement classifiée; il deviendra une espèce de Barbebleue, de Neron, de Caligula ou d'Hitler, mais jamais l'homme sain de Neandertal tel qu'il vivait à la «saine époque antédiluvienne». »⁴

Traverser toute l'histoire signifie être générale et s'accompagner des états immédiats ou médiats. Alors, il faut trouver une ligne historique comme le profil du cerne des arbres. Cette ligne qui touche tous les cercles se réfère à l'origine. De plus, ce qui travers toute l'histoire affirme toujours « ce qui est »⁵ dont le symbole se trouve au centre et il nie l'intégrité. Il vient d'une discussion fondamentale de telle manière que nous pouvons mettre en parallèle avec l'approche psychanalytique. Alors, sa conformité à ce qui vient au centre symboliquement (son caractère d'orthodoxie) et par l'opposition à général (son caractère qui se trouve dans tous les états, soit par

4 Ernst Bloch, **Le Principe Espérance**, traduit de l'Allemand par Françoise Wuilmart, Tome I, Paris: Éditions Gallimard, 1976, p. 88.

5 Nous examinerons l'expression «ce qui est» comme un ensemble en tant que tel, un concept qui a une unité.

la pénétration soit par l'évolution) nous conduit à rechercher un terme avec double aspect: l'une c'est que ce terme doit consister d'une sorte de generalité et l'autre c'est que le terme doit contenir un caractere qui peut être propre à toutes les branches possibles. Alors, la spécialisation porte sur ces deux aspects par sa signification dans la mesure où « se confiner dans une branche » représente celle-ci. Donc, nous pouvons reformuler notre question: Ce qui s'institutionnalise à travers l'histoire peut-elle être la spécialisation?

Il faut expliciter la spécialisation en tant que sujet exigeant un travail multidisciplinaire. Nous tentons de la limiter par une discipline fondamentale qui peut former la base d'un travail multidisciplinaire, même si travailler ce sujet avec une certaine limitation peut être considéré comme une trahison interne.

Sans doute, dès l'origine, la philosophie en tant qu'une discipline fondamentale, du moins la philosophie européenne, n'est pas resté indifférente à la question de l'essence de la vérité (ἀλήθεια). Nous pouvons réclamer que ce qui s'appelle « philosophie », trouve son origine dans la pensée grecque ancienne à cause de cette question. De Parménide à Platon, la justice est considérée comme la condition de l'accès à la vérité. L'œuvre de Platon *La République*, consacrée à la question suivante: « Qu'est-ce que c'est la justice ? », commence par la détermination de la cité idéale dont la justice se trouve à la base et la spécialisation forme le fond de la réponse de Platon, puisqu'il fait commencer la genèse de la cité par la division du travail. Notre hypothèse s'appuie sur l'affirmation de la spécialisation comme ce qui s'institutionnalise à travers l'histoire. La modernisation de *La République* par Badiou après environ vingt-quatre siècles du texte original, nous donne un avantage pour cet examen. Nous avons la possibilité de comparer les deux œuvres par rapport à la spécialisation. Existe-t-il une différence radicale entre ces deux œuvres sur la spécialisation ? C'est une question importante pour concevoir l'historicité de cette discussion. En bref, la différence radicale possible entre ces deux œuvres sur la spécialisation nous donne la possibilité de réclamer que c'est une conséquence de l'expérience historique de vingt-quatre siècles. La fidélité au contexte original est suivie par Badiou. Nous pouvons déclarer projectivement que le texte modernisé contient aussi une détermination de ce qui devrait être. Donc, la différence temporelle entre les deux œuvres nous donne la possibilité de concevoir l'institutionnalisation de la spécialisation dans l'histoire si et seulement si le texte modernisé contient un changement radical par rapport au texte original sur la spécialisation.

Nous entreprendrons premièrement la lecture de *La République* par rapport à la spécialisation. Nous suivrons l'ordre chronologique du texte pour expliquer l'origine du principe de la spécialisation. Nous commencerons à examiner le début du dialogue se portant sur la discussion de la justice. Après l'examen des fausses conceptions de la justice, nous expliquerons en détail la genèse de la cité suite à la détermination du principe de la spécialisation. La genèse d'une nouvelle classe dans la cité et son éducation forme le contenu de la discussion suivante. Ensuite, nous traiterons la définition de la justice par le principe de la spécialisation et la recherche de la justice qui se complète par l'application de cette définition à l'individu. Nous conclurons par l'examen de l'injustice pour l'état et l'individu qui viole le principe de la spécialisation. Notre objectif dans la première partie intitulée étant « la justice et la spécialisation dans *La République* » nous allons déployer l'approche de Platon sur la spécialisation.

« La réinscription de l'œuvre *La République* par Badiou » constitue notre deuxième partie dans laquelle nous tenterons de comprendre la méthode de celle-ci pour l'examiner par rapport un thème de notre travail. Cette partie nous permettra d'isoler les problèmes liés à la modernisation du texte ; ce qui nous donnera la possibilité de faire la comparaison des deux textes. Au début, nous expliquerons la raison pour laquelle cette réinscription n'est ni un commentaire ni une traduction. Ensuite, nous examinerons les procédures générales une par une formant la différence historique entre le texte original et le texte de Badiou. Nous énumérerons les concepts originaux et leurs versions modernisées qui appartiennent à la philosophie contemporaine. La section peut être la plus importante de cette partie se porte sur la discussion du sujet qui écrit dans laquelle nous retrouvons la décision sur le sujet dont nous examinons les pensées dans le texte modernisé. Nous faisons recours à l'analogie entre la reformulation de *cogito* par Bachelard et notre approche sur le sujet qui écrit. Nous concluons cette partie par la possibilité de la présentation spontanée de l'historicité et du temps grâce à l'intervalle temporel entre les deux œuvres.

Nous traitons en troisième étape « la justice et la spécialisation dans *La République de Platon* ». Nous suivons encore une fois la chronologie du texte Cette partie commencera par une analyse brève du personnage Céphale et de son discours qui s'ouvre sur la justice. En parallèle du texte original, et suite à la discussion des fausses conceptions, la justice est définie dans un premier temps en tant que « la vertu propre de l'espèce humaine »,⁶ dans un deuxième temps en tant que « la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière »⁷. Nous continuerons par la genèse de la société et de l'État en tant que la genèse de sociétés réelles et nous aboutirons à la phénoménologie

6 Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris: Fayard, 2012, p.36.

7 *Ibid.* p.85.

du gardien. Dernièrement, nous examinons les « disciplines de l'esprit : littérature et musique »⁸ et « disciplines du corps : diététique, médecine et sport »⁹ qui forment l'éducation du gardien. Nous concluons cette partie par la justice objective selon Badiou qui nous permettra de comprendre s'il y a un changement radical ou non par rapport au texte original.

La signification de la spécialisation au sens large sera le point de départ pour la quatrième partie et nous poserons notre hypothèse selon laquelle la spécialisation s'institutionnalise dans la cité juste de Platon. Ensuite, nous expliquerons notre approche générale de *La République* en déterminant la raison d'enquêter la justice et le lien historique. Nous résumons la signification de la justice selon Platon et la justification du principe de la spécialisation dûe aux aptitudes naturelles. Ainsi, nous examinerons certaines déterminations faites par Platon qui nous semblent être des postulats comme les aptitudes naturelles, les quatre vertus, la méthode pour trouver la justice parmi les autres vertus. Nous concluons cette partie par le sommaire de notre transition.

Dans la cinquième partie nous comparerons les deux œuvres par rapport à la spécialisation. Nous mettrons notamment l'accent sur les différences radicales entre ces deux textes et analyserons en détail les deux définitions afin de montrer le changement radical qui nous donne la possibilité de concevoir l'institutionnalisation de la spécialisation dans l'histoire. Nous concluons cette partie par la comparaison de l'injustice défini comme la violation du principe de la spécialisation selon Platon et qui est considérée comme un « double crime »¹⁰ par Badiou puisque cela provient du principe de la spécialisation.

Notre conclusion commencera par un retour sur le coup double de Badiou. Nous examinerons l'intervention de Badiou au texte en ajoutant l'expression « du moins en apparence »¹¹ à la rationalité de la spécialisation. Nous nous interrogerons sur le lieu de la cité parfaite de Platon et sur la temporalité de la vraie politique de Badiou comme un ensemble. Nous examinerons la différence temporelle entre « ce qui est » et « ce qui devrait être » qui est une des conséquences de cette intervention. Notre conclusion consistera en un effort pour justifier la proposition suivante: ce qui devrait être se réfère à l'avenir ce qui devrait être en formant le lien entre le commencement de *La République* et sa fin autour du contenu temporel de l'espérance.

8 **Ibid.** p.139.

9 **Ibid.** p.167.

10 **Ibid.** p.227.

11 **Ibid.** p.123.

1. LA JUSTICE ET LA SPECIALISATION DANS LA REPUBLIQUE

Le thème de la justice apparaît dans le dialogue à travers les pensées de Céphale sur la vie et la mort. La justice est d'abord considérée comme la vertu de dire la vérité et rendre à chacun ce qui lui est dû, comme faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Socrate ne trouve pas cette explication satisfaisante et il décrit les circonstances particulières qui ne coïncident pas avec les propriétés de cette vertu. La médecine est utile s'il existe une maladie, le pilote est utile pendant le voyage. Sous la même forme, si la justice est un art (technique), l'homme juste peut exercer sa technique dans la guerre. Mais en temps de paix, il peut être utile pour conserver les choses, il n'est pas utile quant il s'agit de s'en servir: l'homme juste peut garder un bouclier ou une lyre mais il faut appeler un musicien ou un soldat pour les utiliser. De plus, une technique peut avoir double puissance: Celui qui conserve les choses peut aussi savoir les voler. Autrement dit, l'extrême conséquence de ce raisonnement est que l'homme juste est aussi l'homme qui vole. Socrate précise que la justice est la vertu humaine et il rejette l'idée selon laquelle la justice puisse consister à faire du mal même s'il s'agit de faire du mal aux ennemis. L'analogie avec les animaux est utilisée pour légitimer ce raisonnement: Chaque animal a sa vertu propre et le bon traitement le fait meilleur dans sa vertu propre et c'est pareil pour l'homme dont la vertu est la justice.

Ensuite, Thrasymaque définit la justice comme « l'avantage du plus fort »¹² et il précise que le plus fort, dans chaque cité, est le gouvernement. Autrement dit, la justice est d'obéir aux gouvernants. Socrate le réfute par le raisonnement selon lequel les gouvernants peuvent se tromper. Ils peuvent avoir des décisions qui ne soient pas à leur avantage. Thrasymaque tente à son tour de réfuter le raisonnement de Socrate en essayant de prouver l'impossibilité pour un artisan de se tromper quand il exerce son art, c'est-à-dire l'impossibilité pour le gouverneur de faire des erreurs en tant que gouvernant. L'objet propre de chaque art est le contre-argument de Socrate c'est-à-dire que « tout art son propre avantage -car il n'a besoin de rien- mais celui du sujet auquel il s'applique »¹³. Dans ce cas, l'art aurait un pouvoir sur le sujet auquel il s'applique. Donc, les gouvernants veillent sur les sujets qu'ils gouvernent. La proposition suivante

12 Platon, **La République**, traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou, Tome quatrième, œuvres complètes, Paris: Garniere Frères, 1936, 341a, p.20.

13 **Ibid.** 342c, p.22-23.

est rejeté par Thrasymaque: le berger a en vue l'intérêt propre de soi ou de ses maîtres, pas de ses moutons. Il réclame que les chefs des cités s'intéressent à leur profit personnel. Socrate considère l'art du mercenaire comme un art qui s'ajoute à tous les autres arts. Selon Socrate, « un art se distingue d'un autre en ce qu'il a un pouvoir différent »¹⁴. C'est un art qui se distingue des autres par son caractère qui accompagne tous les autres arts. Selon Socrate, il faut donner un salaire ou l'honneur à ce qui accepte d'être gouvernant (exerçant leur art de gouverner) et le châtiment pour ce qui ne l'accepte pas. Enfin, le berger ou le gouvernant s'intéresse non pas à son propre intérêt mais à celui du sujet auquel il s'applique. Thrasymaque pense que l'injustice est une vertu et une habileté ; l'injuste est plus sage que le juste. Par contre, Socrate nous montre que le juste ne tente pas d'emporter sur son semblable comme un musicien qui ne le cherche pas emporter sur un autre musicien mais il emporte sur son contraire qui n'est pas un musicien. Par contre, l'injuste veut emporter sur son semblable et son contraire. Enfin, le juste correspond à celui qui est sage et bon et l'injuste correspond à celui qui est « méchant et ignorant »¹⁵. L'opinion qui défend que l'injuste est plus fort que le juste reste et Socrate commence à l'examiner. L'injustice cause des désaccords entre les hommes et les empêche de se réunir. C'est la raison pour laquelle la société injuste a besoin d'une certaine justice pour que les hommes puissent être unis. Cette forme est aussi valable pour un seul homme: les parties de l'âme sont divisées s'il est injuste et cela l'empêche de réaliser une action utile.

Il reste la question sur le bonheur. Le juste ou l'injuste, qui est le plus heureux ? Cette question nous conduit à régler la vie. Socrate lui répond par le raisonnement sur la fonction propre des choses. Il définit cette fonction de la façon suivante: « Ce qu'on ne peut faire que par lui, ou ce qu'on fait le mieux avec lui? »¹⁶ Il existe une vertu en chaque chose à laquelle une fonction est assignée. Cette vertu propre permet de remplir cette fonction. « Surveiller, commander, délibérer et le reste » ne sont que les fonctions attribuées à l'âme. Ainsi la vie est-elle une fonction de l'âme qui a aussi sa vertu propre et cette vertu propre de l'âme est la justice.

La définition de la justice n'apparaît pas encore mais il y a une méthode qui peut la définir: la justice est commune à l'homme et à la cité et l'examen de la justice est plus aisée à l'échelle de la cité qu'à l'échelle de l'individu. C'est pourquoi la justice commence dans la cité et s'applique ensuite à l'âme humaine.

14 **Ibid.** 346a, p.27.

15 **Ibid.** 350c, p.33.

16 **Ibid.** 352e, p.37.

La recherche de la définition de la justice commence par la genèse de la cité. La raison de l'origine de la cité est précisée comme l'impuissance des individus d'être autosuffisants par rapport aux besoins excessifs. Les besoins se trouvent à la base de la genèse d'une cité. Un homme a besoin de l'autre pour un tel emploi et l'autre appelle un autre pour un autre emploi... Enfin, la multiplicité des besoins rassemble les nombreux hommes en un même lieu et cet établissement commun s'appelle « la cité ». Les besoins fondamentaux de cette cité (c'est une cité de nature c'est-à-dire rudimentaire) soient la nourriture, le logement, le vêtement et de tout ce qui s'y rapporte. Un agriculteur, un maçon, un tisserand et un cordonnier ou quelques autres artisans sont les membres de cette cité pour aux besoins du corps. La division de travail en fonction de la spécialisation des fonctions est annoncée par Socrate:

« Faut-il que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté, que l'agriculteur, par exemple, assure à lui seul la nourriture de quatre, dépense à faire provision de blé quatre fois plus de temps et de peine, et partage avec les autres, ou bien, ne s'occupant que de lui seul, faut-il qu'il produise le quart de cette nourriture dans le quart de temps, des trois autres quarts emploie l'un à se pourvoir d'habitation, l'autre de vêtements, l'autre de chaussures, et, sans se donner du tracas pour la communauté, fasse lui-même ses propres affaires? »¹⁷ « Tout d'abord, la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction. »¹⁸

Les besoins primordiaux de l'existence sont satisfaits par cette spécialisation qui est rationalisée par la meilleure performance temporelle liée à la qualité des produits dans tous les domaines et cette spécialisation est expliquée par les aptitudes naturelles et différentes de chacun. L'homme exerce mieux un seul métier plutôt que plusieurs métiers. « Par conséquent on produit toutes choses en plus grand nombre, mieux et plus facilement, lorsque chacun, selon ses aptitudes et dans le temps convenable, se livre à un seul travail, étant dispensé de tous les autres. »¹⁹

L'agriculture a besoin des outils propres et « s'il veut qu'elle soit bonne »²⁰, la cité doit avoir d'autres artisans qui les produisent. Le maçon, le tisserand et le cordonnier ne peuvent pas faire leur propres outils, ainsi la population de la cité ainsi que son étendue augmente-t-elle par la participation des charpentiers, des forgerons et des ouvriers bouviers, des bergers et d'autres sortes de pasteurs. Ensuite, la cité a besoin « d'autres

17 **Ibid.** 369e-370a, p.56-57.

18 **Ibid.** 370b, p.57.

19 **Ibid.** 370c, p.57.

20 **Ibid.** 370d, p.57.

personnes encore, qui, d'une autre cité, lui apporteront ce qui lui manque. » Ainsi les commerçants (importateurs et exportateurs) sont-ils inclus dans la cité. Il faut exporter pour importer et l'exportation nécessite la production plus que le besoin, et donc, il faut avoir un grand nombre de laboureurs et d'autres artisans pour la production, des marins pour faire le commerce maritime, des mercenaires pour les travaux les plus grossiers. Le marché public (agora) et la monnaie (symbole de la valeur des objets échangés) se forment pour échanger les produits. Ainsi la cité devient-elle complète en tant qu'une forme simple. Socrate décrit la vie des citoyens qui sont heureux et qui se contentent d'une nourriture frugale. Dans cette cité rudimentaire avec la paix et la santé, les citoyens lèguent une vie similaire à leur génération. Glauque n'est pas content de la vie dans cette cité de nature ; il veut du moins des lits pour se coucher et des tables sur lesquelles ils peuvent manger des desserts. Ici, Socrate différencie la genèse d'une cité pleine de luxe et il commence à décrire ce type de cité pour trouver la source de l'injustice et la justice même s'il pense que c'est « une cité atteinte d'inflammation »²¹ par rapport à la cité véritablement saine. En fonction de toutes sortes de besoins, la cité agrandit par l'introduction « d'une multitude de gens qui ne sont point dans les villes par nécessité »²² comme les chasseurs, les imitateurs, les poètes et leur cortège de rhapsodes, d'acteurs, de danseurs, d'entrepreneurs de théâtre, des fabricants, des serviteurs, des pédagogues, des nourrices, des gouvernantes, des femmes de chambre, des coiffeurs, des cuisiniers et de maitres queux, des porchers etc... « Tout cela ne se trouvait pas dans notre première cité- aussi bien n'en avait-on pas besoin - mais dans celle-ci ce sera indispensable. »²³ Et il faut avoir plus de médecins dans cette cité, de même que des citoyens qui ont besoin plus des bestiaux pour manger. Ainsi faut-il avoir plus de sources pour satisfaire les besoins de cette population. Donc, cette cité nécessitera d'empiéter sur le territoire du voisin. La guerre est inévitable si le voisin « de même à notre égard, franchissant les limites du nécessaire ». La guerre exige une armée qui ne peut pas être formée des citoyens par principe de la spécialisation. Alors, la nouvelle classe qui exerce l'art de la guerre apparaît ; ceux sont les gardiens. Les gardiens ont une fonction très importante dans la cité: C'est de garder la cité. Alors, il est aussi important de trouver ses aptitudes naturelles pour exercer cette profession. Socrate précise qu'ils ont physiquement l'agilité et la force et moralement du courage et de la sagesse. Socrate trouve le bon gardien qui est à « la fois doux et hautement irascible »²⁴ par analogie avec le chien de bonne race. L'éducation de ces gardiens se fait de deux manières: la musique pour ses esprits et la gymnastique pour ses corps. Le contenu de cette éducation est examiné par la méthode de la distinction: ce qui est bon pour la cité est inclus et ce qui n'est pas bon pour la cité est exclu. Ceci précise aussi comment une éducation doit être et parallèlement comment un homme doit être en

21 **Ibid.** 372e, p.61.

