
*Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de
l'Antiquité*

La définition platonicienne de la vertu

Marc-Antoine Gavray



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1058>

DOI : 10.4000/asr.1058

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 103-110

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Marc-Antoine Gavray, « La définition platonicienne de la vertu », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 05 octobre 2012, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1058> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1058>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

La définition platonicienne de la vertu

Au cours de ces conférences, nous avons interrogé la problématique platonicienne de la vertu et de son unité, telle qu'elle se dessine à travers certains Dialogues de jeunesse. Nous avons examiné le surgissement du questionnement et les difficultés qu'il charrie, en vue de comprendre l'articulation entre les conditions de l'action morale, la possibilité de l'apprentissage, l'élaboration de la politique et la raison de l'harmonie psychique, c'est-à-dire de déterminer comment la notion de vertu, et en particulier les conséquences de la recherche de sa définition, fédère et oriente un ensemble de champs d'investigation.

Une brève histoire de la notion de vertu

Afin de cerner les innovations de Platon, nous avons examiné, à titre d'introduction, l'étymologie qu'il donne du terme dans le *Cratyle*, avant de revenir à son évolution sémantique au fil de la littérature poétique et philosophique.

Étymologie « philosophique »

En *Cratyle* 415a-d, Platon localise l'ἀρετή dans l'âme et l'associe à un mouvement perpétuel (ἀεὶ ῥέον, ἀειρείτην), non entravé, tandis qu'il associe le vice à un mauvais mouvement (κακία ramené à κακῶς ἰέναι). Même fantaisiste¹, cette étymologie lie la vertu au mouvement psychique, un mouvement perpétuel et libre, pleinement valorisé parce qu'il s'accorde avec le mobilisme universel. En résonnance avec la définition de l'âme comme principe automoteur de mouvement (*Lois*, X, 894b-896a), la vertu désigne dès lors la pleine réalisation de la capacité propre de l'âme. Platon propose ensuite une seconde étymologie : le *préférable* (ἀίρετήν), selon une perspective finaliste et non plus formelle. La vertu signifie alors simplement un choix à poser. Or ces deux étymologies ne sont pas exclusives, dans la mesure où elles traduisent deux modalités distinctes. En ce sens, l'ἀρετή désigne l'état où l'âme se caractérise par une pleine liberté de mouvement, état qu'elle doit privilégier dans son rapport à elle-même.

Caractérisation de l'âme en tant que mouvement, l'ἀρετή implique la *liberté* du mouvement psychique, rejoignant l'aspiration à une gnoséologie libérée des

1. Sur cette étymologie, voir l'interprétation récente de F. ARONADIO, *I Fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio*, il *Cratilo*, Rome 2011, p. 151-152. Plus largement, M. DIXSAUT, « La rationalité projetée à l'origine, ou : de l'étymologie », *Platon et la question de la pensée*, Paris 2000, p. 155-174.

contraintes extérieures. *Telos* auquel l'âme doit tendre, l'ἀρετή ne possède pas de contenu déterminé mais s'identifie à l'activité de l'âme définie par le mouvement – absence de contenu qui ne l'attache pas à un domaine particulier de l'activité humaine, mais la rapproche de l'étymologie scientifique moderne : l'ἀρετή désigne l'excellence, et plus spécifiquement l'excellence de l'âme, en tant qu'elle réalise pleinement sa potentialité de mouvement libre.

Histoire culturelle

L'ἀρετή apparaît avec la littérature grecque. Elle désigne chez Homère non seulement le mérite humain, mais l'excellence de réalités non-humaines (la puissance des dieux, la vitesse du cheval noble), comportant clairement un caractère aristocratique lié à son étymologie proche d'ἄριστος². Elle décrit l'attribut essentiel et visible de la noblesse, qui se manifeste surtout sur le champ de bataille. Elle ne véhicule pourtant pas de connotation morale propre, mais elle qualifie la disposition physique qui se manifeste dans la victoire. Dès lors, elle est avant tout un résultat visible que tous constatent.

L'ἀρετή ne s'achève pleinement qu'à la mort de l'individu, car celui-ci reste susceptible de revirements. Elle est donc liée à un individu mortel, voire s'identifie à lui, au sens où elle caractérise son existence dans sa globalité et l'héroïsme dont il est capable en chaque acte. Elle lui survit cependant et se prolonge dans la mémoire collective (ainsi Achille demeure-t-il, dans la mort et dans le souvenir, la réalisation de l'ἀρετή).