22 **Ibid.** 373b, p.61.

23 **Ibid.** 373c, p.62.

24 **Ibid.** 375c, p.65.

conséquence de celle-ci. Socrate le décrit comme « c'est surtout un tel homme qui se suffit à lui-même pour être heureux, et que bien moins que les autres il a besoin d'autrui »²⁵ et « moins que tout autre, par conséquent, il ressentira le malheur de perdre un fils, un frère, des richesses ou quelque autre bien de ce genre »²⁶ dans la discussion qui contient un remplacement des mots en prose, en poésie par des mots d'un caractère opposé d'eux et l'interdiction d'utiliser les lamentations et les plaintes. Après le traitement du fond du discours, Socrate commence à examiner la forme du discours dans la cité. C'est la discussion concernant l'admission ou non de la tragédie et la comédie dans la cité à cause de ses essences imitatifs. Il est clair que d'être imitateur ne convient pas aux gardiens à cause du principe de la spécialisation exprimée par Socrate: « chacun ne peut bellement exercer qu'un métier, non pas plusieurs »²⁷. D'après le principe, il est impossible d'exercer une profession importante qui consiste de garder la cité et d'être gardien et d'exercer l'art de l'imitation qui consiste d'imiter et d'être imitateur. Parallèlement, « les mêmes personnes ne peuvent réussir en deux formes d'imitation qui paraissent voisines l'une de l'autre, comme la tragédie et la comédie »²⁸. Socrate explique cette impossibilité par la nature humaine qui « est réduite en parties encore plus petites, de sorte que l'homme ne peut bien imiter plusieurs choses, ou faire les choses mêmes que reproduit l'imitation »²⁹. Les gardiens doivent se concentrer uniquement à leur propre tâche mais s'ils ont besoin d'imiter, Socrate leur propose une limite de l'imitation.³⁰ D'ailleurs, il interdit d'imiter la bassesse et les autres vices³¹ dans la cité à cause de la possibilité de devenir réel c'est-à-dire qu'il est possible que ce qui est imité se fixe dans les habitudes et devient « une seconde nature pour le corps, la voix et l'esprit »³². Socrate détermine deux différentes manières pour parler et raconter; l'une consiste en ce qui est interdit par rapport à son caractère imitatif et l'autre en ce qui « s'attache et se conforme toujours l'homme de nature et d'éducation »³³. Il explique cet homme mesuré de la façon suivante:

25 **Ibid.** 387d, p.80.

26 **Ibid.** 387e, p.80.

27 **Ibid.** 394e, p.90.

28 **Ibid.** 395a, p.91.

29 **Ibid.** 395b, p.91.

30 Socrate explique cette limitation de la façon suivante: « S'ils imitent, que ce soient les qualités qu'il leur convient d'acquérir dès l'enfance: le courage, la tempérance, la sainteté, la libéralité et les autres vertus du même genre » (395c)

31 Socrate énumère les autres vices:

a) « Une femme jeune ou vieille, injuriant son mari, rivalisant avec les dieux et se glorifiant de son bonheur, ou se trouvant dans le malheur, dans le deuil et dans les larmes, une femme malade, amoureuse ou en mal d'enfant. » (395d-395e)

b) « Les hommes méchants et lèches qui font le contraire de ce que nous disions tout à l'heure, qui se rabaissent et se raillent les uns les autres, et tiennent des propos honteux, soit dans l'ivresse, soit de sang-froid ; ni toutes les fautes dont se rendent coupables de pareilles gens, en actes et en paroles, envers eux-mêmes » (395e)

c) « Les fous et les méchants, hommes et femmes » (395a)

32 **Ibid.** 395d, p.91.

33 **Ibid.** 396c, p.93.

« Quand il sera amené dans un récit à rapporter quelque mot ou quelque action d'un homme bon, voudra s'exprimer comme s'il était cet homme et ne rougira pas d'une telle imitation, surtout s'il imite quelque trait de fermeté ou de sagesse. Il imitera moins souvent et moins bien son modèle quand celui-ci aura failli, sous l'effet de la maladie, de l'amour, de l'ivresse ou d'un autre accident. »³⁴

Bien que la forme mélangée de l'imitation et de la narration simple puisse attirer les enfants et la foule, elle ne peut pas être admise dans la cité à cause du principe de la spécialisation. Chacun ne fait qu'une seule chose dans la cité, la cité ne contient donc pas d'homme double ou multiple. C'est pourquoi cette cité est unique. Nous y trouvons: « Le cordonnier cordonnier, et non pas pilote en même temps que cordonnier, le laboureur laboureur, et non pas juge en même temps que laboureur, le guerrier guerrier et non pas commerçant en même temps que guerrier, et ainsi de tous. »³⁵

Socrate propose aussi d'appliquer le principe de la spécialisation à la musique. Autrement dit, il propose de garder deux harmonies qui sont la dorienne et la phrygienne. L'un est pour l'homme qui se trouve « dans la bataille ou dans toute autre action violente » et l'autre est pour l'homme qui se trouve « dans une action pacifique, non pas violente mais volontaire ». ³⁶ D'ailleurs, il propose d'interdire les instruments polychordes et polyharmoniques et même l'harmonie qui est fait par ces instruments. L'éducation musicale est souveraine parce que « le rythme et l'harmonie ont au plus haut point le pouvoir de pénétrer dans l'âme et de la toucher fortement, apportant avec eux la grâce et la conférant, si l'on a été bien élevé. »³⁷ Nous pouvons examiner tous les arts par rapport à la musique qui contient une tension entre l'eurythmie et de l'arythmie. Le bon discours, la bonne harmonie, le bon style correspond avec l'eurythmie et l'arythmie signifie ses contraires. La gymnastique en tant qu'éducation qui cause la bonne nourriture et la bonne mode de vie pour le corps doit aussi être simple comme la musique. Ainsi, les gardiens qui sont éduqués par l'harmonie de ces deux genres d'éducation ont-ils l'âme tempérante et courageuse puisque la rudesse produite par l'élément généreux de nature devient le courage et la douceur qui appartient à la nature du philosophe.

L'autre question sur ce qui doit commander forme le sujet après la détermination « d'un plan d'enseignement et d'éducation dans ses lignes générales ». ³⁸ C'est une

34 **Ibid.** 396c-396d, p.93.

35 **Ibid.** 397e, p.95.

36 **Ibid.** 389a-389b, p.96-97.

37 **Ibid.** 401d, p.100.

38 **Ibid.** 412b, p.114.

question sur ce qui commande et aussi ce qui obéit dans la cité. « Les meilleurs d'entre les gardiens » qui « soient les plus aptes à garder la cité » est la réponse de cette question.³⁹ Il faut les examiner pendant toute leur vie pour voir qu'ils sont complètement apte à commander. Il faut aussi séparer les gardiens en tant que gardiens accomplis (les chefs) et les défenseurs de la pensée des chefs par rapport à l'accomplissement des devoirs dans toutes les conditions. Socrate fait recourt à un noble mensonge pour légitimer la relation entre ce qui commande et ce qui obéit. Il pense que ce récit d'origine phénicienne « n'est point arrivé de nos jours et peut-être il n'arrivera jamais »⁴⁰. D'après ce récit mythique tous les citoyens sont frères en tant que fils de la terre. L'un se différencie de l'autre par ce qui se trouve dans leur âme. Si leur âme contient l'or ou l'argent, ils deviennent les gouverneurs. S'il contient le fer ou l'airain, ils deviennent les laboureurs et les autres artisans. Il s'agit dans le mythe de deux classes séparées mais elles ne sont pas forcément fermées. Les enfants d'une classe différente peuvent avoir des aptitudes différents alors ils peuvent exercer l'art de l'autre classe même si leur parent n'appartient pas à cette classe. L'objectif est de donner la possibilité du passage d'une classe à l'autre est d'assurer que les citoyens remplissent leurs fonctions qui convient à ses natures. Par le principe de la spécialisation « chacun s'occupant de sa propre tâche, soit un et non pas multiple », « la cité se développe en restant une, et non pas en devenant multiple ».⁴¹ Ces gardiens établissent la meilleure place pour garder la cité et ils ne peuvent pas avoir une propriété privée si ce n'est pas une nécessité puisqu'elle peut empêcher de remplir sa propre fonction. Ces gardiens sont serviteurs de la cité qui « ne gagnent que leur nourriture et ne reçoivent point de gages en plus comme les guerriers ordinaires »⁴². Finalement, le bonheur particulier de ces gardiens n'est pas la question fondamentale puisque la cité est formée en vue du bonheur de tout le monde.

La question « où réside en elle la justice »⁴³ est posée pour définir la justice, juste après avoir expliqué comment ordonner la vie par l'éducation de l'enfance et de la jeunesse. Selon cette explication gouverner la cité est déjà lié à la bonne éducation et donc, si la cité est bien gouvernée, les lois ne sont pas nécessaires. Enfin, les seules lois qui restent sont sur la religion⁴⁴ et elles doivent être faites par Apollon. L'enquête pour trouver où réside en elle la justice commence par l'hypothèse suivante: « si la cité a été bien fondée, elle est parfaitement bonne »⁴⁵. En étant parfaitement bonne, la

39 **Ibid.** 412c, p.115.

40 **Ibid.** 414c, p.117.

41 **Ibid.** 423d, p.127.

42 **Ibid.** 420a, p.122.

43 **Ibid.** 427e, p.133.

44 La religion ne signifie que « celles qui regardent la construction des temples, les sacrifices des dieux et des héros, l'ensevelissement des morts, et les cérémonies qui nous rendent leurs maries propices. » (427d)

45 **Ibid.** 427e, p.133.

cité est évidemment « sage, courageuse, tempérante et juste. »⁴⁶ Donc, Socrate tente d'examiner ces vertus par la méthode suivant: Si le sujet de l'enquête est trouvé en première, alors il signifie d'atteindre déjà l'objectif. Et si les autres trois de quatre sont trouvés en première, l'autre qui reste doit être le sujet de l'enquête.

La sagesse (*σοφ  α*) n'est pas une science particulière qui se trouve dans les affaires partielles de la cité, elle doit être une science sur la cité entière et ses relations. Alors cette science doit appartenir aux chefs qui sont les gardiens parfaits puisque cette science est une science de garder et de commander. Socrate trouve la sagesse un fait étrange parce que son caractère contient double sens: la cité est sage dans un sens universel, le sage convient à une class particulière dans la cité. Ceux sont des chefs par nature et ils sont moins nombreux que les autres.

Le courage (*  νδρείας*) est de conserver l'éducation qui nous conduit à avoir l'opinion droite sur ce qui est ou n'est pas à craindre. Cette opinion ne change pas par rapport à la condition. La cité peut être « courageuse » puisque une partie de la cité possède proprement cette vertu. Alors, elle appartient aux défenseurs de la pensée des chefs. Socrate propose de l'admettre comme courage politique pour le distinguer du courage individuel ou du courage philosophique.

La tempérance (*σωφροσ  νη*) est « en quelque sorte un ordre, une maitrise qui s'exerce sur certains plaisirs et certaines passions »⁴⁷. La tempérance en tant que « Maitre de soi-même »⁴⁸, qui contient deux sens intérieurs: maitre de lui-même et esclave de lui-même et qui nous montre la division de l'âme humaine en deux, la tempérance signifie que la partie supérieure en qualité commande la partie inférieur. La citée tempérante est la cité qui « est maitresse de ses plaisirs, de ses passions et d'elle-même, »⁴⁹ La tempérance est semblable à un accord et à une harmonie plus que les autres vertus. Par cette ressemblance, cette vertu n'appartient pas à une partie spécifique de la cité, elle est commune à tous les citoyens puisqu'elle forme l'accord entre eux.

Il nous reste une autre vertu qui est la justice (*δικαιοσ  νη*). Elle est définie par un principe qui est posé plusieurs fois auparavant, le principe de la division du travail et de la spécialisation. Socrate l'exprime ainsi: « chacun ne doit s'occuper dans la

46 **Ibid.**

47 **Ibid.** 430e, p.137-138.

48 **Ibid.** 430e, p.138.

49 **Ibid.** 431d, p.139.

cité que d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par nature    ou à la justice consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui à.⁵⁰ Selon les aptitudes naturelles de chacun, l'accomplissement de la tâche dans chaque classe forme la cité juste. Par cette principe, la justice est définie juridiquement comme ce qui à consiste à ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre et    n'exercer que notre propre fonction.   ⁵¹

La justice est aussi une vertu qui est la condition des autres trois vertus. La justice à leur a donné le pouvoir de naître, et, après leur naissance, les sauvegarde en tant qu'il est présent   ⁵². Enfin, la justice se situe à l'origine de la morale par son caractère d'être la condition des autres.

La définition de la justice sera complète une fois qu'elle s'applique à l'individu. L'homme juste doit semblablement à la cité être juste. Il y a donc une relation de correspondance entre les classes de la cité juste et les parties de l'  me de l'homme juste. Les trois parties de la cité dont chaque partie s'occupe de sa propre tâche conduisent à nommer la cité tempérante, courageuse et sage par ses dispositions et ses qualités.    la classe gouvernante correspond la raison (*τὸ λογιστικόν*), à la classe de gardiens qui sont les auxiliaires des chefs, correspond le courage (*ὁ θυμός, τὸ θυμοειδ  ς*) qui est aussi auxiliaire à la raison, et à la classe des artisans (laboureurs, commerçants etc.) correspondent l'appétit sensuel (*ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν*). Donc, l'âme humaine aussi a trois parties: la partie rationnelle, la partie désirante et la partie ardente.

L'individu est nommé en tant que l'individu sage lié à sa partie rationnelle qui commande et qui pose les principes. La science, qui profite aux trois parties de l'  me, appartient à sa partie rationnelle. L'individu est nommé en tant que l'individu courageux lié à sa partie désirante qui préserve les principes de la raison. Cette partie détermine ce qui est ou ce qui n'est pas à craindre. L'individu est nommé en tant que l'individu tempérant lié à la partie ardente qui ordonne l'harmonie de ses deux objets contraires qui doivent être gouvernés par la raison. Alors, l'individu est sage, courageux et tempérant par la même manière que la cité. La cité est juste puisque chaque classe s'occupe de sa propre tâche et donc, l'individu est juste puisque chaque partie de l'  me de l'individu s'intéresse à sa propre fonction.

50 **Ibid.** 433a, p.141.

51 **Ibid.** 434a, p.142.

52 **Ibid.** 433b, p.141.

Socrate finit cette recherche de la justice ci-suivant:

« La justice est, ce semble, quelque chose de tel, à cela près qu'elle ne régit pas les affaires extérieures de l'homme, mais ses affaires intérieures, son être réel et ce qui le concerne réellement, ne permettant à aucune des parties de l'âme de remplir une tâche étrangère, ni aux trois parties d'empiéter réciproquement sur leurs fonctions. »⁵³

Si l'individu trouve une possibilité d'exercer une activité quelconque, celle-ci peut être réalisée sous les conditions suivantes : prendre « le commandement de lui-même, mettre de l'ordre en lui » et gagner « sa propre amitié », établir « un parfait accord entre les trois éléments de son âme, comme entre les trois termes d'une harmonie - la nète, l'hypate, la mèse et les intermédiaires s'il en existe - et que, les liant ensemble, » devenir « de multiple qu'il était absolument un, tempérant et harmonieux ». ⁵⁴

L'injustice étant le contraire de la justice est le plus grand méfait pour la cité et elle signifie que « la classe des hommes d'affaires, celle des auxiliaires et celle des gardiens exercent chacune leur propre fonction »⁵⁵, s'occupent d'une fonction qui ne leur est pas propre. Parallèlement, pour l'individu, l'injustice en tant que source de tous les vices est « une sorte de sédition entre les trois éléments de l'âme, une confusion, une usurpation de leurs tâches respectives. »⁵⁶

53 **Ibid.** 443c, p.157.

54 **Ibid.** 443d-443e, p.157.

55 **Ibid.** 434c, p.143.

56 **Ibid.** 444b, p.157.

2. LE « REMAKE » DE L'ŒUVRE « LA REPUBLIQUE » PAR BADIOU

Alain Badiou, par ses propres mots, traite le texte de Platon. D'où notre difficulté de nommer ce type de travail; il est clair que le nouveau texte n'est pas une traduction du texte de Platon au sens usuel. Le terme nouveau ne correspond pas non plus à ce travail parce que Badiou n'écrit pas un commentaire ou un texte qui est complètement indépendant du texte original. Le contexte du texte original est gardé par Badiou et il tente de le comprendre en grecque et puis, il écrit ce que délivre en lui de pensées et de phrases la compréhension acquise du morceau de texte grec dont il estime être venu à bout.⁵⁷ Évidemment, l'impossibilité de suivre complètement le texte original dans ce traitement (à la manière de Badiou) l'éloigne quelque fois du texte original, Badiou essaye de garder « une fidélité philosophique »⁵⁸ au contexte. Le « remake »⁵⁹ de *La République* contient ses propres procédures bien que cette fidélité au contexte nous évite d'utiliser le terme nouveau pour ce traitement. Au sens plein du mot, elles forment le caractère original de ce traitement. Badiou énumère les procédures générales de ce traitement: « introduction d'un personnage féminin, complète liberté des références, modernisation scientifique, modernisation des images, survol de l'histoire, tenue constante d'un vrai dialogue, fortement théâtralisé »⁶⁰.

L'explication des procédures générales a une position clé pour notre travail. Elles forment la différence historique entre le texte original et le texte de Badiou. Pour comprendre bien l'historicité du texte, nous commençons par ses explications:

Badiou l'explique: « Adimante devient Amantha »⁶¹. Nous pouvons ajouter un peu plus d'explication. Amantha, sœur de Platon, est un jeune personnage rebelle posant des questions fondamentales. Évidemment, Amantha est loin du « rôle du béni-oui-oui »⁶² qui est très souvent le rôle des autres dans les dialogues de Socrate. Parfois, Glaukon, le frère d'Amantha, joue ce rôle consciencieusement et elle le critique en

57 **Ibid.**

58 **Ibid.**

59 Nous choisissons ce mot d'origine d'Anglaise pour la signification du verbe refaire et de la reprise. De plus, nous le choisissons par suite de sa signification « nouvelle version d'une œuvre littéraire »

60 **Ibid.** p.12-13.

61 **Ibid.** p.12.

62 **Ibid.** p.191.

dialogue. Amantha, est naturellement sensible à la discussion sur les femmes et elle intervient toujours dans le dialogue qui contient un discours ou un argument patriarcal. Elle interroge strictement ce sujet bien qu'il existe un chapitre « Femmes et familles (449a-471c) »⁶³ dans le texte. L'introduction d'Amantha compense le manque de femme dans le dialogue. D'une manière, ce personnage féminin répond aux critiques sur la position des femmes qui est inférieure aux hommes. Evidemment, c'est une critique liée à l'époque historique. Pourtant, pour le moment, ce traitement doit contenir au point de vue de féminin, sinon nous ne pouvons pas mentionner un progrès (soit historique soit « de front »⁶⁴) depuis l'époque d'esclavage et en ce sens, l'effort de Badiou est important et nécessaire. D'autre part, Amantha s'intéresse à la poésie, parfois elle devient le défenseur strict des poètes. Elle connaît bien la littérature de la poésie, si bien qu'elle peut réciter des vers et corriger les citations poétiques de Socrate. Badiou a un effort de rencontrer la pensée et la poésie par l'introduction d'une personnalité comme Amantha malgré « la division intime qu'induit la poésie dans la philosophie »⁶⁵.

Badiou explique la complète liberté des références de la façon suivante: « si une thèse est mieux soutenue par une citation de Freud que par une allusion à Hippocrate, on choisira Freud, qu'on supposera connu de Socrate, ce qui est la moindre des choses. »⁶⁶ Au sens plein du mot, c'est la modernisation du texte. Badiou garde bien le contexte du texte original et il l'amène aujourd'hui avec son approche libre. Nous ne pouvons pas le critiquer d'avoir une approche anachronique à cause de la différence entre les bases temporelle des deux textes. Non seulement le texte n'est pas anachronique, mais en plus la « complète liberté des références »⁶⁷ nous montre l'historicité des références. Nous avons la possibilité de suivre le lien historique des références grâce à cette approche libre de Badiou. D'autre part, il nous offre les philosophes dans le contexte de texte de Platon.

Est-il encore possible de croire que la terre est fixe et que le soleil tourne autour? S'il y a un effort de moderniser un texte, la modernisation scientifique est une nécessité. De plus, Badiou l'explique: « ce que Platon dit de très judicieux à partir de la théorie des nombres irrationnels se révélera tout aussi judicieux si l'on parle de topologie algébrique. »⁶⁸

63 **Ibid.** p.257.

64 Nous choisissons ce terme par rapport à son sens militaire pour décrire un progrès topiquement.

65 **Ibid.** p.13.

66 **Ibid.** p.12.

67 **Ibid.**

68 **Ibid.**

Badiou l'explique: « La Caverne du fameux mythe ressemble tant à un immense cinéma qu'il n'y a qu'à nous le décrire, ce cinéma, et que les prisonniers de Platon deviennent des spectateurs- prisonniers du médiatique contemporain, ce sera la même chose en mieux. »⁶⁹

Les exemples historiques sont souvent utilisés pour renforcer les arguments de Socrate; Badiou décide de ne pas « rester aux guerres, révolutions et tyrannies du monde grec »⁷⁰ et il ajoute des événements historiques qui se réalisent après l'Antiquité. Il a ainsi plus de possibilité de trouver des meilleurs exemples par rapport à Platon. Diversifier les exemples dans l'histoire renforce aussi les arguments qu'il met en corrélation entre un argument et son historicité.

Badiou tente d'amener le texte de Platon au vrai dialogue. La structure du texte original est un dialogue pourtant le contenu de ce dialogue est souvent au sens unique c'est-à-dire que les arguments de Socrate sont affirmés par les autres en disant oui, bien sûr, évidemment etc... L'effort de transformer cette dialogue au sens unique à un dialogue bidirectionnelle conduit Badiou à choisir une forme fortement théâtralisée: «Mieux vaut, soit accepter un long discours démonstratif sans interruption, soit confier une partie du développement aux interlocuteurs. ».⁷¹ Quoique les auditeurs de Socrate aient la possibilité de faire une objection, en dernière analyse, ils affirment les arguments de Socrate. La fidélité au contexte est assurée par cette affirmation. Le texte de Badiou ne contient pas une objection radicale contre Socrate mais faire de l'opposition et critiquer change le mode du texte. Par ce changement, le style terne qui contient la répétition de l'affirmation devient un style agréable.

Les procédures générales qui sont appliqués par Badiou modernisent le texte original. Ce traitement est aussi une réponse aux critiques générales sur ce texte et cette modernisation est extrêmement positive pour nous focaliser sur les sujets fondamentaux. Les concepts sont aussi modernisés par rapport à la philosophie contemporaine. Il faut aussi énumérer les concepts essentiels de Platon qui sont modernisés par Badiou pour bien les comprendre. Il change, en tout conscience, pour ainsi dire axiomatiquement, « Idée du Bien » en « Idée du Vrai » (voire tout simplement en « Vérité »), « âme » en « Sujet », « l'incorporation d'un Sujet à une Vérité » en « l'ascension de l'âme vers le Bien », et des « trois instances du Sujet » en « la tripartition de l'âme », « concupiscence », « cœur » et « raison », en « Désir », « Affect » et « Pensée « Dieu » par « grand Autre » (même parfois par « Autre »), « République » en « pays, État, société, cité, politique », « Cité idéale » en « politique vraie, communisme et cinquième

⁶⁹ **Ibid.**

⁷⁰ **Ibid.**

⁷¹ **Ibid.** p.13.

politique ». ⁷² D'une certaine manière, cette modernisation des concepts par rapport à la philosophie contemporaine inclut l'historicité philosophique dans le texte.

L'aventure de Badiou avec cet œuvre de Platon depuis un demi-siècle et cette œuvre, qui est le résultat de six ans d'écriture, mérite vraiment d'être appréciée. D'autre part, il faut manifester des problèmes liés à notre travail. L'un des plus importants est le problème de « sujet qui s'écrit. » ⁷³ La fidélité au contexte quoique la modernisation du texte cause du problème que nous lisons les pensées de Badiou ou une modernisation de Platon. Alors, il faut décider comment nous l'admettons dans ce travail après la manifestation des problèmes liés à notre travail. Platon fait parler des personnages alors, d'une manière, nous arrivons à la deuxième degré dans l'œuvre *La République de Platon* de Badiou. Nous pouvons réclamer que le choix du nom de l'œuvre n'est pas par hasard parce qu'il se réfère à ce problème. Si nous projetons de moderniser cette œuvre de Badiou et le nomme à la manière de Badiou ; nous obtenons « La République de Platon de Badiou » qui nous rappelle la reformulation du cogito par Bachelard. ⁷⁴ Nous l'expliquons pour bien déclarer notre approche à ce problème de sujet:

La reformulation du cogito par Bachelard est effectuée par l'acte d'étagier des cogito. Mais que comprenons-nous par étagier des cogito? Au début, il faut mettre « le je pense que je pense donc je suis » au lieu de « je pense donc je suis ». ⁷⁵ Bachelard commence à reformuler le cogito par « cogito *cogitem* » parce qu'il le trouve plus formel que cogito et « l'existence affirmée par le cogito *cogitem* » est bien préférable à « l'existence impliquée par la simple pensée ». ⁷⁶ Qu'est-ce que cette formalisation nous apporte ? Bachelard répond directement par la réduction « de tentation de dire qu'on est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». ⁷⁷ Ainsi, « une existence phénoménale » qui nécessite l'affirmation en permanence, ne pourra pas être. La relation commençante de l'affirmation continuant vers la confirmation se rencontre entre le « je » et le « suis »,

⁷² **Ibid.** p.13-14.

⁷³ Philippe Lacoue-Labarthe, **Le Sujet De La Philosophie**, Typographies I, Paris: Aubier Flammarion, 1979, p. 221-222.

[...] du sujet qui s'écrit: qui écrit sur lui, dont on écrit, qui est écrit [...] la double valeur (au moins) qui affecte dans notre langue le mot «sujet»: du sujet de l'écriture.

⁷⁴ L'effort de Bachelard qui le conduit à reformuler en étagant des *cogito* tente d'«étayer des expériences vraiment philosophiques du moi». «Le processus le plus général, le plus métaphysique, sera d'étagier des cogito», ce commencement peut nous conduire à passer du temps transitif à «l'axe temporel perpendiculaire». Grâce au temps transitif où le *cogito* substantiel est lié à nos désirs, Bachelard essaye de s'évader «de la matière du moi» et de «l'expérience historique du moi» pour explorer cet «axe temporel perpendiculaire». Cet effort contient aussi l'exploration de cet axe «où le moi peut développer une activité formelle». Cette reformulation diffère du cogito cartésien qui lui cherche à atteindre l'existence empirique contenue dans ce que «je suis».

⁷⁵ Gaston Bachelard, **La Dialectique De La Durée**, deuxième édition, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993, p. 99.

⁷⁶ **Ibid.**

⁷⁷ **Ibid.**

c'est-à-dire que « Je » comme une existence phénoménale doit être affirmé par le moyen de permanence et confirmé par le « suis » dans le cogito cartésien qui cherche à atteindre l'existence empirique contenue dans ce que « je suis ».⁷⁸ La différence entre l'affirmation et la confirmation est proche de la différence entre prétendre et assurer ; c'est-à-dire que l'affirmation ne doit pas avoir une référence explicite, mais au contraire la confirmation doit se référer à quelque chose. Ce « je » est admis comme ce qui est connu par tous. Donc, le cogito cartésien s'appuie sur l'affirmation du « je » qui nous paraît comme une existence phénoménale et se confirme par le « suis ». La critique du cogito cartésien de M. Ch. Teissier du Cros dont Bachelard fait une citation nous présente l'existence du moi comme une répétition. En conséquence de cette argumentation du cogito cartésien, « l'expérience spécifique du moi et l'expérience spécifique des choses »⁷⁹ sont déclarées comme des semblables. Bachelard reformule le cogito en participant à la critique du cogito par M. Ch. Teissier du Cros et en rejetant cette ressemblance :

Au contraire, si l'on monte au je pense que je pense, on est déjà libéré de la description phénoménologique. Un pas de plus et avec le je pense que je pense que je pense, ce que nous noterons (cogito)³, les existences consécutives apparaissent dans leur puissance formalisante. On est engagé dans une description nouménologique qui, avec un peu d'exercice, apparaît exactement sommable sur l'instant présent, dessinant par ces pures coïncidences formelles, la première ébauche du temps vertical.⁸⁰

Bachelard propose de rester (cogito)³ « je pense que je pense que je pense »⁸¹ ; le (cogito)³ diffère du (cogito)² en devenant indépendant de « suis ». Ce qui est substantiel ne peut pas revenir alors étager des cogito et cela a pour conséquence la rupture de la répétition. Grossièrement la relation entre les causalités et les cogito est comme : (cogito)¹ implique la causalité efficiente, (cogito)² implique la causalité finale, (cogito)³ implique la causalité formelle. Bachelard essaye de légitimer sa prétention de rester en (cogito)³ : « Agir en vue d'une fin, c'est agir en vue d'une pensée en prenant conscience qu'on pense cette pensée. La causalité formelle n'apparaîtra dans toute sa pureté qu'avec le (cogito)³ »⁸².

Rester en (cogito)³ nous amène à devenir indépendant de la « conscience de quelque chose » ; nous arrivons à la conscience de conscience avec la structure formelle

78 **Ibid.**

79 **Ibid.**

80 **Ibid.**

81 **Ibid.**

82 **Ibid.** p.101.

de (cogito)³ et il n'y a plus de retour à ce qui est substantiel, sa pureté vient de cette situation qui ne contient aucune relation avec le « suis ».

Par analogie, notre exemple fictif, « La République de Platon de Badiou », peut être différé de *La République de Platon* en devenant complètement indépendant de *La République* pourtant *La République de Platon* doit être considérée en relation avec *La République*. Alors, nous ne pouvons pas les évaluer comme deux œuvres différents sur le même sujet. Il est possible de défendre que le sujet est commun pour les deux et il existe un lien historique lequel est formé par Badiou. L'approche de Badiou est très sensible à notre problème concernant le sujet qui écrit; Badiou utilise une fois son propre nom⁸³ et il l'explique comme l'un de plus grave de ses capitulations pendant qu'il traite ce texte: « C'est dans le chapitre 8 que se trouve la plus grave de ces capitulations: tout un passage est purement et simplement remplacé par une improvisation de Socrate qui est de mon cru. » Nous comprenons que l'effort de Badiou est de garder le lien avec le texte original et le moderniser. Pourtant, il déclare que sa « propre pensée plus généralement le contexte philosophique contemporain s'infiltrant dans le traitement du texte de Platon »⁸⁴. Une comparaison détaillée entre les deux textes peut être le sujet d'un autre travail, par contre, pour la nôtre, cette manifestation du problème de sujet est importante pour faire des réserves sur notre critique. Les modifications axiomatiques et la modernisation du texte ne seront pas remises en question par nous et afin de maintenir l'intégrité de l'œuvre, nous l'admettons l'œuvre de Badiou. Voici qu'il nous conduit à se tirer d'affaire, au moins, nous ne discuterons pas le problème d'origine par rapport au problème du sujet dans nos travail.

Le deuxième problème, ce qui est aussi un avantage pour nous, est l'historicité. Il faut que Badiou introduit l'historicité dans le traitement du texte pour le moderniser à cause de la différence temporelle d'environ vingt-quatre siècles. Alors, l'historicité se présente à nous spontanément par cette modernisation du texte originale à condition que nous examinons les deux textes à l'égard d'un thème. Ceci est un avantage pour nous. Le problème est que tous les deux textes contiennent la discussion temporelle. La cité idéale de Platon se réfère à l'avenir dans cette époque-là. La possibilité d'être réalisé (au moins partiellement) dans l'histoire avant sa modernisation par Badiou nous force à bien séparer ce qui se réfère à l'avenir dans l'œuvre de Badiou. Il faut donc garder la question du temps pendant que nous traitons les deux textes. Nous discuterons cité idéale de Platon et politique vraie, communisme et cinquième politique

⁸³ Alain Badiou, *La République de Platon...*, p.271.

Voilà, c'est le morceau du texte: « Profitant de l'occasion qui m'en est donnée par Badiou, je m'élève ici solennellement contre l'interprétation de ma pensée par votre frère Platon. »

⁸⁴ *Ibid.* p.13.

de Badiou temporellement sous un titre ce qui devrait être à cause de cela. L'autre conséquence est qu'il nous aussi libère d'anachronisme.

Le remake de l'œuvre *La République* par Badiou après environ vingt-quatre siècles de *La République* de Platon actualise la discussion fondamentale de *La République* qui est la justice. Cette modernisation par la modification des concepts fondamentaux et par les procédures générales de ce traitement nous donne la possibilité de discuter le temps et l'historicité liée à un thème précis. Finalement, l'examen d'un thème (pour nous, c'est la spécialisation) dans ces deux textes (l'un est l'origine de l'autre) nous présente spontanément le temps et l'historicité grâce à l'intervalle temporel entre les deux.

3. LA JUSTICE ET LA SPECIALISATION DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON

3.1. La justice est définie en tant que « la vertu propre de l'espèce humaine »⁸⁵

L'introduction du thème de la justice dans le dialogue commence de la pensée à partir de Céphale sur la mort. Céphale nous paraît un personnage déterminé et une figure achevée n'étant plus capable d'imaginer quoique ce soit. Céphale parle de quelqu'un « s'imaginant au seuil de l'au-delà »⁸⁶ et son examen de conscience contient rétrospectivement les deux propriétés de la vertu de justice: « la vérité dans les paroles, et la restitution de ce qu'on vous a prêté dans la vie pratique »⁸⁷. Premièrement, ils discutent que, « dire la vérité » et « rendre ce qu'on vous a prêté », ne soient pas la définition de la justice.⁸⁸ Ensuite, Polémarque demande à Socrate la définition de la justice et Socrate répond à cette question par le discours sur le « savoir-faire »⁸⁹ (τέχνη). La relation entre le travail et celui qui travaille est formé par le savoir-faire, et la justice est traitée dans cette partie du dialogue par rapport au savoir-faire et l'utilité. Il s'agit du savoir-faire comme faire du bien et utile. Il nous paraît donc possible de dire que l'agriculture est utile parce qu'il a de bons fruits, ou le cordonnier est utile parce qu'il a des chaussures. Ils traitent de l'utilité de la justice en tant qu'un savoir-faire et ils sont d'accord sur la justice étant ce qui consolide « des relations symboliques »⁹⁰ c'est-à-dire ce qui entraîne la convention symbolique entre les hommes. Socrate donne l'exemple du placement des pièces dans un certain ordre⁹¹ sur l'échiquier dans le jeu d'échecs pour expliquer cette convention symbolique. Pourtant, l'homme juste n'est pas meilleur (utile) que celui qui fait son propre affaire « où est en jeu une règle symbolique »⁹². La conséquence de cette transition est un peu bizarre: « la justice est

85 **Ibid.** p.36.

86 **Ibid.** p.25.

87 **Ibid.** p.26.

88 **Ibid.** p.27.

89 **Ibid.** p.29.

90 **Ibid.** p.30.

91 Le jeu d'échecs est un vraiment très bon exemple puisque le placement des pièces ne doit pas être conformément aux règles du jeu d'échecs. Ces règles signifient une convention symbolique. Les échecs aléatoires Fischer, s'appuient sur la disposition des pièces qui seraient identiques pour les deux camps. Le nom précédent est le système Brunner selon *Les cahiers de l'échiquier français* 15^e cahier, volume III, juillet 1928, p.462- 463)

92 **Ibid.** p.31.

inutile dans l'action et utile dans l'inaction »⁹³. Alors Polémarque change un peu sa définition de la justice: « faire du bien à un ami, faire du mal à un ennemi »⁹⁴. Nous ne pouvons pas dire qu'il « est juste de faire du bien à un ami qui est une belle âme, et de faire du mal à un ennemi qui est une canaille »⁹⁵ bien que nous séparons l'être et l'apparaître parce que la nature d'un homme juste ne s'autorise pas à nuire à son prochain, quel qu'il soit. Socrate l'explique par l'analogie entre les hommes et les animaux (chien et cheval). Il réclame qu'il existe la vertu propre du cheval qui « est de galoper tout droit en portant allègrement son cavalier, la cuirasse de son cavalier, ses jambières, sa lance et son paquetage »⁹⁶. Maltraiter les animaux dénature leur vertu propre. Et par analogie, Socrate déclare que « si on maltraite les hommes, on les rend plus injustes qu'ils n'étaient. Il est donc impossible qu'un juste maltraite qui que ce soit »⁹⁷. De plus, la justice est définie dans cette partie de dialogue en tant que la vertu propre de l'espèce humaine. Finalement, Badiou détermine la vérité comme ce qui n'est jamais juste de nuire et il déclare clairement qu'il s'oppose à Nietzsche et à Sade. De plus, il pense que la maxime « il est juste de nuire à ses ennemis et de servir ses amis »⁹⁸, convient à Xerxès, Alexandre, Hannibal, Napoléon ou Hitler.