Dans la seconde moitié du VII^e siècle, Tyrée transforme l'ἀρετή en une préoccupation collective. Le bien n'appartient plus seulement à l'individu, mais il s'avère commun à la cité. L'excellence rejaillit sur la communauté, qui devient le critère d'évaluation. La cité formule l'idéal héroïque : elle reçoit les mérites et les rétribue en conférant la gloire aux individus qui le réalisent. La vertu se révèle l'idéal à poursuivre et la puissance qui aliène les individus. Tyrée introduit donc un lien étroit entre vertu politique et préservation du bien commun.

Toutes ces dimensions résonnent chez Platon, pour qui l'ἀρετή caractérise les meilleurs individus, ceux qui parviennent à manifester la liberté (psychique). En outre, la *République* maintient par l'analogie la mise en équation entre cité et individu du point de vue de l'ἀρετή. Platon cherchera à penser leur unité.

Histoire philosophique

La plus ancienne attestation philosophique d'ἀρετή se trouve chez Xénophane : « Mais il faut louer l'homme qui sait montrer, même après avoir bu, qu'il garde sa mémoire et sa tension vers l'ἀρετή » (B 1, 21). La vertu désigne la faculté de l'individu, tant intellectuelle que physique, à garder la raison et la faculté de jugement malgré la boisson. Ensuite, Héraclite présente l'ἀρετή comme une entité générique réalisable sur différents modes :

Bien penser, la qualité suprême (σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη) ; et la sagesse (σοφία) : dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute (B 112).

2. Sur cette histoire, W. JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1: *Archaic Greece. The Mind of Athens*, trad. G. Highet, Oxford 1946, p. 5-14 et p. 91-98.

Pour la première fois, l'ἀρετή se trouve liée à des dispositions intellectuelles, qui restent néanmoins attachées au domaine pratique : bien penser concerne la capacité de prise de décision en vue de l'action (B 116). Elle consiste à réaliser au mieux la connaissance de soi, en se débarrassant de la connaissance extérieure qu'impose la tradition parce qu'elle n'enseigne rien ni sur le soi ni sur l'univers.

Chez Ion de Chios (pythagoricien du ^v^e siècle), l'ἀρετή renvoie à la pleine réalisation d'une chose (B 1). S'interrogeant sur ses conditions, Ion s'écarte des connotations guerrière et aristocratique, dans la mesure où il pose une vérité à caractère universel, pour toutes les *unités* qui composent le monde. Mais il manque d'examiner l'articulation entre ces conditions et de formuler la définition respective de chacune. Ensuite, Damon (pythagoricien du ^v^e siècle) affirme que la musique incite à l'ensemble des ἀρεταί (B 4) : le récit d'exploits mis en musique conduirait à les reproduire et à pratiquer courage, modération et justice.

Enfin, Démocrite énonce plusieurs préceptes relatifs à l'ἀρετή : « Gain mal-honnête est perte d'ἀρετή » (B 220). L'éthique démocritéenne vise à la développer, car elle ne surgit pas spontanément chez l'individu mais requiert une contrainte extérieure (B 179, B 181). Or celle-ci implique persuasion et encouragement, parce que la contrainte extérieure, seule, est inapte. Tout au plus peut-elle indiquer l'ἀρετή propre à chacun. Aussi Démocrite pose-t-il un lien fort entre l'ἀρετή et la loi, qui contient la marque de la vertu et montre le moyen de la réaliser (B 248). En outre, il dote l'ἀρετή d'un contenu : τὸ αἰδεῖσθαι. Il attribue à la vertu un sens moral, dans la mesure où il la renvoie à la capacité d'intérioriser le regard d'autrui. Elle se trouve ainsi à la jonction entre la réalisation personnelle et les attentes d'une société à l'égard des individus. Démocrite installe définitivement la vertu dans les limites politiques, vu qu'il lui confère le rôle (prescriptif) d'assurer le lien social, grâce à l'éducation, le respect de la loi et l'intégration d'une instance de contrôle extérieure.

Ce parcours révèle que les philosophes se sont progressivement éloignés de l'idéal guerrier, sans encore vraiment analyser les conditions universelles de l'ἀρετή. Bien qu'ils aient émis de nouveaux critères, aucun n'a explicitement pensé les conditions d'une conception commune.