3.2. La justice est la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière

Thrasymaque tente de définir la justice. D'abord il pose que « la justice est l'intérêt du plus fort », il ajoute ultérieurement à cette définition « il est juste d'obéir aux dirigeants » grâce aux arguments de Socrate.⁹⁹ Socrate s'oppose à cette définition en prétendant que les plus forts (les dirigeants) peuvent ordonner « involontairement de faire des choses mauvaises pour eux »¹⁰⁰. Alors, ils peuvent faire des erreurs c'est-à-dire qu'ils peuvent avoir décisions qui sont contre leur intérêts. Ils ne peuvent donc pas être justes selon cette définition. Thrasymaque essaie de compenser ces contre arguments par l'argument de la temporalité de l'identité: « jamais un artisan, un spécialiste, un créateur ou un artiste ne se trompe dès lors qu'il agit conformément au prédicat qui l'identifie » et ils peuvent commettre des erreurs « quand il a cessé d'être l'artisan, le spécialiste, le créateur ou l'artiste que nous supposons qu'il était ». ¹⁰¹ Finalement, il énumère ses arguments ci-suivant:

93 **Ibid.**
 94 **Ibid.** p.34.
 95 **Ibid.**
 96 **Ibid.** p.35.
 97 **Ibid.** p.36.
 98 **Ibid.** p.37.
 99 **Ibid.** p.50.
 100 **Ibid.** p.49.
 101 **Ibid.** p.51-52.

« Premièrement, le chef d'État, en tant que chef, ne se trompe pas. Deuxièmement, en tant qu'il ne se trompe pas, il décide ce qui est le meilleur pour lui-même. Troisièmement, c'est cela que le gouverné, celui que le chef commande, doit faire, et rien d'autre. Et quatrièmement, la justice consiste en ce que toute pratique a pour loi l'intérêt du plus fort. »¹⁰²

Socrate réfute cet argument encore une fois par le discours sur le savoir-faire:

« Il est clair que le médecin et l'amiral ont un intérêt qui leur est propre. Et le savoir-faire qui est le leur vise à chercher puis à procurer à chacun cet intérêt. Évidemment, un savoir-faire pris en lui-même n'a pas d'autre intérêt propre que sa perfection possible. »¹⁰³

L'invention du savoir-faire médical procède d'un manque: le corps lui manque quelque chose. Le savoir-faire médical est au service de l'intérêt du corps. Parallèlement, le savoir-faire médical, peut aussi avoir besoin d'un autre savoir-faire, ce qui devient une série infinie, ou il peut se suffire à lui-même, il n'a pas besoin de l'autre pour « remédier à ses imperfections »¹⁰⁴. Le troisième qu'ils admettent que le savoir-faire réel ne manque rien, il est « en soi et pour soi »¹⁰⁵. Par conséquent, nous ne pouvons pas parler de l'intérêt propre d'une technique car une technique s'attache « uniquement de l'intérêt de son objet, de ce à quoi s'applique le savoir-faire qui la définit »¹⁰⁶. La technique exerce le pouvoir sur son seul objet, « la technique est en position de gouvernant, de chef, en somme, au regard de son objet »¹⁰⁷ puisqu'elle obtient de son objet les effets qu'il en attend. Une technique possède ce qui détermine purement sa qualité interne, elle lui possède par essence, tant qu'elle conserve son identité. Alors, le berger dispense les meilleurs soins aux troupeaux tant qu'il continu à être la technique de l'entretien des troupeaux. « Chaque technique nous rend un service tout à fait particulier. »¹⁰⁸ Selon Socrate, le salariat est une technique omniprésente dont la fonction unique est de rapporter un salaire. Si les techniques différentes rendent le même service (de rapporter un salaire), il nous montre qu'il « résulte d'un élément commun qui s'ajoute à la fonction propre de chacune des techniques considérées »¹⁰⁹. La performance de la technique reste aussi ce qu'elle soit dans la condition sans salaire laquelle est complètement extérieur à la technique. Le but essentiel d'une technique ne peut pas être avoir un salaire. Ainsi, l'opposition de Thrasymaque, qui défend que

102 Ibid. p.52.

103 Ibid. p.54.

104 Ibid. p.55.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Ibid. p.56.

108 Ibid. p.63.

109 Ibid. p.64.

le profit du propriétaire de bêtes fait appliquer le technique berger et parallèlement « ceux qui exercent vraiment le pouvoir »¹¹⁰ s'occupe aux gens un énorme avantage personnelle, est réfutée. « Aucune technique, aucune position dominante n'a pour but ou fonction son propre intérêt. »¹¹¹ Parallèlement, le pouvoir doit faire du bien aux « gens dont il s'occupe et sur lesquels s'exerce son autorité » « à échelle de l'État ou à échelle de la famille » qu'il soit « public ou privé », « politique ou domestique ».¹¹²

En second lieu, Thrasymaque insiste fondamentalement sur le fait que « l'injuste l'emporte sur tout le monde »¹¹³. Par ailleurs il insiste aussi sur le fait que « l'injuste est sage et savant et que le juste est analphabète et abruti »¹¹⁴. Socrate défend que « pour un juste, deux justes n'ont pas à l'emporter l'un sur l'autre, mais qu'un juste doit l'emporter sur un injuste »¹¹⁵. Il fait recours au savoir-faire encore une fois dans cette discussion ; « Au regard de la musique, c'est le musicien qui est sage et savant »¹¹⁶ et le but d'un musicien ne peut pas l'emporter sur un autre musicien « en matière de tension ou de relâchement des cordes »¹¹⁷ pourtant celui qui ne sait pas lire une note n'est ni la sage ni le savant. Dans cette partie de dialogue, Glauque convertit les arguments en les formules de logiques formelles et Socrate démontre par l'absurde que « le juste qui est sage et savant, et l'injuste qui est analphabète et abruti »¹¹⁸. De plus, Socrate continue à discuter l'injustice et la justice à l'échelle de l'Etat, la ville, la nation, le parti, l'armée, une communauté quelconque. Selon Socrate, « l'injustice entraîne aussitôt l'impuissance à agir du groupe concerné, par l'exacerbation des scissions et des conflits » et parallèlement pour un seul individu, l'injustice est cause d'une « division intime et de l'impossibilité de toute convergence amicale entre lui-même et lui-même ». ¹¹⁹ Enfin, nous arrivons à la position selon laquelle « la vie du juste est meilleure et plus heureuse que celle de l'injuste »¹²⁰ Socrate insiste de préciser « la règle selon laquelle il importe de vivre »¹²¹. Pour Socrate il s'agit de la fonction propre d'un cheval. Cette fonction n'est que possible parfaitement avec ce cheval. Il génère des exemples sur la fonction propre comme les oreilles pour entendre, les yeux pour voir etc. Il existe une possibilité de « tailler la vigne avec un grand couteau, une petite hache ou une longue scie » pourtant le meilleur outil est une serpe. Il donne ces exemples pour expliquer que « la fonction d'une chose est ce qu'elle est seule à

110 **Ibid.** p.57.

111 **Ibid.** p.65.

112 **Ibid.**

113 **Ibid.** p.77.

114 **Ibid.**

115 **Ibid.** p.73.

116 **Ibid.** p.74.

117 **Ibid.** p.75.

118 **Ibid.** p.77.

119 **Ibid.** p.80-81.

120 **Ibid.** p.82.

121 **Ibid.** p.82.

faire, ou quelle fait en tout cas mieux que les autres ». ¹²² Celui qui a une fonction définie doit avoir aussi une qualité propre qui lui fait fonctionner « grâce à l'agencement particulier de ces organes, à la qualité de cet agencement » ¹²³. Alors, la fonction propre du Sujet est de « faire attention », « appliquer des principes » ou « avoir l'intention de » pourtant pour le fonctionnement, le Sujet doit avoir une qualité propre, une vertu singulière: « la justice est la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière, et que l'injustice est son vice capital ». ¹²⁴

3.3. Genèse de la société et de l'État

Socrate propose de procéder par l'analogie ou par isomorphie ¹²⁵ au lieu de définir entièrement la justice. L'existence de la justice pour l'individu implique son existence pour la collectivité (le pays, la communauté politique, l'Etat...) qui est plus grande que l'individu isolé. C'est pourquoi Socrate propose d'abord d'examiner la justice dans l'Etat. L'individu se situe « dans cet ensemble plus vaste » ¹²⁶ et il est plus facile de comprendre la justice là. La visée de cet examen est de « découvrir ce qui, dans le schéma formel du plus petit, est isomorphe à ce que nous avons constaté dans le plus grand » ¹²⁷. L'examen rationnel de la genèse de la communauté politique nous fait parvenir à la genèse de l'injustice et la justice.

Le principe de l'impossibilité d'une autarcie individuelle est approprié au point de départ pour l'examen rationnel de l'apparition des communautés politiques. Les besoins se trouvent dans le fondement de ces communautés politiques c'est-à-dire la série comme « un tel va avec tel autre pour satisfaire tel besoin, puis avec un autre que cet autre pour un besoin encore autre, et ainsi de suite » ¹²⁸. L'excès des différents besoins amené les hommes sur le même territoire par l'intermédiaire des « lois de l'association et de l'entraide » ¹²⁹. C'est l'apparition rationnelle de la société.

L'organisation de la production est indispensable à la société ; l'agriculteur pour la nourriture, le maçon pour le logement, le tailleur pour le vêtement, le cordonnier pour les accessoires. Les quatre membres de société sont assez pour parler de la division

122 **Ibid.** p.83.

123 **Ibid.**

124 **Ibid.** p.84.

125 Badiou définit isomorphie de la façon suivante: « Si deux réalités ont exactement les mêmes relations internes, la même structure, on dit qu'elles sont isomorphes. »

126 **Ibid.** p.121.

127 **Ibid.**

128 **Ibid.**

129 **Ibid.**

du travail. La rationalité de la spécialisation - du moins en apparence – est légitimée par le contenu du temps de travail. Nous pouvons l'expliquer avec une formulation: l'agriculture produit du blé pour sa survie personnelle dans un quart de son temps de travail et les trois autres quarts il bâtit de guingois les murs de sa maison, taille des vêtements trop petits et coud des chaussures difformes. Ce qui est rationnelle c'est que l'agriculteur « passe tout son temps à produire un excellent blé » et il « échange ce blé contre les solides chaussures, la belle maison et les vêtements bien fabriqués ». ¹³⁰ Ici, Socrate précise que la spécialisation est rationnelle en apparence puisque « la division du travail éclaire sans aucune doute la genèse des sociétés réelles » mais « elle ne peut servir de principe à la société future, celle qui sera conforme à notre idée de la justice. Là, tout le monde devra pouvoir tout faire, ou presque ». ¹³¹ Socrate déclare que la division du travail qui existe depuis plusieurs millénaires s'appuie sur deux convictions bien enracinées mais aussi douteuses:

« La première est que les individus ne se sont pas vu attribuer par la nature les mêmes compétences. L'un, dit-on, est naturellement doué pour tel travail, l'autre, pour tel autre. La seconde est qu'il est préférable qu'un individu qui maîtrise une technique particulière s'y adonne à temps plein plutôt que de se disperser dans plusieurs au prix d'une moindre efficacité dans chacune. » ¹³²

Glauque affirme cette principe un seul travail pour un homme et il pense qu'elle est « conformément à l'ordre naturel des aptitudes » ¹³³ et par cette principe tout marche mieux quantitativement et qualitativement. Par contre, Amantia la trouve en tant qu'une vision misérable. Socrate précise qu'elle « a prévalu tout au long de l'histoire humaine jusqu'à aujourd'hui » ¹³⁴. Amantia continue à s'opposer: « question de fait, de nécessité transitoire, et qui ne prouve rien quant à la valeur du procédé » ¹³⁵ et Socrate pense de proposer autre chose. Pourtant, il reste projectivement du moins pour cette partie de dialogue. Ils continuent à composer une totalité sociale sur la base empirique ou historique.

La composition d'une totalité sociale exige plus de gens que ces quatre membres par rapport à la production des outils de production et à l'obtention des matériaux, puisqu'ils n'ont pas du temps et ni compétence pour faire des outils ou obtenir des matériaux. Alors, notre petite société s'agrandit par l'introduction « d'un

¹³⁰ **Ibid.** p.123.

¹³¹ **Ibid.**

¹³² **Ibid.**

¹³³ **Ibid.** p.124.

¹³⁴ **Ibid.**

¹³⁵ **Ibid.**

forgeron, d'un mineur, d'un monteur et de bien d'autres ouvriers qualifiés »¹³⁶. Deuxièmement, la nécessité de l'importation pour le développement suscite l'arrivée des transporteurs et des négociants à notre société? Troisièmement, l'importation nous amène l'exportation, il faut vendre pour l'acheter et il faut produire plus que les besoins locaux pour vendre. Le commerce se développe ainsi et les commissionnaires, les financiers, les revendeurs, les représentants etc. apparaissent. Quatrièmement, le salaire qui vend jour après jour sa force de travail contre de l'argent, les dockers, les marins, la manutention, le halage, le déchargement, ils entrent dans la société pour les gros travaux. Cinquièmement, si le travail peut être vendu et acheté comme d'autres marchandises ; il faut avoir un marché et une monnaie « qui soit le signe abstrait de tout ce qui circule dans les échanges »¹³⁷. Sixièmement, la nécessité de la continuité du temps de travail pour producteurs crée toutes sortes d'intermédiaires entre les producteurs et les consommateurs qui attendent et organisent le marché.

La question de justice et de l'injustice fait Socrate décrire la vie dans la communauté primitive qu'il imagine avec bonheur tranquille par la proximité à leur être naturel.¹³⁸ Les ressources limitées forcent à contrôler la naissance et cette contrôle est une fonction d'empêcher l'extrême misère et la guerre: « Ils lèguent à leurs héritiers une vie en tout point semblable à la leur »¹³⁹. La vie est presque minimaliste, la vie a du respect à la nature; elle ne contient pas quelque chose qui n'est pas un besoin. L'alimentation ne contient pas de consommation de viande et les lits sont faits de branches d'if et de myrte en rameaux. Glauque n'est pas d'accord avec Socrate, il demande « un peu plus »¹⁴⁰ comme « coucher dans de vrais lits, asseoir sur de vraies chaises devant de vraies tables »¹⁴¹ manger de la viande et des gâteaux à la crème. Glauque pense qu'ils ne soient pas le luxe. Socrate pense que cela cause d'un changement radical même si n'ait l'air de rien. Selon lui, « c'est un complet changement de méthode », à partir du maintenant, il commence à étudier « ce que société et État deviennent dans les conditions de l'abondance et des supposées délices de la vie moderne » au lieu de « l'origine de la société et de l'État ». ¹⁴² Il réclame que « ce que nous examinions une communauté politique malade et fiévreuse » et la santé de la vie collective est décrite comme cette « authentique communauté politique »¹⁴³. Pourtant, selon Socrate, l'examen d'un tel monde sera utile pour comprendre à « quel moment précis et dans quelles conditions la justice et l'injustice surgissent comme naturellement dans les États »¹⁴⁴. Premièrement, ici, le contenu des choses nécessaires doit changer ;

136 **Ibid.**

137 **Ibid.** p.125.

138 Badiou considère cette communauté comme « état de nature » de Jean-Jacques Rousseau.

139 **Ibid.** p.125.

140 **Ibid.** p.24. C'est le principe de Céphale.

141 **Ibid.** p.128.

142 **Ibid.**

143 **Ibid.** p.128-129.

144 **Ibid.**

les maisons, les vêtements, les chaussures etc. ne sont pas assez, il faut avoir « la peinture, la bigarrure des objets qu'on expose, l'or, l'ivoire, le platine, l'iridium etc... »¹⁴⁵ Deuxièmement, « il faut la remplir d'une véritable foule de gens qui n'ont aucun rapport avec ce qui est strictement nécessaire à la vie commune »¹⁴⁶. Socrate énumère les métiers ¹⁴⁷ dont nous n'avons pas besoin dans l'authentique communauté politique ; il termine cette énumération par la différence de la culture de l'alimentation entre deux. Les habitants sont devenus carnivores dans cette vie moderne, il doit y avoir un régime alimentaire pour eux et la société doit avoir de nombreux médecins. Les ressources ne sont pas assez pour ce type de société dont la population s'accroît, il ne s'agit plus d'une communauté auto-suffisante. Ainsi le territoire du voisin attire ce type de société ; la guerre devient inévitable et « nous avons trouvé l'origine de la guerre dans cette terrible passion d'acquérir, dans ce désir sans fin d'augmenter son patrimoine, qu'il soit financier (l'argent et les titres), immobilier (les maisons), mobilier (les objets précieux) ou foncier (les terres)»¹⁴⁸. Finalement, ce type de société a besoin d'une armée mais les membres de cette communauté politique ne peuvent pas être des soldats par le principe d'après lequel un seul travail pour un homme ou aussi bien pour une femme. Amantha propose que le soldat ne soit pas un métier « si ce n'est au stade de l'impérialisme pourrissant »¹⁴⁹. Elle l'explique: « Le soldat concentre une subjectivité nationale... Le soldat est une exigence, une réquisition de l'individu par les circonstances... être soldat, dans un pays libre, c'est un principe militant. »¹⁵⁰ Donc, en dehors de contexte de la division du travail, le concept de soldat en soi et pour soi devient le sujet de cette partie de dialogue: « Les traits, objectifs et subjectif, qu'il faut développer chez ceux — tout le monde, si nous nous installons prématurément dans l'hypothèse communiste — que la circonstance oblige à devenir soldats pour garder la patrie. »¹⁵¹ Amantha propose de renommer le soldat pour défendre la justice péniblement établie dans son pays, comme gardien (le milieu entre « soldat » et « militant politique ») pour le distinguer de « la volonté de conquête et de rapine ».¹⁵² Une phénoménologie du gardien considère le gardien de justice (tout le monde) comme celui qui défend plus une idée qu'un territoire. Socrate fait encore une fois une analogie avec les animaux, il choisit cette fois-ci le chien pour expliquer les propriétés d'un gardien:

145 **Ibid.** p.129.

146 **Ibid.**

147 Ces métiers sont suivants: « les chausseurs, les imitateurs, les peintres, les poètes, les compositeurs, rhapsodes, chanteurs de charme, groupes de rock, de tango ou de rap, musiciens d'orchestre, danseurs, acteurs, distributeurs, producteurs, créateurs et artisans de la mode féminine et masculine, donneurs de cours particuliers de mathématiques ou de grec ancien à des gamins peu doués, nourrices pour les bébés dont la mère élégante ne veut pas s'abîmer les seins, professeurs de piano pour adolescents boutonneux, femmes de chambre pour les hôtels de luxe, coiffeurs pour décrêper les chignons, les maîtres queux et les éleveurs de crustacés, les nettoyeurs de porcheries etc... »

148 **Ibid.** p.131.

149 **Ibid.** p.133.

150 **Ibid.**

151 **Ibid.** p.134.

152 **Ibid.** p.134-135.

« Le chien distingue ce qui est bon, ce qui est menaçant et ce qui est inoffensif. C'est cette reconnaissance qui gouverne la mise en œuvre de son énergie coléreuse : montrer les dents et attaquer, ou, au contraire, de son énergie joyeuse : gambader et quémander des caresses. Le chien de garde accompli soumet donc l'énergie subjective à l'idée du Bien. C'est un parfait philosophe. Il n'est pas avide de pouvoir, mais soucieux de savoir. »¹⁵³

« En tout cas, comme le chien de garde, l'authentique gardien règle la dialectique intime - férocité et courtoisie — sur les effets d'un désir supérieur, le désir de savoir. Et comme le gardien concentre en ses déterminations propres la société dont nous avons retracé la genèse, nous savons ce que tout habitant de cette société - puisque tous sont appelés à être gardiens - doit s'efforcer d'être : sensible, rapide, puissant, courageux, énergique et philosophe. »¹⁵⁴

3.4. Disciplines de l'esprit : littérature et musique

L'éducation du gardien - c'est-à-dire, virtuellement, de tout le monde – est le thème principal de cette partie du dialogue. La question sur « les modalités d'apparition de la justice et de l'injustice dans le corps politique »¹⁵⁵ est traitée par l'imagination de « meilleur éducation que celle qui vient du fond des âges »¹⁵⁶. Du point de vue de notre sujet, nous citons la discussion sur la forme des œuvres littéraires qu'ils mettent au programme de l'éducation dans cette partie du dialogue.

Socrate constate deux styles différents: « Un: le dire de poètes, dès qu'ils sont des auteurs de fables, s'impose comme récit de ce qui a lieu, a eu lieu ou aura lieu. Deux : le récit est indirect, direct - ce qui veut dire mimétique - ou mixte. »¹⁵⁷ L'art mimétique est d'imiter « celui auquel on cherche ainsi à ressembler » c'est-à-dire « se rendre semblable à un autre que soi dans le registre de la voix ou de l'attitude »¹⁵⁸. La question sur l'application éducationnelle de l'art mimétique est posée en trois manières: liberté totale, interdiction ou surveillance qui correspondent à trois approches historiques: Les grecs, « liberté totale d'imiter ce qu'ils veulent, au nom du réalisme »¹⁵⁹; l'Église chrétienne qui l'interdit et les États socialistes qui la « surveille de près »¹⁶⁰.

153 Ibid. p.137.

154 Ibid. p.138.

155 Ibid. p.141.

156 Ibid. p.142.

157 Ibid. p.150.

158 Ibid., p.152.

159 Ibid. p.154.

160 Ibid. p.155.

Socrate critique l'approche des États socialistes en constatant l'inspiration d'un unique modèle, c'est l'Union soviétique de Stalin. Une imitation mécanique et servile amène les malheurs. Socrate réclame que « l'imitation entraîne la spécialisation »¹⁶¹ et « le même homme ne peut pas, dans l'espèce de finitude que nous imposent les conditions du présent, imiter convenablement des choses trop différentes de lui-même, ou trop différentes entre elles. »¹⁶² Il rejette la proposition selon laquelle les dirigeants, sont des experts en imitation en proposant « les tournoiments identitaires »¹⁶³ c'est-à-dire qu'il n'est en général pas question d'imiter quoi que ce soit. Socrate déplace toutes les limites de l'identité pour passer d'un personnage à un autre. Mais, Socrate le propose en déterminant la nécessité de la distinction dans le temps. Evidemment, par l'expression « au long cours »¹⁶⁴, il se réfère à l'avenir et ensuite il ne répond pas à la question d'Amantha « Mais tout de suite ? Demain ? Comment faire ? »¹⁶⁵ La raison de cette question d'Amantha peut être plus claire si nous citons le discours suivant de Socrate:

« ...chez nous, selon les circonstances et les tirages au sort, le cordonnier sera aussi ministre, la boulangère, chef d'armée, le maçon, architecte, et la caissière de supermarché, agent secret ou diplomate. Les tournoiments identitaires auront une base solide dans le jeu social! »¹⁶⁶

De cette discussion sur l'art mimétique, Glauque conclut que l'éducation doit être classique avant tout. Le récit simple peut contenir l'imitation uniquement quand il s'agit de la vertu. Le type, qui devient « un feu d'artifice d'imitations où se logeront avec peine quelques fragments »¹⁶⁷, est complètement opposé à « notre façon de parler »¹⁶⁸. Glauque pense qu'il faut « répudier ces afféteries et ce baroque sans principe »¹⁶⁹ dans ce pays. Socrate considère ce baroque sans principe comme un style bâtard et coloré lequel séduit la grande majorité des gens pourtant il ne correspond pas à leur approche, Socrate l'explique:

161 **Ibid.** p.155.

162 **Ibid.**

L'explication de Badiou ci-suivant: « Déjà, l'auteur d'imitations comiques ne peut écrire efficacement une tragédie. Aristophane n'est pas Sophocle, Molière n'est pas Racine, Feydeau n'est pas Ibsen... Même les acteurs, ces spécialistes de l'imitation, ne parviennent pas à incarner toute la gamme des figures humaines. Les grands Arlequins, subtils voleurs et bâfreurs énergiques, ne font pas de remarquables princes élégiaques déchirés par le Destin. »

163 **Ibid.** p.156.

164 **Ibid.**

165 **Ibid.**

166 **Ibid.**

167 **Ibid.** p.158.

168 **Ibid.** p.159.

169 **Ibid.**

« ... chez nous, l'unité subjective s'impose dans la variété même des occupations. Certes, on peut être, dans la société que nous construisons, cordonnier et pilote de ligne, agriculteur et juge à la Cour suprême, colonel et épicier. Mais il faut bien entendu comprendre que l'épicier n'imité pas un colonel, car, quand il est colonel, il l'est véritablement. La possibilité de ces diversités réelles repose sur la circulation universelle d'une pensée partagée. »¹⁷⁰

« Chacun puisse faire tout ce qui se propose à l'action des hommes »¹⁷¹

Quant aux dirigeants, selon Socrate, ils doivent être « les ouvriers de la liberté du pays » et il faut « enquêter, créer, décider » « dans ce travail ouvrier de la pensée active. La politique vraie exclut toute représentation, elle est présentation pure ». ¹⁷² Donc, nous n'avons pas besoin d'imiter.¹⁷³ Finalement, le domaine politique ne peut pas admettre de langage purement mimétique au moins provisoirement; c'est complètement différent de « cette espèce de débrillé « démocratique » que nous voyons aujourd'hui. »¹⁷⁴

3.5. La justice objective

« Où est la justice ? »¹⁷⁵ C'est la question directrice de cette partie du dialogue dans laquelle la définition de la justice est donnée. Le dialogue commence par la réponse de Glauque qui réclame que le meilleur doit commander. En politique, « les meilleurs sont ceux qui font avancer le processus politique et savent, quand il le faut, surmonter les difficultés ou se sortir des impasses »¹⁷⁶. Socrate propose d'éduquer ce qui commande à partir de l'enfance par les examiner sur le choix dans les conditions difficiles (« l'ivresse de la corruption, les circonstances leur imposent la violence nue, les situations particulièrement propices à l'oubli ou aux enchantements, des labeurs, des souffrances et des combats, les exposer à l'errance, à l'erreur ou à l'illusion »¹⁷⁷ etc...) Voici, comment ils confrontent, « comment ils s'en tirent », comment ils préfèrent ou non « la continuation du processus du Vrai ». ¹⁷⁸ Glauque prévient qu'il

170 **Ibid.**

171 **Ibid.**

172 **Ibid.** p.157.

173 Badiou explique sa limitation pour imiter: « Si, donc, des éléments imitatifs sont requis, ce ne peut être qu'à partir d'exemples venus de l'enfance, et qui appuient les vertus qu'exigent l'enquête auprès des gens, la création d'une orientation et la décision de sa mise en œuvre. Nous les connaissons, ces vertus : le courage, la sobriété, la concentration de la pensée, le désintéressement de l'esprit libre... »

174 **Ibid.**

175 **Ibid.** p.214.

176 **Ibid.** p.180.

177 **Ibid.** p.194.

178 **Ibid.**

n'existe plus de différence entre « le service qu'ils se rendent à eux-mêmes et celui qu'ils rendent à la communauté politique »¹⁷⁹. Ce qui est plus aptes de former les conditions de la nouvelle politique pour tous les autres soit compris spontanément par cet examen. Ici, Amantha intervient: « On dirait que vous nous préparez une cité idéale où le Bien l'emporte irrésistiblement! »¹⁸⁰ Socrate lui répond que'ils gardent l'espoir et désirent une nouvelle politique, le communisme.

Socrate tente de constater ce qui est avec un récit qui est de l'origine de Phénicien. Le récit contient la division de la société en trois classes: la classe supérieure est formée par « les financiers, les grands propriétaires, les hauts magistrats, les chefs militaires, les présidents de conseils d'administration, les politiciens et les maîtres de la communication, presse, radio et télévision »¹⁸¹ etc... ; « la classe moyenne (des métiers intermédiaires) est formée par « employés de bureau, infirmières, petits cadres, professeurs, animateurs culturels, intellectuels incertains, représentants de commerce, psychologues, plumitifs, vendeurs qualifiés, ingénieurs de petites entreprises, syndicalistes provinciaux, fleuristes, assureurs indépendants, instituteurs, garagistes de banlieue »¹⁸² etc...; la classe inférieure (les producteurs directs) est formée par « paysans, ouvriers, et singulièrement ces prolétaires nouveaux venus qui arrivent aujourd'hui en foule du continent noir »¹⁸³. Selon le mythe, dieu crée les habitants patriotes de Phénicien (puisque'ils vivent dans le même territoire et ils ont créés de la même terre) en utilisant un « mélange de terre et de métal »¹⁸⁴. Chaque classe correspond à un métal ; l'or fait quelqu'un dominer, l'argent fait quelqu'un être dans la classe moyenne et membres de la classe inférieure est façonné de ferraille. « Un jour d'une sorte de contre-dieu dont la forme nous est encore inconnue »¹⁸⁵ arrive et faire fondre tous les gens, ensuite il les refaçonne par « d'un mélange indistinct de terre, de fer, d'or et d'argent »¹⁸⁶. Par l'analogie entre le contre-dieu et la formation de leur politique, l'éducation qui l'accompagne, Socrate propose une société sans classes dans laquelle « il n'existe pas de tâches qu'il faille réserver à tel ou tel groupe inférieur, mais seulement ce que tous doivent faire au profit de tous »¹⁸⁷. Dans une telle société, la surveillance de ce qui occupe des postes de responsabilité n'est pas possible, s'il existe la propriété privée. Puisque dès que ces individus ou les groupes « s'approprient les terrains, les immeubles, les ateliers, les mines, les capitaux »¹⁸⁸, leur intérêt personnelles deviennent peu à peu plus important que la communauté politique. Alors, la décision politique doit

179 **Ibid.** p.195.

180 **Ibid.**

181 **Ibid.** p.196.

182 **Ibid.**

183 **Ibid.**

184 **Ibid.**

185 **Ibid.** Il évidemment contient un sens messianique.

186 **Ibid.** p.197.

187 **Ibid.**

188 **Ibid.** p.199.

être absolument radicale comme celle d'abolir la propriété privée. Socrate explique le passage graduel à la société dans laquelle « tout est collectivisé »¹⁸⁹ par « l'argument principal est que tout Sujet dispose de la capacité, identique en lui et en l'Autre, de participer ici-bas à la construction de quelques vérités éternelles »¹⁹⁰. Glauque précise qu'il existe un seul fin d'existence ; c'est de faire son devoir le mieux possible dans cette société et Socrate l'explique par en voir le bonheur de toute la communauté sans exception (pas une classe sociale particulière) et l'échelle de cette « construction ne peut être en réalité que l'univers entier des hommes, même si nous commençons, comme toujours, en un lieu déterminé »¹⁹¹. Socrate pense qu'il est possible de trouver ce qu'est la justice dans ce type d'être-ensemble et « l'injustice dans les communautés qu'une politique déplorable avilit »¹⁹². Pourtant où est la justice exactement ? Socrate répond à cette question :

« Si notre politique s'accorde à ce réel dont nous avons disposé le concept, elle sera réfléchie, courageuse, sobre et juste. À supposer que nous découvriions en elle l'une de ces vertus, il faudra que les autres soient celles que nous n'avons pas découvertes. »¹⁹³

Premièrement, si une politique est réfléchie, sage ou bien pensée, les réunions qu'elle convoque délibèrent de telle façon que ce qu'elles décident est bien ce que la situation. « La capacité à délibérer exige une forme de savoir rationnel. »¹⁹⁴ La capacité d'un bon informaticien et son savoir-faire rationnel ne lui font pas « un militant politique averti »¹⁹⁵. Son savoir-faire rationnel fait lui bon dans son spécialité. Par analogie, c'est pareille pour tous les autres. Pourtant, la politique ne peut pas être considérée comme une spécialité puisque la politique ne s'attache pas à un objet particulier, « toutes les situations auxquelles sont confrontés les habitants »¹⁹⁶ sont en politique. « La compétence en la matière est a priori celle de tous » et « la sagesse des délibérations et des décisions est une vertu qui doit résider » dans les esprits tous les citoyens.¹⁹⁷ Finalement, il est impossible que l'existence des politiciens, ce savoir politique « enveloppe absolument tout autre savoir technique ou spécialisé et elle est une propriété collective »¹⁹⁸ (toutes les citoyens).

189 Ibid. p.198.

190 Ibid. p.199.

191 Ibid. p.208.

192 Ibid. p.201.

193 Ibid. p.215.

194 Ibid. p.216.

195 Ibid.

196 Ibid. p.217.

197 Ibid.

198 Ibid.

Deuxièmement, le courage est défini comme une espèce de puissance dans laquelle l'opinion droite et légitime sur ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre se maintient. Ce pourquoi « le courage est une vertu politique »¹⁹⁹ et « la clef intellectuelle du courage réside dans tout le corps politique »²⁰⁰.

Troisièmement, la sobriété (tempérance, mesure, modération) est définie comme « une organisation efficace du Sujet, qui domine l'attraction exercée par le désir des jouissances courtes »²⁰¹. Elle est une harmonie, une consonance entre dirigeants et dirigés (« tout un chacun exerce à son tour des responsabilités gouvernementales ou militaires »²⁰² dans cette société) qui est assurée par la suppression de la question « qui doit commander ? »²⁰³

Finalement, la définition de la justice est donnée. La capacité pour remplir une quelconque fonction doit être acquise par tout individu qui ne renonce pas à faire « le plus approprié à ses qualités naturelles »²⁰⁴. La justice s'appuyer sur la condition de perfectionner les aptitudes particuliers de tout individu, « en se préparant, avec la même intensité, à devenir ce que Marx appelait un « travailleur polymorphe », un animal humain qui, de maçon(ne) à mathématicien(ne), de femme ou d'homme de ménage à poète, de soldat(e) à médecin, de mécanicien(ne) à architecte, ne laisse en dehors de son champ d'action aucune des possibilités que l'époque lui propose »²⁰⁵

Pour tout individu, la capacité de prendre la place de l'autre pour travail quelconque de façon créatrice et efficace est combinée avec la capacité du libre perfectionnement des talents particuliers. La justice doit être en priorité par rapport aux trois vertus, qui sont la sagesse (ce qui est bien pensé), le courage (la science de ce qu'il convient de redouter), et la sobriété (le contrôle des pulsions). Puisque cette combinaison les acquiert à la localisation précise et à l'ouverture universelle. « Le lien dialectique de la localisation et de l'ouverture assure à quelque disposition subjective que ce soit sa vitalité sociale ou collective. C'est au fond ce lien dialectique lui-même dont le processus réel a pour nom *la justice*. »²⁰⁶ Amantha l'explique par: « la disponibilité d'un individu pour toute *praxis*, paradoxalement jointe au développement de son *exis*, ou disposition propre, réalise l'idéal de la relation de cet individu à la totalité

199 **Ibid.** p.220.

200 **Ibid.** p.218.

201 **Ibid.** p.221.

202 **Ibid.** p.223.

203 **Ibid.**

204 **Ibid.** p.226.

205 **Ibid.** p.226.

206 **Ibid.** p.227.

sociale »²⁰⁷. Par conséquent Socrate définit l'injustice comme l'empêchement de « la compétence universelle de tous »²⁰⁸ et l'interdiction du développement de la capacité singulière au nom de cette universalité.

207 **Ibid.**

208 **Ibid.**

4. L'INTERPRETATION DE LA RÉPUBLIQUE PAR RAPPORT A LA SPECIALISATION

Le terme spécialisation est utilisée dans un sens large pour le travail et l'étude. Au sens large, il désigne le processus de l'effort de devenir le meilleur dans une branche d'études ou de travail. Il faut bien souligner que ce processus a un caractère fermé. Se confiner dans une branche se fait notre point de départ pour la discussion sur la spécialisation. Un seul travail pour un homme est une approche qui contient ce caractère du processus. L'opinion générale affirme cette approche à la division du travail. De plus, elle est acceptée comme le meilleur forme de la division du travail.

Nous retrouvons ce terme la spécialisation à la base de la division du travail dans l'œuvre de Platon *La République* consacrée au problème de la justice. Un seul travail pour un homme est présenté en tant qu'un substrat de la cité idéal de Platon. Avant de commencer à discuter cette œuvre, il faut bien rendre justice à l'éternité et l'omniprésence du texte. Nous appelons la détermination de ce qui devrait être cet effort intellectuel de Platon sur l'organisation de cité. Alors, nous trouvons *La République* omniprésent liée à son caractère qui possède la tension entre ce qui est et « ce qui devrait être ».²⁰⁹ D'abord, Platon se focalise sur le problème de la justice en tant qu'une vertu propre des hommes et il l'examine dans la fondation d'une cité qui devrait être. Ensuite, l'éducation appropriée pour la condition de la réalisation de la justice dans cette cité est l'idée directrice. Avant la conclusion, Platon recherche les raisons et les formes fondamentaux de la dégradation de justice dans l'individu et la Cité. Cette enquête est non seulement sur la condition de la possibilité de l'homme juste et la cité juste, mais aussi sur la connaissance de l'être, c'est-à-dire que l'ordre métaphysique est lié directement à l'éthique et la politique. Du point de vue de l'éthique qui se trouve dans *La République*, l'homme juste est défini comme ce qui règne l'ordre des parties de l'âme et cet ordre est considéré comme l'harmonie c'est-à-dire la symphonie l'être et l'ordre selon l'approche Platonicienne.²¹⁰ La cité juste est définie par l'harmonie et l'ordonnée telle que l'homme juste. Par analogie, la justice (*δικαιοσύνη*) considéré

209 Nous examinerons l'expression «ce qui devrait être» comme un ensemble en tant que tel, un concept qui a une unité. Nous examinerons cette expression comme l'opposition de «ce qui est» et de son réciproque.

210 Platon, *La République...*, 440d, p.152.

comme l'ordre des parties de la cité. La cité est déterminée par la division du travail comme le fonctionnement des organes du corps: Un seul travail pour un homme.

La République peut être interprétée comme une forme d'institutionnalisation par l'organisation de la cité juste. La cité juste est présentée comme une institution et nous pouvons nommer cet effort de Platon comme une détermination de ce qui devrait être. Nous réclamons que la base de la cité juste de Platon soit régi par le principe suivant: un seul travail pour un homme et nous affirmons que cette approche se réfère à la spécialisation, au moins lato sensu. Alors, notre hypothèse est que la spécialisation s'institutionnalise à la cité juste de Platon.

Avant d'interroger la relation entre la justice et l'idée du bien, il faut expliquer la raison pour laquelle Platon s'intéresse au problème de la justice dans *La République*. Nous pensons que cette question est non seulement importante pour Platon mais aussi pour la pensée grecque.