Socrate incarnation de la vertu

Chez Platon, Socrate s'identifie à l'ἀρετή. Les portraits de l'*Apologie* et du *Criton* lui attribuent en effet la vertu pour seul parti. D'une part, toute son action est régie par la recherche et la mise en pratique de l'ἀρετή (*Criton*, 45d). D'autre part, selon lui, seule l'ἀρετή dispense et cause les biens (*Ap.*, 30a-31b). Aussi entend-il *rendre l'âme la meilleure possible*, ce que peut seulement l'ἀρετή. Celle-ci reçoit son siège dans l'âme, loin de se réduire à un résultat visible. Socrate formule donc la première association réelle entre âme et ἀρετή : l'ἀρετή optimise l'âme et l'âme exprime l'ἀρετή, plutôt que de la limiter à une manifestation qui limite son être à un apparaître. Inscrire l'ἀρετή dans l'âme interdit bien d'identifier l'être à l'apparence.

Surgit alors une triple distinction entre : 1) les attentes collectives à un moment donné, 2) l'ordre établi et consigné dans la loi, 3) l'idéal régulateur chargé d'accorder les deux autres niveaux. L'ἀρετή devient une exigence supérieure, indépendante de tout contexte donné. Or, jusqu'ici, les trois niveaux se confondaient, puisque

l'ἄρετή résultait de l'aptitude à exprimer l'idéal à travers ses actes, tandis que l'idéal évoluait au gré des aspirations collectives. Socrate sépare désormais ces trois niveaux, comme l'illustre *Criton*, 51b-c, qui distingue : 1) le désir des proches de contrevenir à la loi et d'éviter l'exécution, 2) les lois qui lient leur subsistance à leur respect plutôt qu'au profit d'un intérêt personnel, 3) le choix délibéré de s'y soumettre.

Enfin, à travers Socrate, l'ἄρετή impose une cohérence entre discours, pensée et actes (*Ap.*, 35c), qui obéit au principe d'exclusion des contraires : elle ne constitue pas une détermination qui affecte l'individu de l'extérieur, mais elle le modifie de façon radicale et immanente. L'ἄρετή n'est plus une qualification *a posteriori* des actes (en fonction d'un code social), mais une disposition profonde de l'âme qui exclut toute autre forme de comportement.

La notion de vertu dans les Dialogues de jeunesse

Les conférences suivantes ont été consacrées à lire des Dialogues, classés parmi les œuvres de jeunesse, afin d'en dégager les éléments d'une définition platonicienne de la vertu. Sont reprises ici les conclusions générales dégagées d'un examen détaillé de ces textes.

L'Euthyphron

L'*Euthyphron* ne comporte aucune occurrence du terme ἄρετή. Il impose cependant à la définition (de la piété) une exigence logique d'universalité, logée dans un caractère commun (ιδέα ou εἶδος) devant exercer une fonction critique (5d, 6d-e). Par là, il exclut la référence à un modèle humain, que suggère Euthyphron en invoquant ses propres actes, car il ne peut répondre à l'exigence d'universalité (5d-e). L'exigence de l'universalité écarte bien la solution selon laquelle le *sage* serait conçu comme le modèle de la vertu, celui que l'individu censé doit reproduire pour adopter un comportement vertueux.

Cette recherche fait apparaître la possibilité de l'indifférent, de ce qui demeure neutre sans être affecté du point de vue du caractère envisagé. Elle révèle en outre que toute définition repose sur un ensemble de trois critères : le champ large, la différence et la finalité. Ainsi, la piété est identifiée à une science, c'est-à-dire à une compétence à la fois théorique et technique, qui consiste non seulement à savoir ce qu'il en est de son objet, mais aussi à pouvoir produire ce qui lui correspond. Dès lors, aussi longtemps que l'homme ne dispose pas d'une connaissance adéquate du divin, il sera incapable de définir la piété et d'agir de façon conséquente. L'*Euthyphron* révèle ainsi une relation de dépendance entre différents registres du savoir.