Le poème de Parménide *Sur la nature* établit un lien entre la vérité et la justice (*Δίκη*). Il s'agit d'un voyage en chariot de Parménide vers la vérité (*ἀλήθεια*) qui est considérée comme la déesse de vérité. Il arrive devant la porte qui s'ouvre sur les chemins du jour et de la nuit, c'est une porte infranchissable. La justice apparaît à ce moment dans le texte comme ce qui a l'accès aux chemins du jour et de la nuit. « De ces deux battants, la Justice, prodigue en maintes peines, détient les clés qui les ouvrent. »²¹¹ Nous pouvons interpréter cela de la façon suivante: Les deux battants sont le non-être et l'être. Ces chemins lui conduisent à penser parce qu'ils vont vers la déesse de vérité. Donc, la justice a pour fonction de contrôler l'accès à la vérité. Il faut disposer la question de la justice pour franchir la porte. Alors, la justice est le seul moyen pour avoir accès à la direction vers la vérité. Nous pouvons l'interpréter comme la condition de la vérité. Pourtant, il faut avoir la connaissance de la vérité pour déterminer « la justice ». Ainsi, le traité de la justice est nécessaire pour former le concept de vérité qui est indispensable pour l'éthique et la politique. De plus, selon la pensée grecque, l'éthique et la politique s'assujettissent au concept de vérité. Par conséquent, Platon ne peut pas rester indifférent à la question de la justice, c'est presque un héritage pour lui.

211 Parménide, **La Poème de Parménide**, sous la direction de Pierre Aubenque, Texte, Traduction, Essai Critique par Denis O'Brien en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française, Tome I, Études Sur Parménide, Paris: J. Vrin, 1987, p.5.

De Parménide à Platon, le lien historique du traité de la justice est mise en place. Le poème de Parménide que nous avons cité plus haut décrit une relation entre la justice et la vérité. Nous pouvons interpréter parallèlement la relation entre la justice et l'idée du bien. Le fondement ontologique de la théorie des vertus est formé par Platon en les rapportant à l'idée du bien. L'idée du bien est considérée comme la mesure des vertus, elle est la norme des vertus. D'après l'approche platonicienne cette mesure ne peut pas appartenir au monde sensible parce que ce qui vient du monde sensible ne peut pas être immuable et universelle. Par conséquent, la mesure de justice est l'idée du bien et pour la comprendre l'idée du bien ; il faut traiter la question de la justice.

Tout d'abord, la justice est définie comme une vertu selon Platon. Son œuvre *La République* contient les quatre vertus comme la sagesse (σοφία), la tempérance (σωφροσύνη), le courage (ἀνδρεία) et la justice (δικαιοσύνη). Ils sont fondés sur l'âme tripartite: la partie désirante la partie rationnelle; la partie ardente. La sagesse conduit la partie rationnelle de l'âme à commander; la tempérance, conduit la partie ardente de l'âme à établir harmonie entre la raison et la passion, le courage conduit la partie désirante de l'âme à décider ce qui est à craindre et à ne pas craindre. Finalement, la justice subvient aux parties de l'âme pour qu'ils exercent leurs propres fonctions et pour l'harmonie entre eux. Autrement dit, la justice est que ce « qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction ».²¹² Donc, nous pouvons réclamer que la justice soit différent des autres vertus. De plus, par sa fonction de régler, la justice est ce qui maintient l'accord entre les trois fonctions de l'État: la sagesse s'articule avec les gouvernants, la tempérance s'articule avec les artisans et les laboureurs; le courage s'articule avec les guerriers.

La politique de Platon est constatée par le discours en droit de Socrate. Pour ce dernier il s'agit de ce qui devrait être ; non pas de ce qui est. Son discours sur la justice dans *La République* est lié directement à la division du travail. Ce qui devrait être est pris en tant que la cité parfaite par Socrate. La perfection est possible par exercer conformément à sa fonction. Selon l'approche de Socrate toute chose a une fonction et toute fonction présume le bon fonctionnement de la fonction. Sans doute, la justice est soumise à ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction dans la cité c'est-à-dire ce qui devrait être de Platon. Le discours indirect forme aussi un circuit: L'injustice est « le plus grand méfait que l'on puisse commettre à l'égard de sa propre cité »²¹³. « La confusion et la mutation de ces trois classes entre elles constituent donc pour la cité le dommage suprême »²¹⁴. Ces trois classes se réfèrent au genre de trois

212 Platon, *La République...*, 433b, p.141.

213 *Ibid.* 434c, p.143.

214 *Ibid.* 434b, p.143.

fonction de l'état (les gouvernants, les artisans et les laboureurs; les guerriers) dans cette partie du texte de *La République*.

Les trois classes de la cité peuvent être examinées comme trois genres par rapport au choix des membres de ces trois classes ; ce choix s'appuie sur les aptitudes naturelles ou les aptitudes de l'homme. Alors, l'injustice est définie comme une action hors de la limitation de la classe. Notamment, Platon ne nie pas complètement échange entre les métiers par contre il l'admet à l'intérieur de la classe. Selon l'approche platonicienne, un charpentier peut entreprendre « d'exercer le métier de cordonnier ou un cordonnier celui de charpentier ou bien qu'un même homme tente d'exercer ces deux métiers »²¹⁵ Cela ne puisse pas nuire grandement à la cité et par définition cela n'est pas considéré comme l'injustice. Par contre, si l'échange des métiers se réalise entre les trois classes ou si un homme a plusieurs métiers appartenant à des classes différentes, cela signifierait l'injustice selon l'approche platonicienne. Celui qui viole le principe, de la justice, fait de l'injustice. Cette transition est évidemment valable. La branche comme une classe est complètement fermée Il ne prévient pas qu'un passage entre les branches dans la cité de Platon. Ce caractère clos est le domaine de la spécialisation que nous avons auparavant expliqué. Le texte rend justice à la diversité des métiers dans une classe. Bien que le fait d'avoir plusieurs métier à l'intérieur d'une classe ou bien le fait d'échanger les métiers à l'intérieur d'une classe dans la cité platonicienne ne se réfère pas directement l'injustice, un seul travail pour un homme devient peu à peu un principe et modèle de la justice. Préalablement, la justice dans la cité exige le même caractère chez l'individu. Alors, la justice chez l'individu est définie parallèlement à la justice dans la cité: la justice est ce qui établit harmonie des trois parties de l'âme et ce qui procure la propre fonction de chaque partie puisque l'autre qui « était juste du fait que chacune de ses trois classes s'occupait de sa propre tâche. »²¹⁶ Cette réalisation du songe de l'œuvre en fondant la cité en tant que la conception d'un « certain principe et modèle de la justice »²¹⁷ leur donne une image de la justice: « Aussi bien, Glauque, était-elle une image de la justice - et c'est pourquoi elle nous fut utile la maxime qui déclarait bon que l'homme né pour être cordonnier s'occupât exclusivement de cordonnerie, l'homme né pour être charpentier de charpente, et ainsi des autres. »²¹⁸

En conséquence, nous arrivons à l'affirmation d'un seul travail pour un homme par l'explication des « aptitudes naturelles »²¹⁹; il s'agit de la nature de quelque chose. L'exposition du principe est comme suivante: « un médecin et un charpentier ont une

215 **Ibid.** 434a, p.142.

216 **Ibid.** 441d, p.154.

217 **Ibid.** 443c, p.156.

218 **Ibid.**

219 **Ibid.** 443c, p.170.

nature différente »²²⁰. La distinction de l'homme doué pour quoi que ce soit de celui qui ne l'est pas soit lié à la durée d'apprendre. L'éducation intervient dans cette discussion par la durée d'apprendre comme « après une courte étude ou beaucoup d'étude et d'application »²²¹. La seule justification pour un seul travail pour un homme que nous pouvons trouver est cet expression de Socrate: « la loi que nous avons établie est conformé la nature. »²²².

La discussion s'oriente vers la réalisation de ce principe dans la cité. L'une des autres questions est ce que ce principe principal soit possible et désirable. Par conséquent nous avons établi un principe non seulement possible mais désirable pour la cité. La réalisation du modèle ce qu'est la justice elle-même est une autre question de même importance. En dernière analyse, cette question est niée par l'impossibilité d'exécuter une chose telle qu'on la décrit. Autrement dit, l'exécution a moins de prise sur le vrai que le discours dans la nature des choses.

Socrate se renferme dans la possibilité d'une cité organisée d'une manière très proche de celle qu'ils sont décrite. Ce projet de Platon est l'omniprésence par rapport à l'effort de déterminer de ce qui devrait être en posant la différence entre ce qui est et ce qui devrait être. Nous considérons que cette différence qui se pose comme une question est valide du point de vue de son historicité. Un projet si grand implique certes des problèmes de différents genres. Celle qui nous intéresse est l'approche un seul travail pour un homme et nous le pensons en tant qu'un des problèmes fondamentaux de la modèle platonicienne. Jusqu'ici, nous avons expliqué la raison pour laquelle nous interprétons un seul travail pour un homme en tant qu'un substrat de la cité idéal de Platon.

Nous avons commencé par l'interprétation au sens large de la spécialisation au sens large du terme que Platon utilise pour le travail et l'étude: se confiner dans une branche. L'éducation sert strictement au travail divisé en trois classes dans la cité de Platon. Le principe d'un seul travail pour un homme est la correspondance de fonction de la cité idéale et soulignons encore une fois que le principe un seul travail pour un homme est la correspondance de fonction dans la cité idéale et la justice est comprise comme la quatrième vertu à cette constitution tripartite. La justice est ce qui assure cette fonction. En ce sens, si la cité idéale est constituée sur la justice (autrement dit, si la cité idéale est constituée par la justice), en rappelant le poème de Parménide qui

220 **Ibid.** 454d, p.169.

221 **Ibid.** 455b, p.169.

222 **Ibid.** 455b, p.171.

interprète la justice dans la cadre de la vérité c'est-à-dire que si cette cité est une cité juste, le principe un seul travail pour un homme est ce qui s'institutionnalise dans la cité juste de Platon. Cela nous donne la spécialisation que nous recherchons au sens large. L'association politique de la cité juste de nature en tant que ce qui devrait être est formée par la spécialisation des fonctions. La morale trouve son fondement dans la vertu justice qui est la condition des autres vertus et la génératrice d'ordre et de force. La justice elle-même est « le principe de la division du travail et de la spécialisation des fonctions. Que chaque classe accomplisse la tâche qui lui est assignée, et que le recrutement de ces classes se fasse d'après les aptitudes naturelles de chacun, et la cité sera juste (435 d) »²²³

Platon affirme ce principe de la spécialisation des fonctions comme un seul travail pour un homme de la manière suivante: « Quand on exerce plusieurs métiers ou un seul? Quand, dit-il, on n'en exerce qu'un seul. »²²⁴

Au préalable, la seule justification du principe s'appuie sur des aptitudes naturelles. Platon explique de la façon suivante: « tout d'abord, la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction »²²⁵ La validité évidente de cette transition de la détermination de ce qui devrait être ne nous amène pas une nécessité de l'affirmer.

Les déterminations certaines de Platon nous semblent être des postulats comme les quatre vertus pour la perfection de la cité ou la méthode choisie pour trouver la justice dans ces quatre vertus etc... Il faut les examiner pour bien comprendre si ceux sont des déterminations légitimes ou non.

Tout d'abord, si nous posons ces déterminations en tant que question, Pourquoi les vertus assurant la perfection de la cité sont au nombre de 4 ? Pourquoi pas plusieurs ou moins ? L'approche Platonicienne paraît être claire et évidente sur ce sujet mais et il n'y a aucune explication. C'est pourquoi nous nous l'interprétons comme un postulat. Par contre, si nous tentons de l'examiner en gardant l'historicité du texte, nous pouvons considérer ce choix comme une théorie d'origine pythagoricienne. Les autres textes de Platon comme *Théétète*, *Timée* font aussi allusion à la théorie pythagoricienne sur le nombre. « La *tetraktys*, ou la série des quatre premiers nombres qui renferme

223 **Ibid.** Introduction p.XXXII.

224 **Ibid.** 370b, p.57.

225 **Ibid.**

en puissance le nombre 10, contient les principes de la géométrie: la Monade (1), le nombre par excellence, ni pair ni impair, se traduit en géométrie par le point; la Diade (2), premier nombre pair, correspond à la ligne; la Triade (3), premier nombre impair, correspond à la surface; enfin la Tétrade (4), premier carré, représente le volume »²²⁶ Bref, le nombre quatre est choisi lié au sens pythagoricienne contenant le quaternaire en tant que nombre parfait et racine des autres. Par le principe de la tetrakys, c'est la représentation du volume dans lequel les autres peuvent exister. Cette époque-là, le nombre quatre qui complète cette série divine a du sens de l'incarner la puissance pour créer l'univers. Il existe aussi quatre éléments cosmiques: terre, air, feu, eau. Le quatre signifie aussi la justice au sens pythagoricien qui peut être résumé par la réciprocité²²⁷ liée au terme de proportion composée par quatre éléments ($A/B=C/D$).

Une deuxième méthode proposée pour trouver la justice parmi les vertus, est la suivante:

« Si de quatre choses nous en cherchions une, en n'importe quel sujet, et que dès l'abord elle se présente à nous, nous en saurions assez ; mais si nous avons d'abord connaissance des trois autres, par cela même nous connaîtrions la chose cherchée, car il est évident qu'elle ne serait autre que la chose restante. »²²⁸

La méthode de « restes ou résidus »²²⁹ est utilisée dans la recherche de la justice. C'est une méthode qui propose de faire une analyse en commençant par celui qui analyse c'est-à-dire que la possibilité de trouver ce que nous cherchons est cinquante pour cent en première. Le première vertu que nous trouvons soit « la justice » ou pas. Alors, cette méthode sépare le quatre en un et trois. Donc, si nous trouvons la justice en première, nous atteignons notre objectif, et la justice est ce qui reste.

Une autre détermination est sur les aptitudes naturelles concernant notre thème la spécialisation. La seule justification du principe s'appuie des aptitudes naturelles. Socrate fait recourt à l'analogie entre les hommes et les animaux ou les outils quand il doit poser «leur propre fonction» (*οἰκειοπραγία*)²³⁰. Il utilise cette analogie quand il définit la justice comme la vertu propre à l'homme, quand il tente de préciser la nature

226 Jean François Mattéi, **Pythagore et les Pythagoriciens**, quatrième édition, *Que sais-je ?*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013, p. 59-65 et p. 97-108.

227 Nous pouvons l'interpréter comme loi du talion.

228 Platon, **La République**..., 428a, p.133.

229 **Ibid.** Introduction p.XXXII.

230 **Ibid.** 370b, p.143.

des gardiens et la fonction propre de quelqu'un ou de quelque chose. Nous pouvons discuter sur ce sujet par la distinction entre l'homme et le nature mais cela signifierait seulement se focaliser sur la partie naturelle de cet expression. Alors, nous l'admettons comme un ensemble et nous tentons de chercher une explication sans recourir aux autres textes de Platon jusqu'à trouver une explication satisfaisante ou non.

La partie sur la situation des femmes et des enfants dans la cité a un raisonnement sur les aptitudes naturelles (*φύσεως ἐπιτηδεΐας*)²³¹. Socrate propose que « la propriété des femmes, les mariages, et la procréation des enfants, choses qui, selon le proverbe, doivent être aussi communes que possible entre amis. »²³² Les auditeurs insistent sur l'explication de cette proposition en demandant « quelle sorte de communauté s'établira entre nos gardiens pour ce qui est des enfants et des femmes »²³³. Socrate fait encore une fois recours à l'analogie avec les chiens et il propose d'exiger « des femmes les mêmes services que des hommes »²³⁴ et de leur donner la même éducation. Mais l'approche que cette proposition viole le principe de la spécialisation est niée par Socrate. Socrate l'explique avec l'opposition entre « s'en tenir aux mots » « *κατὰ τὸ ὄνομα* »²³⁵ et « diviser les espèces » « *κατ' εἶδη διαιρούμενοι* »²³⁶. La différence et l'identité entre les natures ne sont pas divisées convenablement selon les espèces. Nous pouvons l'interpréter que la différence et l'identité n'existe pas au sens général (*πάντως*)²³⁷ mais ils peuvent exister sous un certain rapport. Pour la distinction convenable des différences et des identités naturelles entre être humaines, commencer par la division du genre (les hommes et les femmes) ne convient pas à la question sur les occupations. Socrate pose ce problème ci-suivant: « Nous avons admis qu'une différence de nature entraîne une différence de fonctions, et, d'autre part, que la nature de la femme diffère de celle de l'homme. Or nous prétendons maintenant que des natures différentes doivent remplir les mêmes fonctions. »²³⁸ Socrate lui répond qu'ils n'admettent pas « pour cela comme démontré que la femme diffère de l'homme sous le rapport qui nous occupe » et qu'il « n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne la femme en tant que femme, ou à l'homme en tant qu'homme; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que l'homme. »²³⁹

231 Plato, **Rebuplic**, Perseus Digital Library, 374e, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:2.374e>

232 Platon, **La République...**, 423e-424a, p.128.

233 **Ibid.** 450c, p.162.

234 **Ibid.** 451e, p.165.

235 Plato, **Rebuplic**, Perseus Digital Library, 454b, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454b>

236 **Ibid.** 454a, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454a>

237 **Ibid.** 454c, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454c>

238 Platon, **La République...**, 453e, p.167

239 **Ibid.** 455d-455e, p.170.

Bref, Socrate admet qu'ils n'examinèrent pas auparavant la distinction des natures à qui les fonctions différentes sont assignées et qu'ils n'examinèrent pas les natures mêmes des fonctions identiques. L'exposition de ce principe ne contient pas la question sur les natures absolument identiques ou différentes. Ils ne retiennent que « cette forme de différence ou d'identité qui a trait aux emplois eux-mêmes. »²⁴⁰ Alors, la nature qui appartient au médecin et l'homme doué pour la médecine est la même tandis qu'elle est différente entre une médecine et un charpentier. Socrate exprime la différence fondamentale suivante: « quand tu prétends qu'un homme est bien doué pour une chose, et un autre mal doué, entends-tu que le premier l'apprend aisément et le second avec difficulté »²⁴¹. L'interprétation de Monique Dixsaut sur ce sujet résumée bien cette discussion:

« Il faut diviser selon un autre principe, l'aptitude naturelle à accomplir telle ou telle tâche. Cela marque un déplacement de la notion de *phusis*, de la nature de l'espèce humaine en général vers la nature de chacun des individus qui la composent quel que soit son sexe. Une différence d'aptitude est tout aussi « naturelle » qu'une différence physiologique, et il y a chez les femmes comme chez les hommes des bien et des mal doués. Le critère est alors la rapidité, la facilité à apprendre, surtout la capacité de découvrir plus de choses qu'on ne vous en a enseignées, opposées à la difficulté à apprendre et à se souvenir de ce qu'on a appris, et aussi l'aptitude du corps à se mettre au service de la pensée (455 b-c). »²⁴²

Enfin, la justice comme la condition de l'accès à la vérité est définie par le principe de la spécialisation et ce principe est justifié par les aptitudes naturelles et elles sont expliquées par la différence de la capacité d'apprendre. La détermination de différence et d'identité se fait par la division (l'homme doué pour quoi que ce soit de celui qui ne l'est pas) qui se réalise par rapport à la question posée, et donc, cette division n'est pas un critère absolu.²⁴³ « Aucune division ne doit en conséquence être prise absolument, puisque les principes servant à diviser sont toujours choisis en fonction du problème à résoudre »²⁴⁴

240 **Ibid.** 454d, p.168.