En conclusion, que le terme ἄρετή ne survienne jamais dans le dialogue traduit la difficulté à penser les relations entre ce que Platon décrit ailleurs comme étant la vertu et ses parties. La question est de cerner les inclusions réciproques entre des vertus particulières, la piété et la justice, sans chercher à saisir leur relation par rapport à un *tertium quid* qui les inclurait toutes deux et permettrait que l'une, d'extension plus grande en apparence, ne comprenne pas cependant toutes les propriétés de la seconde. La découverte de ce qui fait l'ἄρετή devrait permettre de penser précisément la relation entre ses parties, leur unité.

Le Charmide

Le *Charmide* se caractérise par la profusion des définitions, mais aussi par l'incapacité de leurs auteurs à les comprendre et à les soutenir adéquatement. Plusieurs éléments sont plus négligés que véritablement réfutés. Il n'y a dès lors aucune contradiction à ce qu'ils ressurgissent dans d'autres contextes.

Tout comme l'*Euthyphron* s'ancre dans une entreprise réflexive de justification de l'action présente, le *Charmide* s'enracine dans l'explicitation d'un contenu latent à partir d'un sentiment propre, autrement dit l'extériorisation de signes intérieurs d'une ἀρετή donnée (la sagesse). La démarche aboutit cependant à un échec qui, dans l'optique *élenctique*, démontre soit l'incapacité de l'interlocuteur à formuler clairement son intuition profonde – auquel cas la méthode socratique serait invalide, du moins insuffisante, pour passer du sentiment à l'expression –, soit son manque réel de l'ἀρετή donnée, raison pour laquelle il ne peut formuler de définition correcte ou, du moins, légitime (défendue et justifiée). Ces deux lectures permettent de sauver certains résultats, plutôt que de devoir postuler une contradiction entre les définitions formulées par Platon dans d'autres Dialogues et les résultats atteints, mais écartés, dans le *Charmide*.

La troisième définition (« s'occuper de ses propres affaires », 161b-c) concerne ici la sagesse, alors que dans la *République* elle sert à définir la *justice*. Cette substitution d'une vertu à l'autre surprend quant à leur unité : l'interchangeabilité plaide en faveur d'une unité caractérisée par des différences non essentielles qui s'avèreraient uniquement nominales.

La quatrième définition (« faire le bien », 163d) montre une différence entre savoirs moral et technique, le premier devant exercer son jugement réflexif sur les effets (ἔργα) du second. Le bien constituerait alors le véritable critère dans le domaine moral.

La cinquième définition pose l'idée d'un objet intentionnel, utile à la définition de la science. Identifiant la sagesse à une science – ce qui implique la réflexivité de l'action vertueuse –, elle soulève la question de cette équivalence. Il en ressort que, si la sagesse est science, sa finalité ne peut être strictement théorétique mais doit mener vers un bien, notamment sous la forme d'une amélioration de soi. La vertu ne peut en effet être science à titre de fin en soi.

La dernière définition évoque la possibilité de hiérarchiser les vertus : peuvent-elles demeurer sur un pied d'égalité, dès lors que l'une d'entre elles, la sagesse, devrait déterminer le savoir relatif aux autres ? La recherche d'une vertu particulière mènerait surtout à progresser vers la sagesse, car elle impliquerait au préalable de se débarrasser des fausses opinions pour aboutir au constat de sa propre ignorance. La sagesse apparaît ainsi comme la condition de l'acquisition des autres vertus particulières, alors que l'acquisition de celles-ci ne paraît en rien nécessaire à l'acquisition de la sagesse. La relation d'unité n'est pas biunivoque.

En bref, la sagesse ne peut se dispenser d'une relation au bien. À défaut, on s'empêche de la cerner car, dans de telles conditions, la sagesse serait reconduite à d'autres compétences techniques dont elle ne se distinguerait en rien mais qu'elle se limiterait à redoubler vainement, puisqu'elle ne serait pas capable de produire

leurs effets. La question des vertus est inséparable de la question éthique et ne peut se contenter d'une position intellectualiste.

La République (I)

La *République* met explicitement en cause les définitions traditionnelles de la justice, d'une part comme réparation des torts subis, d'autre part comme devoir envers les amis, pour la raison que ces définitions ne parviennent pas à exprimer le caractère de la justice dans sa positivité. La justice est d'emblée identifiée à la vertu, à laquelle correspond l'attribut de *bonté*. De ce fait, c'est en qualité de vertu que la justice serait un bien, et leur différence tendrait ainsi à s'estomper.