241 **Ibid.** 454b, p.169.

242 Monique Dixsaut, **Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Vrin, 2001, p.66.

243 **Ibid.** p.68. L'explication de Monique Dixsaut: « Lorsqu'on oublie cette nécessaire médiation qui donne à la division sa fonction de réponse à une question posée, on en fait un procédé technique qui viendrait, chez le dernier Platon, se substituer au *dialegesthai* socratique. Or si on divise certes pour définir, on ne cherche à définir que ce qui a d'abord fait l'objet d'une question. La division n'est donc pas un simple procédé logique, elle est et restera toujours pour Platon une démarche dialectique, essentiellement liée au fait d'interroger (et de répondre). À omettre ce moment de l'interrogation, tout ce qu'on aura à opposer à antilogique, c'est une logique. »

244 **Ibid.** p.67. L'explication de Monique Dixsaut: « Ce que montrent à l'évidence les deux divisions différentes de la science que l'on trouve dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. Le sophiste s'attrapera dans la science de la production, non dans celle de l'acquisition, et le politique est le détenteur d'une science critique et prescriptive, non d'une science pratique. La première division, dont découlent toutes les suivantes, est en chaque cas entièrement relative à la question posée et imposée par elle. »

5. COMPARAISON ENTRE LES DEUX TEXTES PAR RAPPORT AUX CHANGEMENTS RADICALES

Avant de commencer à discuter sur le projet de Platon en général, nous réservons d'examiner l'approche de Badiou pour bien analyser les problèmes du texte par rapport à la spécialisation. Nous avons examiné plus haut la justice et la spécialisation en détail selon Badiou. Nous tentons de préciser les différences radicales qui peuvent être interprétées comme une rupture.

D'abord, la justice est définie comme la vertu propre de l'espèce humaine par Badiou par un raisonnement semblable et, contrairement à Nietzsche et à Sade, il règle clairement de son côté par la détermination de la justice qui ne nuit jamais à quelqu'un ou quelque chose. Ensuite, il désigne la justice comme la qualité essentielle du Sujet, sa vertu singulière juste avant la partie qui contient la genèse de la société et de l'état qui correspond à la genèse de la cité de Platon.

Le terme spécialisation est directement utilisé par Badiou en deux points essentiels qui sont liés entre eux: l'un se trouve dans la genèse de la société et en tant que principe rationnel « en apparence » et l'autre ce que « l'imitation entraîne la spécialisation ». ²⁴⁵ Badiou utilise la méthode isomorphe de Platon, il tente de chercher la justice d'abord dans la société. Platon et Badiou, mettent les besoins à la base de la genèse de la société (la cité), cela vient d'un principe de l'impossibilité d'une autarcie individuelle qui est aussi discutable. Platon détermine la spécialisation en tant que le principe formateur de la cité par cette explication suivante: « La nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction. ». Il la trouve évidemment rationnelle et liée à la qualité et à la facilité dans la production. Badiou pense aussi que la spécialisation est rationnelle mais uniquement en apparence puisque « la division du travail éclaire sans aucune doute la genèse des sociétés réelles. Mais nous verrons qu'elle ne peut pas servir de principe à la société future, ce qui sera conforme à notre idée de la justice. Là, tout le monde devra pouvoir tout faire, ou presque. » ²⁴⁶ Il existe une différence temporelle et

²⁴⁵ Alain Badiou, *La République de Platon...*, p.123.

²⁴⁶ *Ibid.* p.68.

historique entre ces deux approches. Badiou fait un coup double: l'un est qu'il admet le principe de spécialisation en tant que la genèse des sociétés réelles. L'autre est la détermination temporelle de la cité. Donc, il en existe au moins deux conséquences: Le fait que la cité idéale de Platon se réalise l'historiquement en ce sens. La thèse contient que la politique vraie qui correspond à la cité idéal de Platon se réfère à l'avenir. Cette intervention au texte en ajoutant l'expression en apparence et son explication conduit à une distinction entre ce qu'ils suivent réellement la genèse de la cité qui a l'objectif de décrire ce qui est et l'autre que l'existence temps-ci de la société future qui a l'objectif de décrire ce qui devrait être. Avant de poser cette temporalité comme une question, nous essayerons d'établir une ligne de ce principe à la définition de la justice en ajoutant les différences importantes entre les deux textes.

La guerre devient inévitable à cause des besoins qui ne peuvent pas être compensés à cause de l'accroissement de la cité. La guerre devient inévitable, la genèse de la classe des gardiens est nécessaire dans la cité de Platon mais par le principe de la spécialisation, les gardiens ne peuvent pas être en même temps les artisans (les agriculteurs) ou les laboureurs. Alors, la guerre nécessite d'une nouvelle classe qui est formée par des gardiens qui exerce l'art de guerre. Par contre, le texte de Badiou ne définit pas le soldat en tant qu'un métier « si ce n'est au stade de l'impérialisme pourrissant »²⁴⁷. Selon le texte de Badiou « le soldat concentre une subjectivité nationale... Le soldat est une exigence, une réquisition de l'individu par les circonstances... être soldat, dans un pays libre, c'est un principe militant. »²⁴⁸ De plus, « prématurément dans l'hypothèse communiste »²⁴⁹ tout le monde sont gardiens²⁵⁰ qui sont citoyens défendent « une Idée plus encore qu'un territoire. »²⁵¹ La discussion sur les traits d'une bonne gardienne de la justice ne nous présente qu'un gardien idéal lequel soit la philosophe grâce à son sensibilité, son vitesse, son puissance et son courage. Même analogie de Platon est aussi utilisée pour décrire un gardien idéal dans le texte de Badiou. Enfin il est un chien philosophe, ici, sans doute Badiou se réfère au roi philosophe de Platon lequel est la réponse de Platon à la question directrice: Qui doit commander ? Badiou tente d'imaginer tout le monde comme un philosophe et ce qui commande dans la société par cette phénoménologie des gardiens.

La justice subjective est ce qui maintien de rapports consonants et efficaces entre les trois instances du Sujet lesquelles sont la pensée, l'affect et désir. C'est la définition de la justice subjective selon Badiou laquelle correspond à la justice pour l'individu

247 **Ibid.** p.133.

248 **Ibid.** p.134.

249 **Ibid.**

250 **Ibid.** p.135. Selon Badiou, « Gardien » tiendra le milieu entre « soldat » et « militant politique ».

251 **Ibid.** p.134-135.

selon Platon et elle est défini comme chaque partie (la partie rationnelle, la partie désirante et la partie ardente) de l'âme de l'individu s'intéresse à sa propre fonction.

La justice se définit par le principe de la spécialisation. La justice est aussi la condition des autres trois vertus. Elle « leur a donné le pouvoir de naître, et, après leur naissance, elle les sauvegarde en tant qu'il est présent »²⁵². La justice est exprimée ainsi: « Chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par nature »²⁵³ dans le texte Platon. Bien au contraire, Badiou définit par la capacité pour remplir une quelconque fonction doit être acquise par tout individu qui ne renonce pas à faire « le plus approprié à ses qualités naturelles »²⁵⁴. La justice s'appuie sur la condition de perfectionner les aptitudes particuliers de tout individu, « en se préparant, avec la même intensité, à devenir ce que Marx appelait un « travailleur polymorphe », un animal humain qui, de maçon(ne) à mathématicien(ne), de femme ou d'homme de ménage à poète, de soldat(e) à médecin, de mécanicien(ne) à architecte, ne laisse en dehors de son champ d'action aucune des possibilités que l'époque lui propose. »²⁵⁵ Badiou remplace le principe de la spécialisation par le travailleur polymorphe. Marx et Engels l'illustre de la façon suivante:

« En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. »²⁵⁶

Platon constitue la division du travail dans la cité idéale par la relation nécessaire entre le métier et le travail. La division du travail contient aussi le système de référence qui est constituée par cette relation nécessaire et aussi par le caractère clos du travail dans une branche. Par contre, Marx et Engels décrivent ce domaine une sphère d'activité exclusive et déterminée et ils ne pensent pas cette relation comme

252 Platon, **La République...**, 433b, p.141.

253 **Ibid.** 433a, p.141.

254 Alain Badiou, **La République de Platon...**, p.226.

255 **Ibid.**

256 Karl Marx-Friedrich Engels, **L'idéologie Allemand**, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris: Éditions Sociales, 1968, p.63.

une nécessité. Même se perfectionner dans une branche leur paraissent possible, ils n'admettent pas la relation d'identification entre celui qui fait le travail et le travail lui-même. Badiou l'applique à la justice dans son interprétation de *La République* en ajoutant la capacité de prendre la place de quelqu'un d'autre pour un travail quelconque de façon créatrice et efficace et la combine avec la capacité du libre perfectionnement des talents particuliers pour tout individu.

La justice est « la force qui contient chaque citoyen dans les limites de sa propre tâche, concourt, pour la vertu d'une cité, avec la sagesse, la tempérance et le courage de cette cité. »²⁵⁷ Bien que la justice leur donne « à toutes le pouvoir de naître, et, après leur naissance, les sauvegarde tant qu'il est présent »²⁵⁸, Platon n'exprime pas directement la priorité de la justice. Badiou écrit: « la justice vient en quelque manière comme le plus-un des trois autres »²⁵⁹ qui est la sagesse (ce qui est bien pensé), le courage (la science de ce qu'il convient de redouter), et la sobriété (le contrôle des pulsions). La justice leur donne la puissance et le jeu de cette puissance. Il leur donne le domaine pour développer « leur efficacité subjective »²⁶⁰ une fois qu'ils deviennent actifs. Selon Badiou, la justice a une priorité puisque la localisation précise et l'ouverture universelle de ces vertus se forment à cause de cela. La relation dialectique entre cette localisation précise et cette ouverture universelle assure certaines dispositions subjectives soient collective soient sociale. Le processus réel de cette relation dialectique est la justice. Ainsi Badiou explique « le plus approprié à ses qualités naturelles »²⁶¹ qui se trouve dans sa définition de la justice par l'*exis* c'est-à-dire la disposition propre. D'autre part, « la disponibilité d'un individu pour toute praxis » « réalise l'idéal de la relation de cet individu à la totalité sociale ».²⁶² Nous pouvons l'illustrer par un exemple: L'individu a tendance à faire quelque chose qui est liée à son développement et cet individu a la possibilité de faire toutes possibles. De plus, cette disponibilité réalise l'idéal de la relation de cet individu à la totalité sociale puisque l'individu se réalise en même temps que la société avec laquelle il est en relation. Bref, « tout le monde doit pouvoir s'occuper de tout »²⁶³.

L'injustice est définie en tant que l'opposition à la justice par la confusion et la mutation de ces trois classes²⁶⁴ qui peuvent être expliqués comme l'un qui occupe

257 Platon, *La République...*, 433d, p.142.

258 *Ibid.* 433b, p.141.

259 Alain Badiou, *La République de Platon...*, p.226.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*

262 *Ibid.* p.227.

263 *Ibid.* p.267.

264 Platon, *La République...*, 434b, p.142.

Le texte original de Platon est suivant: « ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολή » Platon utilise le terme « γένος ».

un emploi appartenant à une autre classe. L'injustice est ce qui viole le principe de la spécialisation. Contrairement à Platon, selon Badiou, « l'injustice sera soit d'empêcher la compétence universelle de tous, soit, au nom de cette universalité, d'interdire que tous puissent cultiver ce qui, en eux, leur apparaît comme des capacités singulières. »²⁶⁵ Selon lui, c'est un « double crime » qui peut être formulé comme « tous ne puissent pas être comme tous les autres, ou que tous ne puissent pas être différents de tous les autres » ou « injustice par défaut d'homogénéité collective, injustice par excès de cette même homogénéité ». ²⁶⁶

L'approche de Badiou adopte un changement radical.²⁶⁷ La définition de la justice contient une contre-approche à la spécialisation notamment à son caractère clos et Badiou propose une approche polymorphique. D'ailleurs, sa définition de l'injustice peut être considérée comme le principe de la spécialisation qui empêche la compétence universelle de tous. De plus, par ce principe, chacun ne se différencie pas des autres puisque chacun s'occupe de sa propre fonction et chacun différencie des autres puisque chacun n'exerce qu'un seul emploi. Il est évidemment contre l'approche de Platon qui contient ce principe de la spécialisation en tant qu'un substrat de son projet. Badiou l'interprète comme un double crime par rapport aux conséquences du choix du principe de la spécialisation en pensant ce qui est rationnelle dans la genèse de la cité. C'est pourquoi il met d'une glose en partie qui consiste du choix du principe de la spécialisation.²⁶⁸

Donc, le texte modernisé contient un changement radical par rapport au texte original sur la spécialisation que nous cherchons pour la possibilité de concevoir l'institutionnalisation de la spécialisation dans l'histoire.

²⁶⁵ Alain Badiou, *La République de Platon...*, p.227.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Quoique Badiou parle de la « disposition naturelle » qui peut correspondre à l'aptitude naturelle de Platon, en dernière analyse il existe évidemment une rupture.

²⁶⁸ *Ibid.* p.123. « Bien plus rationnelle — du moins en apparence — est la spécialisation »

CONCLUSION

En faisant un retour au coup double de Badiou nous pouvons finalement conclure par la question du temps. Nous avons déterminé plus haut que le coup double de Badiou admet que la genèse des sociétés réelles s'appuie sur le principe de la spécialisation. Désormais, nous pouvons poser la question sur le lieu (τόπος) de la cité parfaite de Platon dans laquelle il cherche la justice. Quelle est le lieu de cette cité? Dans l'histoire? Dans la présente authentique? Ou bien, se trouve-t-il uniquement dans l'imagination? Cette recherche de la justice dans la cité par Platon se termine par la détermination suivante sur le lieu:

« La justice est, ce semble, quelque chose de tel, à cela près qu'elle ne régit pas les affaires extérieures de l'homme, mais ses affaires intérieures, son être réel et ce qui le concerne réellement, ne permettant à aucune des parties de l'âme de remplir une tâche étrangère, ni aux trois parties d'empiéter réciproquement sur leurs fonctions. »²⁶⁹

Alors, même si les conditions de l'exécution d'une activité est possible, l'homme juste ne se trouve ni dans la cité idéale, ni dans une autre cité. De plus, à la question « une telle cité est possible, de quelle manière elle est possible? »²⁷⁰ Socrate répond que c'est par la limitation de la nature. Et selon cette limitation il suffit que l'homme juste exprime le plus possible sa définition. Selon Platon, la preuve de l'existence d'une cité idéale n'est pas une condition nécessaire pour le fondement de ce modèle. Cette limitation s'exprime ainsi: « Dans la nature des choses que l'exécution ait moins de prise sur le vrai que le discours »²⁷¹. Il n'y a pas besoin de forcer quelqu'un pour démontrer cette réalisation. S'approcher le plus possible devient le principe d'exécution dans cette discussion. Quant à Badiou, il soutient « qu'il n'est pas possible de faire exactement ce qu'on dit. Ma conviction est que la nature impose à l'action des inerties et des résistances telles qu'elle reste toujours inférieure au discours — si, bien entendu, le critère choisi est la participation à l'idée du Vrai. »²⁷²

269 Platon, **La République...**, 443d, p.157.

270 **Ibid.** 471a, p.227.

271 **Ibid.** 473a, p.228.

272 Alain Badiou, **La République de Platon...**, p.287.

Badiou indique que « l'imitation entraîne la spécialisation »²⁷³ quand Socrate examine la forme littéraire de l'éducation dans la société. Il critique cette proposition sur les exemples historiques comme l'Union Soviétique et la conclusion de cette critique est la nécessité d'une distinction temporelle. Badiou commence par l'expression « au long cours »²⁷⁴ et il décrit les tournoiments identitaires qui signifient la rupture de la spécialisation. Amantha pose une question sur cette description²⁷⁵ qui est semblable à la question sur le lieu de la cité de Platon. Badiou ne répond pas cette question « Mais tout de suite ? Demain ? Comment faire ? » Et il change le sujet en demandant « Que doivent être nos dirigeants? ».²⁷⁶

La question sur le lieu de cette cité reste intacte. Si la cité se trouve dans l'imagination, nous pouvons questionner le lieu de l'imagination, ou bien la temporalité de cette description de Badiou ?

Il est important de ne pas exclure le temps dans la discussion. Il faut bien poser la question en gardant sa temporalité: Pourquoi un seul travail pour un homme est-elle pris comme le principe de la cité juste? Nous avons expliqué plus haut sa position dans l'argumentation. Le temps ne peut pas être exclu de la discussion sinon la base de discussion devient trompeuse. Par exemple, la constitution de ce qui devrait être par la justice dont le principe est la spécialisation des fonctions à l'antiquité peut être ce qui est d'une autre période dans l'histoire.

Nous pouvons affirmer que la société communiste en tant que ce qui devrait être selon Marx et Engels a une contre-approche à la spécialisation. Pourtant il faut ajouter que la base de la comparaison s'appuie sur une forme temporelle. Ces deux approches d'époque différentes sur la division du travail projettent l'avenir par ce qui devrait être. Ce qui nous donnait la possibilité de la comparaison. Alors, la question que nous affirmons est la suivante: Ce qui devrait être de Platon se référerait-il à l'avenir dans son époque? Alors, en tenant compte de la continuité de l'histoire: est-ce que nous pouvons affirmer que Marx et Engels considèrent ce qui devrait être de Platon comme

273 **Ibid.** p.155.

274 **Ibid.** p.156.

275 **Ibid.** La description est suivante: « Au long cours, notre idée générique de l'Humanité ainsi que le travail collectif pour en réaliser la puissance déplaceront toutes ces limites. Les hommes, fussent-ils de rudes barbus à la forte bedaine, pourront contrefaire avec virtuosité des jeunes femmes coquettes au décolleté vertigineux, ou des vieilles en train d'injurier leur mari dans une langue venimeuse et pittoresque. Toutes les femmes sauront se couler dans le personnage d'un matamore qui, accroché au comptoir d'un bistrot, abat les murailles et rivalise avec les dieux, ou dans celui d'un pleurnichard jaloux qui se roule aux pieds de sa maîtresse infidèle. Rien là de surprenant : chez nous, selon les circonstances et les tirages au sort, le cordonnier sera aussi ministre, la boulangère, chef d'armée, le maçon, architecte, et la caissière de supermarché, agent secret ou diplomate. Les tournoiments identitaires auront une base solide dans le jeu social! »

276 **Ibid.**

ce qui est dans leur époque? Badiou évidemment l'affirme et sa définition de la justice s'appuie sur la réalisation de la cité de Platon (ce qui devrait être) dans l'histoire.