À nouveau, Platon n'aboutit pas à une définition de la justice en tant que telle, mais il établit pourquoi elle est préférable : elle réalise au mieux la puissance de l'âme, en tant que celle-ci possède une fonction. La justice est de l'ordre de l'excellence, parce qu'elle correspond à la meilleure réalisation de la fonction : elle serait l'état de l'âme où celle-ci exerce les fonctions de gouverner, de prendre soin, etc. – des fonctions impossibles lorsque l'âme est traversée par des forces en tension qui observent des tendances contraires et visent à se dépasser l'une l'autre. Mais, encore une fois, cela ne répond pas pleinement à une définition de la justice. Définir la justice conduit en réalité à définir la vertu en général, celle de l'âme, ce qui pose la question de la possibilité de définir la justice seule, en tant que partie de la vertu, sans définir la vertu dans son ensemble. Or la *République* I n'interroge pas cette question, bien qu'il apparaisse impossible de définir la partie sans définir le tout.

Le Lachès

Au terme d'un long excursus particularisant sur le courage, le *Lachès* (200a-b) conclut en renouant avec la question initiale : qu'en est-il de l'éducation (et du moyen d'atteindre la vertu) ?, qui apparaît bien plus essentielle que celle, plus particulière, du courage. Par conséquent, c'est celle-là qu'il faut viser en premier, plutôt que de se concentrer d'emblée sur une partie de la vertu. Les définitions de Lachès et de Nicias ont été réfutées, l'une incapable de définir la nature de la connaissance ou de la réflexion qui accompagne la fermeté de l'âme, l'autre limitée à une forme de connaissance sans parvenir à fournir la raison de sa différence par rapport à d'autres connaissances morales. La solution au problème du courage pourrait bien pourtant résider dans la rencontre entre ces deux essais infructueux de définition : *une fermeté d'âme qu'accompagne une connaissance sur les biens et sur les maux*. La solution à la question et à l'unité du Dialogue consiste donc à lever l'opposition entre *ergon* et *logos*, pour réconcilier acte et parole, fermeté et connaissance. Mais il faut également manifester, en soi-même, une cohérence entre ces pôles : être à la fois capable de persévérer dans l'enquête et se montrer à même de proposer une définition juste du courage³.

Définir le courage comme une science a mené à l'identifier non plus à une partie de la vertu, mais à l'étendre à l'excellence dans sa totalité, vu qu'il ne se réduit plus à constituer une connaissance relative à un ensemble d'événements limités au futur, mais qu'il s'étend à tous (198b-d). Or la connaissance de tous les maux

3. En ce sens, voir l'introduction judicieuse de L.-A. DORION, *Platon : Lachès – Euthyphron*, Paris 1997.

et biens ne peut seulement concerner une portion quelconque de la vertu, puisque chacune, en tant qu'elle traite d'une connaissance morale, a trait aux biens et aux maux. Une telle définition ne mène pas à cerner le courage en tant que partie, mais la vertu dans son ensemble, en tant que connaissance de tous les maux et de tous les biens, sur l'ensemble du temps. La vertu constitue ainsi la connaissance qui porte sur tous les biens et tous les maux. Cette définition soulève toutefois la question de l'unité de la vertu et de la relation du courage aux autres parties, si la partie ne s'identifie pas au tout.

Le *Lachès* n'approfondit pas la question de la relation entre les parties et ne creuse pas la signification de l'unité. La thèse de l'*unité* de la vertu n'implique pas l'*identité* de ses parties, au sens où les différences entre courage, pitié et justice, entre elles et vis-à-vis de la vertu totale, seraient uniquement nominales. Comme le montre à ce sujet le *Protagoras*, l'unité de l'excellence signifie plutôt que ses parties sont prises dans une relation d'interdépendance telles qu'il paraît impossible d'acquérir l'une sans en même temps développer les autres. L'unité signifierait donc l'*interdépendance* et l'*inséparabilité* entre les parties, leur union intime plutôt que leur identification car, dans ce dernier cas, il deviendrait possible de substituer n'importe quelle partie à n'importe quelle autre dans n'importe quelle situation : le courage pourrait aller à la place de la pitié, ou inversement, ce qui paraît évidemment absurde. Or les définitions des parties de la vertu ne s'avèrent jamais strictement interchangeables.