De toute façon, ce qui devrait être ce que ce qui devrait être se réfère à l'avenir. Sinon, ce qui devrait être est transformé à son réciproque qui est ce qui est. En ce sens les institutions qui sont des conséquences du passage de ce qui est immédiat à ce qui est médiat et qui peuvent fournir rapidement à la diffusion des idées, sont alors en forme de ce qui est. Au lieu d'avoir l'impact historique, les idées sous la souveraineté de ce qui est, sont uniquement une image-souhait (*Wunschbild*) qui porte une griffe : « C'est ainsi que cela devrait être. »²⁷⁷ Alors, ce qui est, comme un ensemble, est éternel et il assure sa souveraineté à maintes reprises.

La différence temporelle entre ce qui est et ce qui devrait être: d'un côté ce qui est se réfère plutôt au toujours qui se trouve dans une forme de présent. De l'autre côté ce qui devrait être est poussé vers le passé tiraillant au regret, au remord, au repentir mais presque pas vers l'espoir. L'espoir et l'utopie²⁷⁸ sont attribués sans hésitation à l'avenir ; en revanche, ce qui devrait être est rattaché aux regrets qui se réfèrent au passé. En ce sens on s'intéressera aux habitudes de former ce qui devrait être dans l'avenir». Et pourquoi projetons nous peu ce qui devrait être pour l'avenir?. L'utopie ou l'espoir, ces deux concepts n'existent pas dans le temps présent. D'autant plus, l'existence non interrogée du passé pousse ces deux concepts vers un lieu et un temps qui n'existent pas à cause de la domination temporelle de ce qui est. Puis, l'avenir semble exister dans un seul cas : c'est une forme de temps sur lequel nous n'avons pas d'effet. Donc, l'action pour former l'avenir perd son sens par la domination de ce qui est, ainsi la temporalité n'est désormais plus. En d'autres termes : ce qui est dissout toutes les autres temporelles. Ce pourquoi tout d'abord, il faut se demander «Quand ?» avant même de se poser la question de l'existence de la nature des hommes. Autrement, la prise en compte de l'éternel doit accompagner toute la discussion. Ce pourquoi le lieu de la cité devient une problématique même s'il se trouve dans l'imagination.

Nous avons analysé la justification du principe de Platon comme un seul travail pour un homme dans l'œuvre *La République*: la spécialisation s'appuie sur la nature des hommes. En analysant la nature des hommes il faut se demander « Quand ? » avant même de questionner l'existence de la nature des hommes afin ne pas manquer la temporalité, autrement dit pour ne pas perdre l'historicité de la discussion.

²⁷⁷ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance...*, p.63.

²⁷⁸ Ici, l'utopie n'est pas considéré hors de son première sens: par exemple: L'âge d'or de l'islam peut être aussi considéré comme une utopie.

Ainsi la temporalité doit accompagner toute la discussion. Sinon c'est l'éternel qui l'accompagnera et l'existence de la nature des choses sera justifiée par la domination temporelle de ce qui est. Afin de comprendre plus clairement la discussion qui se porte sur la domination temporelle de ce qui est, nous pouvons questionner la signification du terme « désormais » et de son contraire: « Désormais » signifie un point de détermination dans la continuité de l'histoire. Alors qu'en est-il de son contraire ? Est-ce toujours, jamais, maintenant (*nunc*), A jamais? Si « toujours » est le contraire de « désormais » alors toute l'histoire devient une simple juxtaposition du « désormais », ce qui nous conduirait vers la chute temporelle que nous retrouvons dans le récit «La chute dans le présent» d'Ernst Bloch qui contient une structure temporelle semblable au mythe d'Er le Pamphylien se trouvant dans la fin de *La République*:

« On peut aussi arriver par des voies singulières au hic et nunc qui n'est jamais bien loin de nous. Je connais une petite histoire, presque vulgaire, qu'on raconte chez les Juifs de l'Est, dont la conclusion produit une déception bizarre, il faut bien le dire. Elle prétend manifestement finir sur un mot d'esprit, mais il est plutôt embarrassé et insipide, pas drôle, et il doit pourtant suffire à combler le trou où l'on est tombé. Ce trou est notre présent, où nous sommes tous et dont le récit ne va nullement s'éloigner, comme ils font presque toujours; préparons donc notre trappe.

Les Juifs discutaient dans le temple de la petite ville du vœu que chacun présenterait au cas où un ange viendrait. Le rabbin disait qu'il serait déjà bien content d'être débarrassé de sa toux. Et moi, disait un autre, d'avoir marié mes filles. Et moi, dit un troisième, je ne voudrais pas de filles du tout, mais un fils qui reprenne mon affaire. Finalement le rabbin s'adressa à un mendiant qui avait rappliqué la veille et qui était assis, en loques et misérable, sur le dernier banc. «Et toi, mon cher, quel vœu présenterais-tu ? Dieu t'entende, tu n'as pas l'air de n'avoir plus rien à désirer. » «Moi, dit le mendiant, je voudrais être un grand roi avec un roi. Dans chacune de mes villes j'aurais un palais et dans la plus belle ma résidence, faite d'onyx, de santal et de marbre. C'est là que je serais assis sur mon trône, craint de mes ennemis, aimé de mon peuple, comme le roi Salomon. Mais à la guerre, je n'ai pas la chance de Salomon; l'ennemi envahit mes terres, mes armées sont battues et toutes les villes et les forêts sont en flammes. L'ennemi est aux portes de ma résidence, j'entends le tumulte des rues et je siège tout seul dans la salle du trône, avec ma couronne, mon sceptre, la pourpre et l'hermine, abandonné de tous mes dignitaires, et j'entends le peuple hurler à mort contre moi. Alors, je me déshabille, je dépouille toute la pompe royale, je saute en chemise par la fenêtre dans la cour. Traversant la ville en tumulte, la campagne, je cours, je cours à travers mon pays incendié pour sauver ma vie. Dix jours durant jusqu'à la frontière où personne ne me connaît, j'arrive ici, chez d'autres hommes qui ne savent rien de moi, qui ne me veulent rien, je suis sauvé et depuis hier soir je suis ici. » Là-dessus, un long silence, le coup avait porté, le mendiant s'était dressé et le rabbin le regardait. « Je dois dire, fit le rabbin lentement, je dois

dire que tu es un drôle d'homme. Pourquoi donc tant désirer pour ensuite tout perdre? Que te resterait-il de ta richesse et de ta splendeur? — Il m'en resterait quelque chose, rabbin, j'aurais au moins une chemise.» Les Juifs éclatèrent de rire et hochèrent la tête, et firent au roi cadeau d'une chemise, d'un mot d'esprit le coup avait été amorti. Ce drôle de passage au présent, pour finir, ou si l'on veut la fin du présent, avec les mots: depuis hier soir je suis ici, cette irruption du présent en plein rêve. Grammatically transmis par un mode d'expression compliqué : de la forme optative dont il part dans son récit, le mendiant passe au présent historique et soudain au présent proprement dit. L'auditeur est parcouru d'un certain frisson quand il atterrit là où il se trouve; pas de fils pour reprendre l'affaire. »²⁷⁹

Bloch nous démontre bien que la question temporelle est primordiale pour le sujet de cette histoire; le passage au présent nous amène à discuter éternellement le sujet de cette histoire : le roi ou le mendiant. Au moment où le rabbin demande le vœu du mendiant, il nous semble qu'il s'adresse à un mendiant. Ensuite son désir d'être roi nous apparaît comme un avenir dans lequel il lui est impossible d'être roi, n'est-ce pas? Dans cette petite histoire, jusqu'à « depuis hier soir je suis ici »²⁸⁰ ; le sujet est un mendiant. Mais après cette déclaration, nous ne pouvons plus décider si le sujet est un mendiant ou un roi.

Donc, maintenant nous pouvons éternellement discuter s'il était mendiant ou roi avant que ce personnage n'entre dans le récit sous l'impulsion du rabbin. «Ce qui est» rabbin s'adresse à un mendiant «qui avait appliqué la veille et qui était assis, en loques et misérable, sur le dernier banc»²⁸¹. Ces caractéristiques descriptives nous renvoient à l'image éternelle du mendiant. La forme optative évoque un avenir dans lequel il est impossible d'être roi pour lui mais le mendiant passe au présent historique et soudain au présent. Cette rupture temporelle dans le récit déplace cet avenir de roi vers le passé et le mendiant acquiert une possibilité d'être roi. Dans tous les cas, depuis hier soir je suis ici est un fait avéré de cette histoire.

La pluralité successive des sujets peut former une autre approche à cette discussion. La différence entre les instants de ces sujets ne provient pas de la fonction propre (*οἰκειοπραγία*). La possibilité de la permanence des sujets n'est pas liée à être son propre fonction ou avoir quelque chose. Nous retrouvons cette approche dans le travailleur polymorphe qui est « ce qui devrait être » de Marx. Selon laquelle la production générale crée la possibilité de la pluralité successive des sujets. Cela donne

²⁷⁹ Ernst Bloch, *Traces*, Traduit Allemand par Pierre Quillet et Hans Hildenbrand, Paris: Éditions Gallimard, 1968, p.85-86.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

la possibilité à une imagination hors du principe la spécialisation chez Platon. La primordialité de la question temporelle de ce qui devrait être :

Ce qui devrait être comme un ensemble en tant que tel, un concept ayant une unité (comportant sa référence au passé, au regret, au remords et au repentir) nous renvoie aux pensées sur la Mort qui se trouvent dans le discours de Céphale au début du dialogue. L'idée de la mort nous ouvre deux axes de discussion: l'une c'est que ce qui contient la condition d'examiner un tel concept qui n'a pas de condition interchangeable (il nous donne la possibilité d'une permanence de la pluralité successive des sujets par l'impossibilité de mourir au lieu de l'autre); l'autre c'est que la mort est considérée comme un point de détermination (comme la pensée de la fin) attaché à la fin de la vie, et qui contient une intention vers l'avenir. Le dialogue commence par la discussion sur la mort dans *La République* et il se termine par le même sujet. D'abord, la proximité de la mort conduit Céphale, qui est un riche vieillard, à rendre ses dettes pour mourir en toute tranquillité. L'espoir fait partie de la discussion dans laquelle la pensée sur la mort a une intention vers l'avenir. Cette discussion se termine par la recherche de la connaissance de mourir en tant que philosophe. L'idée de la mort nous fait sentir le souci de l'existence et nous donne la signification de mourir en tant que philosophe qui contient la connaissance du commencement de la vie. Cela nous conduit à nous éduquer. La pensée de la mort donne le sens à la vie par les moyennes de l'investissement en nous-mêmes par exemple la philosophie. C'est établir un principe qui gouverne notre vie et nous engage sur un chemin. Produire quelque chose de nouveau caractérise la philosophie c'est à dire qu'il n'y a pas de philosophie sans nouveauté. Nous pouvons dire que l'espérance est *novum*, ce qui se trouve dans l'instance. Par conséquent, ce qui devrait être ce que «ce qui devrait être» se réfère à l'avenir. Le désespoir est l'autre aspect de la pensée de la mort quand ce qui devrait être fait référence au passé, au regret, au remords et au repentir.

C'est pourquoi E.Bloch peut indiquer: «L'homme en vivant est en tout premier lieu tendu vers l'avenir, le passé ne vient que plus tard et le présent authentique n'est pour ainsi dire pas encore là.»²⁸². Donc, l'affaire qui consiste à former ce qui devrait être dans l'avenir, tout en refusant de gaspiller l'avenir pour survivre au présent, devient alors la condition d'existence du véritable présent, le présent authentique. Exister nécessite de l'action, c'est pourquoi: «Penser veut dire franchir. Mais sans passer outre à ce qui existe, sans vouloir l'ignorer. Ni dans sa détresse, ni surtout dans le mouvement qui permet d'en sortir. Ni dans les causes de la détresse, ni surtout dans l'ébauche du changement qui y mûrit.»²⁸³

282 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance...*, p.10.

283 *Ibid.*

L'action de franchir comme penser se trouve parallèlement dans le poème de Parménide *Sur la nature* que nous avons expliqué précédemment. La question de la justice est nécessaire pour franchir la porte qui s'ouvre aux chemins vers la vérité lesquels nous conduit à penser. L'action contenant le temps lui-même se trouve dans un point très important dans notre discussion puisque d'une part la spécialisation liée à la division du travail est un type d'action et d'autre part la relation est entre l'expression et lui. Voici, à l'introduction nous avons précisé que les expressions soient des idées qui se réalisent. La présentation des idées comme l'aspect de l'expression se rapporte à l'action de se réaliser et les expressions peuvent présenter comme les actions.

Nous retrouvons l'action dans le mythe des «Moiress»²⁸⁴. «Pour chaque mortel, elles accordent une mesure de vie, dont elles règlent la durée, la première en filant, la seconde en enroulant le fil, la troisième en le coupant.»²⁸⁵ Cette action mécanique (filant, enroulant, coupant) et perpétuelle sur le fil unique a pour résultat de régler la durée de vie de chaque mortel. Cette action est elle-même une forme du temps. Sans doute, le récit d'Er le Pamphylien contient aussi ce mythe des Moires pour obtenir la notion du temps.

L'action du temps lui-même par sa médiation entre le devenir et le présent, c'est-à-dire la tension du présent vers l'avenir ou vers le passé, a pour but de se lancer à la poursuite de quelque chose. Ainsi l'aspiration est le sentiment de cette tension:

«Du plus profond de nous-mêmes, quelque chose surgit et cherche à saisir. Cette poussée s'extériorise en premier lieu sous forme de «tension» (*Streben*), ignorant encore ce qu'elle désire. Dans le sentiment cette tension se traduit sous forme « d'aspiration » (*Sehnen*), seul état sincère chez tous les hommes.»²⁸⁶

L'existence de l'aspiration n'est possible qu'avec la privation. Pourtant il faut auparavant qu'il y ait parachèvement. La question temporelle doit être posée ici: « quand se trouve ? »²⁸⁷ Le non-être-encore de ce parachèvement ou l'être de ce parachèvement... Si nous répondons par le passé, la réponse est condamnée, parce

284 En latin: Les Parques. Ce sont trois sœurs (Clôthô, Lachésis et Atropos - la Fileuse, la Destinée et l'Inflexible)

285 Robert DAVREU, **Moires**, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/moires/>

286 Ernst Bloch, **Le Principe Espérance...**, p.62.

287 La question nous semble absurde parce qu'elle a une forme qui sort de l'imbrication « quand exister / où se trouver » laquelle est semblable la question sur le lieu (τόπος) de la cité.

que l'anamnèse²⁸⁸ est fermée au non-être-encore. Ainsi, l'image-souhait comporte un passé fermé au non-être-encore:

C'est donc là où il y a représentation d'une chose meilleure et finalement parfaite, que naît le souhait, mêlé d'impatience, d'exigence. La simple représentation se change ainsi en une image-souhait (*Wunschbild*), qui porte une griffe: « C'est ainsi que cela devrait être. »²⁸⁹

A titre de conclusion, nous faisons une citation sur « l'espérance » de *La République de Platon* de Badiou:

« —...Vous nous préparez une cité idéale où le Bien l'emporte irrésistiblement!

— Au prix tout de même de rudes épreuves et d'arides contradictions, remarque Socrate. Il y a un empereur philosophe fameux, Marc Aurèle, qui a lu la version donnée par ton frère Platon — dans le dialogue intitulé *Politeia* - de ce dont nous sommes en train de discuter. Il n'en pensait pas du bien, ce Marc Aurèle, de nos idées ! Il écrit noir sur blanc: « N'espère rien de la Cité de Socrate. » Voilà un interdit vraiment impérial! Mais, contre lui, nous gardons cet espoir, oui ! Nous désirons une nouvelle politique, le communisme. Et c'est, ce sera bien plus qu'un désir.

— Cette espérance est magnifique, insiste Amantha. Je redoute cependant qu'elle ne contienne une forte dose de mensonge. »²⁹⁰

288 Platon conclut *La République* par le mythe d'Er le Pamphylien qui est l'exemple pour « ἀνάμνησις »

289 *Ibid.* p.63.

290 Alain Badiou, *La République de Platon...*, p.287.

BIBLIOGRAPHIE

BACHELARD, Gaston *La Dialectique De La Durée*, deuxième édition, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993.

BADIOU, Alain *La République de Platon*, Paris: Fayard, 2012.

BLOCH, Ernst *Le Principe Espérance*, traduit de l'Allemand par Françoise Wuilmar, Tome I, Paris: Éditions Gallimard, 1976.

BLOCH, Ernst *Traces*, Traduit Allemand par Pierre Quillet et Hans Hildenbrand, Paris: Éditions Gallimard, 1968.

BENJAMIN, Walter *Œuvres III*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris: Gallimard, 2000.

ÇAĞLAR, Ece Ayhan *Bir Şiirin Bakır Çağı*, troisième édition, *İstanbul*: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

DAVREU, Robert *Moires*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/moires/>

DIXSAUT, Monique *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Vrin, 2001.

LACAN, Jacques, (1967-68) *L'acte psychanalytique*, La Plaine St Denis: Association Lacanienne Internationale, 2001.

LACQUE-LABARTHE, Philippe *Le Sujet De La Philosophie*, Typographies I, Paris: Aubier Flammarion, 1979.

MARX, Karl, *L'idéologie Allemand*, Friedrich Engels, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris: Éditions Sociales, 1968.

MATTÉI, JEAN FRANÇOIS *Pythagore et les Pythagoriciens*, quatrième édition, Que sais-je ?, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

PARMÉNIDE, *La Poème de Parménide*, sous la direction de Pierre Aubenque, Texte, Traduction, Essai Critique par Denis O'Brien en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française, Tome I, Études Sur Parménide, Paris: J. Vrin, 1987.

PLATO, *Rebuplic*, Perseus Digital Library, 374e, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:2.374e>

PLATON, *La République*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccou, Tome quatrième, œuvres complètes, Paris: Garnière Frères, 1936.

ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Çanakkale’de doğan Aşkın Yücel Seçkin ilk ve orta öğrenimini Çanakkale’de tamamlamıştır. 2000-2004 yılları arasında Kadıköy Anadolu Lisesi’nde Devlet Parasız Yatılı olarak eğitim görmüştür. 2004 yılında başladığı Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ndeki lisans programından 2011 mezun olmuştur. Aynı yıl Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Yüksek Lisans Programı’na başlayıp, 2015 yılında Platon’da Uzmanlaşma İlkesi ve Badiou’nun *Platon’un Devleti* Eserinde Bu İlkenin Yorumu adlı yüksek lisans tezini tamamlamıştır.

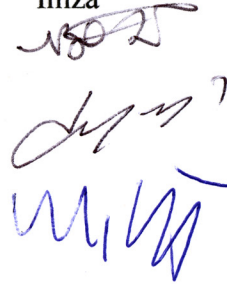
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Adı Soyadı AŞKIN YÜCEL SEÇKİN
Tez Başlığı LE PRINCIPE DE LA SPECIALISATION CHEZ PLATON ET SON
INTERPRETATION PAR BADIOU DANS LA REPUBLIQUE DE
PLATON
Savunma Tarihi 13.08.2015
Danışmanı PROF. DR. NAMİ BAŞER

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı
PROF. DR. NAMİ BAŞER
YRD. DOC. DR. T. NECATİ ILGICIOĞLU
YRD. DOC. DR. M. GÖRKEM DOĞAN

İmza



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK