



**HAL**  
open science

## L'euboulia chez Platon

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. L'euboulia chez Platon. Macé, Arnaud. Le savoir public: la vocation politique du savoir en Grèce ancienne, Presses universitaires de Franche-Comté, pp.345-364, 2013, 978-2-84867-456-8. hal-01551275

**HAL Id: hal-01551275**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01551275>**

Submitted on 4 Oct 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

---

# L'εὐβουλία chez Platon

Olivier RENAUT

---

- 1 Comment le véritable expert en politique peut-il exercer son savoir dans l'espace public ? De manière récurrente dans les dialogues, Platon déplore l'impossibilité pour celui qui possède véritablement un savoir politique de l'exercer pleinement et correctement pour l'intérêt de la cité. Ainsi dans l'*Apologie*, Socrate, le seul homme politique d'Athènes<sup>1</sup>, est contraint d'exercer son savoir de biais, en déjouant les lignes de partage entre l'espace public et l'espace privé :

« Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde (ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ), je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité (δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει). (...) Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice (τὸν τῷ ὄντι μαχόμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου), s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit, doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public (ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν). »<sup>2</sup>

- 2 L'étrangeté de la pratique politique socratique est double : il semble endosser le rôle du « conseiller » politique « en privé » (ἰδίᾳ) ; seulement, il refuse l'exclusivité de ses conseils, et rend « public », c'est-à-dire connue de tous et distribuée à tout vent la pratique de ce conseiller savant et avisé. De plus, Socrate se cache derrière un autre sens de l'« ἰδιώτης », celui du « simple particulier », comme moyen de satisfaire un impératif politique : la défense de la justice. La politique savante, pour le Socrate de l'*Apologie*, se doit d'adopter une stratégie qui empêche une pratique

---

1 *Gorgias*, 521d6-8.

2 *Apologie*, 31c4-32a3 (trad. L. Brisson).

publique de se transformer en « politique » au regard du grand nombre. Socrate pratique donc paradoxalement le « conseil » dans une multitude d'espaces publics sans pour autant instituer politiquement sa pratique.

- 3 Ce jeu qui consiste à rendre public son savoir tout en refusant de l'y réduire est une réponse au paradoxe de l'exercice d'un savoir politique dans un milieu hostile à sa réception. Car il y a au moins deux conditions pour pratiquer le « bon conseil » dans la cité. Tout d'abord, il ne suffit pas qu'un expert se prévale d'un savoir, il faut encore qu'il puisse l'exercer et assumer sa fonction naturelle de gouvernant sans être menacé par les gouvernés. Or si l'on peut imaginer qu'un « savoir public » qui relève d'une compétence particulière est possible, il faut encore qu'il soit diffusé en public d'une certaine manière, sous peine de n'être pas efficient. Le savoir politique, la connaissance de la justice, doit s'assortir d'un « *savoir du public* », au sens où il est la connaissance des mécanismes psychologiques permettant à un discours d'être reçu et écouté pour ce qu'il est : un conseil avisé. Différents moyens sont pensés dans la cité platonicienne pour diffuser les lois : mythes, musique, repas en commun, etc. À l'instar de la rhétorique, ce savoir du public permet au philosophe de manipuler toutes les techniques du discours, convoquant passions et affections d'un public ou de la foule. On dira que Platon n'a fait ici que reculer le problème, à savoir que l'avis de l'expert ne sera pas reçu par la foule en tant qu'il est juste et vrai, mais parce qu'il aura été véhiculé par une rhétorique efficace. Persuader une foule de la pertinence d'un conseil, ce n'est pas encore lui faire reconnaître qu'il y a, dans ce conseil, une dimension irréductiblement savante qui en fait le seul conseil qu'il vaut la peine de suivre. On continue ainsi à jouer sur les émotions et affections de la foule, se contentant d'une persuasion fragile qui, à la moindre contre-attaque rhétorique, est encore susceptible de s'étioler pour changer d'avis.
- 4 Que Platon ait trouvé des solutions à ce problème ou non<sup>3</sup> ne doit pas faire oublier que la seconde condition de l'exercice du savoir public est avant tout la constitution d'un espace public, une communauté unie autour de valeurs communes<sup>4</sup> et rendue solidaire par des liens qui ressemblent, peu ou prou, à ceux de la *φιλία*. Or, et c'est un défi propre à la philosophie politique platonicienne, cette *φιλία* ne peut advenir qu'à la condition que le savoir politique lui-même s'inscrive dans le cœur des citoyens.
- 5 Comment articuler, dès lors, ces deux conditions ? Comment l'art politique, qui doit se faire nécessairement public, peut-il néanmoins rester aux mains d'un petit nombre, tout en constituant une sensibilité politique qui est celle de la communauté civile en son ensemble ? Pour expliquer cette tension qu'il y a entre la nature du conseil de l'expert et la réception toujours biaisée de son avis raisonné,

---

3 Le sens de ces solutions est pourtant débattu, notamment par L. Brisson, A. Laks et C. Bobonich pour ne citer que le cas des *Lois* et de la difficile question du statut rationnel des « préludes » aux lois, les uns accordant aux citoyens une rationalité minimale pour comprendre les lois, les autres la leur refusant. Voir à ce sujet la synthèse de L. Brisson, « Les préambules dans les *Lois* », in *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 234-265.

4 *Le Politique*, 309c.

on peut examiner l'usage que fait Platon d'une notion, peu présente dans les dialogues, mais qui a son importance : l'εὐβουλία, la faculté de bien délibérer, et de prendre les bonnes décisions dans les affaires publiques et politiques. Ce mot désigne la capacité d'un individu à choisir le bon parti et à exposer correctement ses motivations devant une assemblée, avant de prendre le sens beaucoup plus général et non spécifiquement politique qu'Aristote choisit de lui donner au livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*<sup>5</sup>. Or l'εὐβουλία qu'il s'agit ici d'examiner chez Platon n'est pas encore cette faculté abstraite et indépendante du partage privé-public. L'εὐβουλία désigne chez Platon une modalité de publicité du savoir politique qui fait problème, car elle risque toujours de verser ou bien dans un savoir gestionnaire qui n'est pas l'essentiel de la tâche du gouvernant, ou bien dans une technique de manipulation rhétorique qui s'appuie sur les passions de la foule démocratique.

- 6 Dans un article consacré à l'εὐβουλία chez Homère, Malcom Schofield rappelle en préambule que Platon a donné congé à cette notion dans la cité idéale de la *République* :

« En identifiant l'εὐβουλία (qu'il rapprochait de l'art politique dans le Protagoras (319a)) à l'exercice de la garde, Platon peut cesser de faire porter son enquête sur la manière de juger et de donner des conseils pour se concentrer sur l'exercice de la garde. La cité idéale est édiflée de manière à éviter le recours à la politique et aux techniques qui lui sont associées. Tout ce que les gardiens doivent savoir, c'est comment conserver la structure de la cité divisée en classes (...). Cette habileté administrative est fondée sur la connaissance des principes de stabilité, d'ordre et d'harmonie, qui dépendent eux-mêmes d'une connaissance des mathématiques et de la dialectique. Elle n'a pas grand-chose à voir avec l'art de persuader ou de juger qui était requis dans une cité grecque réelle. »<sup>6</sup>

- 7 Platon ne s'intéresserait pas à l'εὐβουλία, précisément parce qu'elle implique une procédure de délibération publique, une publicité du savoir de type démocratique incompatible avec l'organisation de la cité de la *République*. Assimilée par M. Schofield à une technique rhétorique telle que Protagoras la définirait dans le dialogue éponyme, l'εὐβουλία serait ainsi reléguée au rang des pseudo-savoirs incapables d'atteindre la rigueur des sciences desquelles les gardiens s'inspirent pour produire la cité. La conclusion de Schofield est difficilement réfutable concernant le « contenu » du savoir requis chez les gardiens, mais elle omet cependant un aspect de l'εὐβουλία protagoréenne qui intéresse particulièrement Platon : la capacité de l'homme politique à maintenir justement un lien

---

5 L'εὐβουλία ne signifie en effet pas nécessairement que le conseil pris soit le fruit d'une délibération *publique*. Chez ce dernier en effet, l'εὐβουλία renvoie tout simplement à la capacité, à partir d'une fin donnée, à trouver des moyens appropriés et à-propos. *EN*, 1142a : « Mais enfin, le bon conseil ne va pas sans raisonnement. Reste donc à conclure que cette rectitude est celle de la pensée, car la pensée, elle, n'est pas encore une assertion. L'opinion en effet n'est pas une recherche mais, d'emblée, une sorte d'assertion, alors que celui qui tient conseil, qu'il délibère bien ou mal, est à la recherche de quelque chose et calcule. »

6 M. Schofield, « *Euboulia in the Iliad* », *Classical Quarterly*, 36 n°1, 1986, p. 6-31. (p. 6, je traduis).

communautaire qui dépend de la publicité d'un savoir, de la manière dont le gardien non seulement l'exerce, mais le communique. Il y a un véritable enjeu, pour Platon, à ne pas abandonner tout à fait la notion d'εὐβουλία, car c'est notamment par son biais qu'on parvient à conserver la scientificité du « bon conseil » tout en lui permettant d'être reçue docilement par une communauté politique donnée. Platon a encore intérêt à recourir à l'εὐβουλία en affirmant que la cité est « sage dans ses délibérations », tout en prenant soin d'éviter que les processus de délibération politique ne se déroulent dans la sphère publique.

- 8 En partant d'une définition de l'εὐβουλία dans le *Protagoras*, nous dessinerons deux principales critiques de cette notion en nous appuyant sur l'*Alcibiade* et le premier livre de la *République*, pour proposer enfin une hypothèse d'interprétation concernant un passage du livre IV de la *République*, où la cité est qualifiée d'εὐβουλός.

## I. L'εὐβουλία dans le *Protagoras*

- 9 C'est dans le *Protagoras* que l'on trouve, dans la bouche du sophiste, une première mention de l'εὐβουλία. Elle est présentée comme une forme de savoir, mais aussi comme une vertu, une certaine sensibilité qui permet à celui qui la possède d'être à la fois parfaitement en harmonie avec la cité dont il est membre, et en même temps en position de gouvernant en vertu de ses talents de conseiller et d'expert. L'enseignement du sophiste consiste à faire éclore cette disposition du « bon conseil », d'abord en privé, puis en public.

### 1. Sur quoi porte l'εὐβουλία selon Protagoras ?

- 10 Lorsque Socrate demande à Protagoras ce qu'il enseigne aux jeunes gens qui se présentent devant lui, Protagoras répond en 318e par une définition de l'εὐβουλία en lui prêtant deux types d'objets :

« Τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τῆν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. »

« Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles. »<sup>7</sup>

- 11 L'εὐβουλία est d'abord présentée comme un enseignement permettant d'assurer une bonne gestion et une bonne administration de la sphère privée du domaine (οἶκος). On en saura peu en réalité sur cet aspect de l'εὐβουλία domestique dans la suite du dialogue. On peut néanmoins lui prêter trois caractéristiques.
- 12 1/ L'εὐβουλία consiste en une série de connaissances pratiques pour la gestion d'un domaine. Contrairement aux enseignements trop abstraits que proposent

<sup>7</sup> *Protagoras* 318e6- 319a3 (trad. F. Ildefonse modifiée).

d'enseigner les autres sophistes de l'assemblée chez Callias (*Protagoras*, 318e2-3 où sont mentionnés le raisonnement, l'astronomie, la musique et la géométrie), Protagoras se targue de transmettre un savoir directement efficace. La dimension économique de cette εὐβουλία ne doit probablement pas être écartée.

- 13 2/ Par ailleurs, d'après le *Ménon* qui reprend les mêmes termes que le *Protagoras*, cette capacité gestionnaire s'assortit d'une connaissance des protocoles et des rites concernant les relations humaines *privées*. Socrate associe en effet l'enseignement des sophistes avec une connaissance des pratiques sociales relatives aux soins accordés aux parents et aux hôtes :

« Car voilà un moment, Anytos, qu'il me dit désirer acquérir ce savoir et cette vertu (ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς) qui permettent aux hommes de bien administrer leurs maisons et leurs cités (τάς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι), de prendre soin de leurs parents (καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θεραπεύουσι), de savoir comment accueillir, de façon digne d'un homme de bien, citoyens et étrangers, et comment prendre congé d'eux (καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαι τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ). Or pour qu'il apprenne la vertu dont je parle - réfléchis, à qui aurions-nous raison de l'adresser ? N'est-il pas bien évident, d'après ce que nous venons de dire, que c'est auprès de ceux qui promettent d'être des maîtres de vertu et se déclarent à même d'enseigner la vertu, sans distinction de personne, à tout Grec désireux de l'apprendre ? n'est-ce pas à ceux qui ont fixé un salaire pour cela et qui se le font payer ? »<sup>8</sup>

Parmi les maîtres désignés, le nom de Protagoras est mentionné quelques lignes plus loin (91d3, e3 et e9).

- 14 3/ Enfin, l'εὐβουλία selon Protagoras est à la fois un savoir et une vertu. Son possesseur excelle dans les différents protocoles de gestion du domaine, de la maison, des relations humaines, comme le jeune Charmide dans le dialogue éponyme qui définit la vertu comme une intelligence fine des différents protocoles : politesse, hiérarchie sociale, manières d'être, etc.<sup>9</sup>.
- 15 L'εὐβουλία dans la sphère publique peut se définir par analogie avec celle qui s'exerce dans la sphère privée.
- 16 1/ De même que l'εὐβουλία privée est une capacité gestionnaire de son propre domaine, de même l'εὐβουλία publique s'attache à bien gérer les affaires de la cité, peut-être comprise comme un domaine à grande échelle.
- 17 2/ De même que l'εὐβουλία est une connaissance des protocoles qui régissent les relations humaines privées, de même, dans la sphère publique, elle consiste à tisser les liens d'amitié et de concorde entre les membres de la communauté.

---

8 *Ménon*, 91a1-b5 (trad. M. Canto légèrement modifiée).

9 Comme en témoigne la « modestie » de Charmide, en 158c-d, où le jeune homme rougit d'accepter qu'il soit effectivement sage.

- 18 3/ Enfin, de même que l'εὐβουλία est une « vertu » (ἀριστα) dans la sphère privée, elle est une *capacité* ou une *puissance* (δυνατώτατος) qui garantit l'obéissance et force le respect de ceux qui la subissent.
- 19 La définition que Protagoras donne de son enseignement soulève néanmoins deux questions. L'εὐβουλία effectuée en privée est-elle de même nature que celle qu'on exerce en public ? Suffit-il de posséder l'une pour pouvoir exercer l'autre ? De plus, à supposer qu'il s'agisse de la même capacité ou disposition, Protagoras demeure vague sur la nature du savoir qu'elle requiert : s'agit-il d'un savoir qui consiste effectivement à bien juger, à bien délibérer, ou bien s'agit-il plutôt d'une disposition morale, d'une vertu qui engage l'individu dans un espace de parole où chacun est lié avec l'autre dans une relation communautaire particulière ? À la première question, Protagoras semble répondre qu'il s'agit de la même disposition, que l'on considère que la sphère publique n'est jamais que l'extension de la sphère privée, ou qu'on pense, comme Socrate qui reconnaît dans l'enseignement de Protagoras l'« art politique », que l'exercice privé du « bon conseil » suppose toujours déjà une capacité politique. Dans les deux cas, et c'est une forme de réponse à la seconde question, l'εὐβουλία désigne tout autant un savoir gestionnaire qu'une certaine sensibilité au public auquel elle s'adresse. Car l'εὐβουλία ne peut, comme le montre le mythe de Protagoras, s'exercer que dans un espace borné par les limites de la réserve et de la justice (αἰδώς τε καὶ δική), deux termes permettant le rassemblement des hommes dans des cités et produisant les liens de φιλία. Le partage des sphères entre privé et public, apparemment si net dans la première définition de Protagoras, s'estompe lorsque l'on comprend que l'εὐβουλία est une capacité qui doit s'étendre de la famille restreinte, sphère privée de la φιλία, à tous les citoyens<sup>10</sup>.

## 2. L'εὐβουλία comme sensibilité aux normes

- 20 Il n'est pas si certain qu'il faille considérer d'emblée l'εὐβουλία comme un savoir. Comme le remarque pertinemment O. Gigon, le concept d'εὐβουλία « embrasse la totalité de la sphère éthique », mais aussi l'économie et la politique, en un mot la totalité de la vie humaine<sup>11</sup>. À ce titre, l'εὐβουλία est une capacité qui articule entre elles toutes les vertus. Dans le mythe de Protagoras, l'εὐβουλία est relayée par deux émotions sociales, l'αἰδώς et la δική, toutes deux créatrices et garantes de la pérennité des liens sociaux et politiques.

---

10 De la petite enfance jusqu'à l'apprentissage des lois, le processus éducatif selon Protagoras est continu. Le partage entre public et privé ne semble pas de mise dans le type de « savoir-vivre » que les parents, les pédagogues et les législateurs transmettent à la communauté.

11 O. Gigon, « Studien zu Plato Protagoras », in *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1972, p. 98-154. L'auteur résume ainsi le contenu délibérément holistique du concept d'εὐβουλία : « Ziel der Sophistik ist Erziehung zum guten Bürger. Sie umfasst eigentlich die ganze Ethik, wenn sie das Verhalten im Hauswesen wie in der Polis, Ökonomik und Politik in sich schließt. » (p. 121). C'est pour cette raison que l'auteur considère que la possession de la capacité d'εὐβουλία est comparable à la possession de l'εὐθυμία chez Démocrite, ou de l'εὐδαιμονία chez d'autres auteurs socratiques.

« Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la réserve et la justice (αἰδῶ τε καὶ δίκην) pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitiés qui rassemblent les hommes (ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί). Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la justice et de la réserve : « Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes et il en est de même pour les autres artisans (εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί). Dois-je répartir ainsi la justice et la réserve entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ? », et Zeus répondit : « Répartis-les entre tous et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la réserve et à la justice. »<sup>12</sup>

- 21 La condition de la création d'un espace public, et *a fortiori* la survivance de l'espace privé, consiste en une double liaison entre les hommes. Protagoras joue ici sur l'oxymore entre δεσμός et συναγωγός, l'entrave et l'union libre composant un lien de φιλία constitutif d'un espace public. La cité est à la fois un ensemble cohérent et structuré d'un point de vue juridique et non personnel (c'est la fonction de la δική), et un regroupement informel jouant sur la fluidité des relations interpersonnelles que la φιλία régule. Le don de Zeus fait naître chez les hommes une forme de « sensibilité » sociale. Dans ce contexte, l'εὐβουλία du début du discours repose sur un préalable, qui est la participation *de tous*, à des degrés divers, d'une même sensibilité collective qui fait des membres de la cité des pairs.
- 22 L'objection de Socrate, selon laquelle les Athéniens ne pensent pas que la vertu politique puisse s'enseigner, au motif que chacun prend la parole à l'Assemblée qu'il soit cordonnier ou charpentier, peut ainsi être partiellement désamorcée par Protagoras : c'est justement parce qu'il y a un partage minimal des moyens d'inventer l'espace politique à travers la délibération que *tous* cherchent conseil auprès de *tous* :

« C'est ainsi, Socrate, et c'est pour ces raisons, que les Athéniens comme tous les autres hommes, lorsque la discussion porte sur l'excellence en matière d'architecture ou dans n'importe quel autre métier (ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς), ne reconnaissent qu'à peu de gens le droit de participer au conseil (ὀλίγοις οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς), et ne tolèrent pas, comme tu le dis, que quelqu'un tente d'y participer sans faire partie de ce petit nombre ; ce qui est tout à fait normal, comme je le dis, moi ; lorsqu'en revanche, il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique (ὅταν δὲ εἰς συμβουλὴν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν), chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole, puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence -

---

12 *Protagoras*, 322c1-d5 (trad. F. Ildefonse modifiée).



sinon, il n'y aurait pas de cités (ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις). »<sup>13</sup>

- 23 L'εὐβουλία chez Protagoras ne saurait se réduire à une simple capacité gestionnaire amoralisée, comme on l'a parfois affirmé. Certes, l'enseignement de Protagoras n'a pas pour but d'éduquer le citoyen commun, mais le citoyen influent, par la connaissance qu'il tire des stratégies de diffusion de la loi à travers la norme. Mais l'εὐβουλία désigne aussi une acuité du jugement et une habileté à discuter la validité de certaines conduites, de certaines normes, en sachant comprendre les différents points de vue des citoyens<sup>14</sup>. L'εὐβουλία requiert donc l'engagement et la croyance de celui qui la possède dans un système de valeurs qui est celui de sa communauté politique. La comparaison de l'éducation avec le maître d'*aulos* (327a-327c), puis avec le maître de grec (327e-328a) ne suggère pas seulement que l'objet de l'enseignement sophistique consiste en un apprentissage d'une certaine rhétorique. Car, de la même manière qu'on peut considérer la foule comme dépositaire de l'*usage* commun du grec, et que le maître en connaît la grammaire, de même le sophiste peut énoncer les mécanismes qui président à la cohésion de la cité. Encore faut-il qu'il y participe. C'est pourquoi B. Cassin a raison de dire que la sophistique protagoréenne est certes un certain usage rhétorique du λόγος, mais que sa fin est de créer le « consensus » civil, cela-même que Protagoras désignait sous le nom de φιλίας συναγωγοί dans le mythe<sup>15</sup>. Pour Protagoras, l'εὐβουλία est justement ce qui justifie pour un simple particulier (ἰδιώτης) d'entrer dans l'espace public politique, car le conseil politique ne requiert aucune technique démiurgique, et parce que la vertu qu'il suppose est fondamentalement la même, en privé ou en public : c'est une intelligence sensible des normes.

## II. Deux critiques de l'εὐβουλία

- 24 Si l'εὐβουλία constitue le cœur de l'enseignement de Protagoras, qu'elle se confond avec ce que Socrate appelle « l'art politique », il peut paraître étonnant que Platon ne lui consacre pas une analyse plus poussée dans ce même dialogue. Mais l'usage du terme εὐβουλία dans l'*Alcibiade* et au premier livre de la *République* permet de dessiner les éléments d'une critique.

### 1. L'εὐβουλία comme moyen d'administration de la cité

- 25 La rectitude d'une décision politique, pour Platon, ne dépend pas de la procédure de délibération, mais d'un savoir ferme et assuré sur ce qui constitue la véritable fin

13 *Ibid.*, 322c1-323a4 (trad. F. Ildefonse).

14 M. Schofield, *loc. cit.*, a montré de manière très convaincante que l'εὐβουλία dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* désigne la capacité à construire un discours à partir d'une multiplicité de points de vue, articulés de manière rationnelle ; l'εὐβουλία se rapproche de la perspicacité et du tact, son efficacité dans les sphères privée et publique n'est donc pas de prime abord « utilitaire ».

15 B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, en particulier p. 215-236.

de la cité<sup>16</sup>. Cette affirmation semble entamer l'importance de l'εὐβουλία politique, dont on soupçonne qu'elle tire la sagesse des décisions de la publicité de son processus.

- 26 Dans l'*Alcibiade*, le jeune ambitieux qui prétend proposer aux Athéniens sa compétence de « conseiller » est réfuté par Socrate au motif que ce « bon conseil » manque d'un savoir plus essentiel, portant sur la fin même de la cité. Aux pages 125-127 de ce dialogue, l'εὐβουλία (mentionnée en 125e6, e9, 126a2 et 127d2) reçoit une définition plus précise. Elle est une certaine « puissance de commandement » (125b9) ; elle s'exerce sur les hommes qui sont « en relation avec d'autres hommes, (...) ceux qui comme nous, vivent dans les cités » (125b12-c5), « qui ont en partage une même constitution et qui se réunissent les uns avec les autres » (125d7-9) ; enfin, elle vise une certaine fin : la sauvegarde de la cité et la production de son unité par l'amitié et la concorde entre ses membres :

SOCRATE : (...) Comment appelles-tu la science relative à ceux qui ont une constitution en partage (πολιτείας κοινωούντων τίνα καλεῖς ἐπιστήμην) ? ALCIBIADE : Je l'appelle le bon conseil (εὐβουλίαν), Socrate. - Soit. La technique des pilotes te semble-t-elle n'être qu'imprudence (ἀβουλία) ? - Certes non. - De bon conseil alors ? - C'est ce qui me semble, si elle doit garder sains et saufs ceux qui naviguent. - Tu dis vrai. Mais ce bon conseil dont tu parles, à quoi est-il destiné (εἰς τί ἐστιν) ? - À permettre une meilleure administration de la cité et à sa sauvegarde (εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σῶζεσθαι). - Et quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait qu'elle est mieux administrée ? (...) - Il me semble, Socrate, que c'est lorsqu'il y a de l'amitié entre ceux qui vivent les uns avec les autres, et que la haine et la dissension sont absentes (ὅταν φιλία μὲν αὐτοῖς γίγνηται πρὸς ἀλλήλους, τὸ μισεῖν δὲ καὶ στασιάζειν ἀπογίγνηται).<sup>17</sup>

- 27 Cette définition de l'εὐβουλία pose deux problèmes.
- 28 Le premier vient de ce qu'Alcibiade n'a compris jusqu'alors l'εὐβουλία que comme une forme d'habileté délibérative qui concernait les moyens d'administrer la cité et non sa fin même<sup>18</sup>. En témoignait l'affirmation d'Alcibiade selon laquelle la délibération n'avait pas en général pour objet le juste mais l'avantageux :

---

16 Voir *Politique* 259b : « Et celui qui possédera cette science, qu'il se trouve être au pouvoir ou qu'il soit un simple particulier, ne sera-t-il pas toujours qualifié légitimement de « roi » en vertu même de sa technique ? » Par contraste, les règles issues d'une assemblée où les spécialistes sont fondus dans une foule décisionnaire, et où chacun délibère comme bon lui semble, ne tirent leur efficacité que de leur ancienneté et de leur rigidité (298b-e). En ce sens, Platon s'oppose à Thucydide ; dans le discours sur les Mytiléniens entre Diodote et Cléon, l'εὐβουλία est mentionnée deux fois, en III, 42, 1 et III, 44, 1, comme étant synonyme de sagesse (σωφροσύνη) et de rationalité (γνώμη), et contraire à l'emportement (ὄργη) contre laquelle le débat démocratique permet de se prémunir.

17 *Alcibiade*, 125e4-126c3.

18 Comme le rappelle le *Lachès* (185d), le véritable objet de la délibération n'est pas le moyen, mais bien la fin, et c'est en vertu de ce principe que les experts eux-mêmes seront soumis à l'épreuve : « SOCRATE : Ainsi donc, d'une façon générale, quel que soit l'objet en vue duquel a lieu notre examen, ce qui est le véritable objet de la recherche, c'est ce en vue de quoi finalement on délibère, mais ce n'est pas ce qui est moyen en vue d'une autre chose. NICIAS : Forcément. - Il faut donc examiner aussi

« À mon avis, Socrate, il est rare que les délibérations des Athéniens et du reste des Grecs aient pour objet de savoir quel est le parti le plus juste ou le plus injuste. Ils estiment en effet que des questions de cet ordre sont claires. Aussi ne s'en occupent-ils pas, et examinent-ils quel est le parti le plus avantageux pour leur action. »<sup>19</sup>

- 29 Cette disjonction entre l'utile et le juste, on le sait, est refusée par Socrate. Non qu'il réfute l'utilité du bon conseil, mais il en conteste l'objet véritable. L'εὐβουλία ne concerne pas « le meilleur parti à prendre » dans telle ou telle occasion, mais bien le caractère juste ou injuste de la décision, qui conditionne son bénéfice<sup>20</sup>.
- 30 Le second problème vient de ce que l'εὐβουλία ainsi comprise formellement, c'est-à-dire une capacité à délibérer collectivement en faisant valoir un avis indépendamment de toute compétence particulière, ne peut produire la fin qu'Alcibiade a lui-même assignée à l'art politique : la constitution d'un lien de φιλία entre les membres de la communauté. La délibération, comme processus collectif impliquant des compétences diverses, ne peut produire un « accord » sans que les participants de la délibération ne soient eux-mêmes compétents et savants. Bien plus, Socrate montre que l'accord se produit indépendamment du caractère privé ou public de l'usage de ces compétences : ainsi l'arithmétique vaut-elle aussi bien pour les cités (πόλεις) que pour les particuliers (οἱ ἰδιῶται), et même pour chacun avec lui-même (αὐτὸς αὐτῷ ἕκαστος) (126c-d). Alcibiade est contraint d'accepter ou bien que l'amitié entre les membres de la communauté ne procède pas nécessairement d'un accord délibératif, ou bien que l'εὐβουλία n'est en réalité pas une science, mais signale au contraire une incompétence dévastatrice pour la cité (126e-128d).

## 2. L'εὐβουλία au service de l'intérêt privé

- 31 Une seconde critique de l'εὐβουλία consiste à accuser celui qui en use de manipuler les foules, de mettre au service cette intelligence sensible de la norme pour la dominer et servir des intérêts particuliers au détriment de l'intérêt commun. L'interprétation la plus répandue consiste à percevoir dans l'εὐβουλία telle qu'elle est convoquée par Protagoras une forme de « stratégie » permettant à son acquéreur d'obtenir le plus d'honneur (τιμή), de richesses et de pouvoir au sein de la structure sociale<sup>21</sup>. Si Protagoras réussit à prévenir contre lui les accusations

---

celui à qui nous demandons conseil, pour savoir s'il est compétent pour se bien occuper de la chose en vue de laquelle, finalement, nous examinons ce que nous examinons. »

19 *Alcibiade*, 113d1-5.

20 Voir en particulier *Protagoras*, 333d3-8. Dans ce passage, Socrate assimile l'εὐβουλία à une forme de « sagesse » dont l'objet est expressément relié à la connaissance du juste et de l'injuste : « Allons, dis-je, réponds-moi depuis le début. Est-ce qu'il te semble que l'on puisse être raisonnable en commettant l'injustice ? - Soit, dit-il. - Or, ce que tu appelles être raisonnable (σωφρονεῖν), c'est être sensé (εὖ φρονεῖν) ? - Oui, dit-il. - Et être sensé, c'est prendre une bonne décision (εὖ βουλευέσθαι) à propos d'un acte injuste, quel qu'il soit ? - Soit, dit-il encore. - Si on réussit en commettant l'injustice, ou bien si on échoue ? - Si on réussit ».

21 Ainsi A.W.H. Adkins, « Ἀρετή, τέχνη, democracy and Sophists : *Protagoras* 316b-328d », *Journal of Hellenic Studies* 93, 1973, p. 3-12 ; il est suivi par C.C.W. Taylor dans son commentaire

qu'on lui porte, ou à détourner la honte qu'on éprouve à l'idée de devenir soi-même sophiste, c'est justement parce que la puissance de son savoir lui permet de transformer l'hostilité en respect, l'envie en estime. Certains interprètes confondent malgré tout l'habileté de Protagoras avec l'εὐβουλία qu'il prétend enseigner, qui désignerait alors la capacité à renverser l'ordre de la louange et du blâme. En ce sens, l'εὐβουλία serait une technique « amoral »<sup>22</sup> propre à résoudre le conflit entre la morale publique et l'intérêt particulier<sup>23</sup>.

- 32 Cette interprétation critique de l'εὐβουλία se trouve bel et bien au premier livre de la *République*, lorsque Socrate demande à Thrasymaque de définir la justice et l'injustice.

« SOCRATE : Eh bien, allons-y, Thrasymaque, repris-je, réponds-nous en reprenant depuis le début. Tu soutiens que la parfaite injustice est plus profitable que la justice parfaite ? THRASYMAQUE : C'est exactement ce que je soutiens, dit-il, et j'ai exposé mes raisons. - Eh bien, voyons, comment présenterais-tu la question dans la perspective de ces deux positions ? Donnes-tu à l'une des deux le nom de vertu, et à l'autre le nom de vice ? - Comment l'éviter ? - Alors tu appelleras vertu la justice et vice l'injustice ? - Vraisemblablement, mon cher, dit-il, alors que j'affirme précisément que c'est l'injustice qui est profitable, et que la justice ne l'est pas. - Mais alors qu'en est-il ? - C'est le contraire, répondit-il. - C'est la justice qui est un vice ? - Non, elle manifeste simplement une honorable naïveté (οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν). - Alors l'injustice serait à tes yeux le fait d'un caractère vicieux (τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς) ? - Non, dit-il, il s'agit seulement de savoir bien délibérer (οὐκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη). - Selon toi, Thrasymaque, les hommes injustes sont à la fois sages (φρόνιμοί), et des gens de biens (ἀγαθοὶ) ? - Oui, dit-il, ceux qui peuvent être entièrement injustes, ceux qui sont capables de soumettre des cités et

---

(*Plato, Protagoras*, Oxford, Oxford University Press, 2ème éd., 1991, p. 71). Dans le prologue du *Protagoras* en effet, Socrate demande à Hippocrate ce qu'il espère recevoir de l'enseignement du sophiste. Contrairement aux τέχναι particulières dont l'apprentissage n'a pour fin que devenir soi-même artisan, l'enseignement du sophiste est « général » (312a7-b4). Cette généralité est immédiatement suspectée par Socrate d'être le masque d'un désir de gloire : devant Protagoras lui-même, Socrate n'hésite pas à dire que c'est un désir de bonne réputation qui pousse Hippocrate à recevoir son enseignement (316b10-316c1) : « ἐπιθυμῶν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ».

22 J.P. Maguire, « Protagoras... or Plato ? II. The *Protagoras* », *Phronesis*, 22, n°2, 1977, p. 103-122 : « The upshot is that there are three levels of *arete* manifest in *Protagoras*. There is the managerial, amoral, level at the beginning (Protagoras' *euboulia*) ; next, there is the conventional morality represented by any teacher, including Protagoras, who has no standard beyond the *doxai* of the community; and third, there is the intimation at the end of a moral level related to knowledge of an absolute standard (cf 365b5). Most of the *Protagoras* (...) is concerned with the transition from the second to the third (from conventional moral virtue to the virtue which is knowledge) » (p. 122).

23 T. H. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 79-80 : « For it is not clear how far the skills and abilities that promote an individual's success are connected with the virtues of justice and shame that are attributed to all the citizens alike. If my own success requires ruthlessness and deception rather than justice, will Protagoras teach me to be ruthless or to be just? ».

des nations entières d'hommes (πόλεις τε καὶ ἔθνη δυνάμενοι ἀνθρώπων ὑφ' ἑαυτοῦς ποιεῖσθαι). »<sup>24</sup>

- 33 Thrasymaque se sert de la disjonction entre l'utile et le juste afin de neutraliser l'apparente contradiction qu'il y a à faire de la justice un vice et de l'injustice une vertu. Sagesse et prudence, qui sont de l'aveu de Socrate dans le *Protagoras* le propre de l'εὐβουλία<sup>25</sup>, croisent ainsi l'injustice perçue à travers le regard contradictoire de l'ingénu<sup>26</sup> : il considère comme une injustice la soumission des cités et des nations entières, mais ne laisse pas d'estimer ceux qui y parviennent.
- 34 L'εὐβουλία, si tel est le dernier mot de Platon, n'est assurément pas un savoir, mais bel et bien le nom de la manipulation rhétorique du puissant sur la foule aveugle ; non pas un savoir public, mais un savoir *du public*, une faculté de jouer sur les caractères justement des individus ou des foules dociles<sup>27</sup>. En un mot, Thrasymaque fait subir à l'εὐβουλία de Protagoras une double transformation. D'une part, il réinvestit la différence entre l'εὐβουλία privée et l'εὐβουλία publique, en faisant de la première la fin de la seconde qui en devient le moyen. Alors que l'εὐβουλία privée conçue comme simple capacité gestionnaire était au fondement de l'εὐβουλία publique chez Protagoras, l'εὐβουλία privée demeure pour Thrasymaque toujours à l'horizon de l'exercice de la toute-puissance politique. Cette critique de l'εὐβουλία rend d'autant plus nécessaire le réinvestissement de la sphère privée par la vie publique et politique dans la suite de la *République*. D'autre part, Thrasymaque ampute l'εὐβουλία protagoréenne de sa « vertu » ; alors que l'intelligence des normes n'excluait nullement, selon Protagoras, des vertus typiquement démocratiques comme la réserve et la justice, l'εὐβουλία devient chez Thrasymaque le masque civilisé du fourbe.

### III. L'εὐβουλία comme effet d'un savoir

- 35 Les critiques adressées au concept d'εὐβουλία envisagent cette capacité ou bien comme inessentielle à l'exercice politique, en appelant à un savoir véritable sur la fin de la cité, ou bien comme une possible usurpation du pouvoir politique, en soumettant l'intérêt collectif à l'intérêt particulier. Et pourtant, l'εὐβουλία continue

---

24 *République*, 348b8-d6 (trad. G. Leroux modifiée).

25 Voir plus haut, n. 20.

26 L'εὐηθεία que Thrasymaque identifie à la niaiserie n'est pas aisément traduisible. L'adjectif εὐηθής dans les dialogues évoque aussi bien l'ignorance dont est responsable l'individu qui agit, mais aussi la candeur, voire l'intention bonne et sans malice, avec laquelle elle est produite. Si l'on se réfère au *Philèbe*, 47e-50d, on peut définir l'εὐηθεία comme cet état psychologique dépourvu de « jalousie » (φθόνος). Mais Socrate dénonce également l'εὐηθεία de ceux qui prennent la vertu démotique pour une véritable vertu (*Phédon*, 69a-c, *Politique*, 309e5-8). Dans la *République* enfin, elle renvoie selon Socrate à l'ingénuité du caractère bien formé (400d11-e3), c'est-à-dire à l'absence de conflit interne entre ses croyances et ses dispositions physiques et morales.

27 Voir la caractérisation de Thrasymaque qui fait se lever les παθή de la foule comme le vent soulève la mer : « Homme qui n'eut pas son pareil à la fois pour mettre les foules en fureur, puis, pour, à l'inverse, apaiser cette fureur par enchantement, grâce à des incantations, selon son expression ». *Phèdre*, 267c7-d1.

dans la *République* de désigner une modalité d'exercice public du savoir qui est essentielle à la vie collective à proprement parler. Si Platon confisque à l'ensemble des citoyens le droit de donner des conseils du fait de leur incompétence, il n'en laisse pas moins d'appeler la cité εὐβουλος dans un long passage du livre IV :

« SOCRATE : Il me semble qu'en fait, c'est la sagesse (ἡ σοφία) qui se manifeste clairement en premier dans cet <ensemble>. Et quelque chose d'étrange apparaît en ce qui la concerne. GLAUCON : - Quoi donc ? demanda-t-il. - La cité que nous avons décrite me semble être réellement sage ; car elle délibère bien (εὐβουλος γάρ). N'est-ce pas ? - Oui. - Et justement, sa capacité à bien délibérer, il est manifeste que cela constitue une forme de savoir (καὶ μὴν τοῦτό γε αὐτό, ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν). Car ce n'est certainement pas l'ignorance (ἀμαθία), mais bien le savoir qui fait qu'on délibère bien (ἀλλ' ἐπιστήμη εὖ βουλευόνται), n'est-ce pas ? - Manifestement. - Il existe certes des savoirs nombreux et variés dans la cité. - Comment en irait-il autrement ? - Mais alors, est-ce en raison du savoir du charpentier que la cité doit être appelée sage et capable de bien délibérer (εὐβουλος) ? - Non, pas du tout, dit-il, grâce au savoir du charpentier, la cité est appelée experte dans l'art de la construction. - Ce n'est donc pas en fonction du savoir relatif aux constructions en bois, un savoir qui procurerait des conseils pour réaliser les charpentes les meilleures, que la cité est appelée sage ? - Certainement pas. - Mais alors, serait-ce en fonction du savoir relatif aux objets de bronze ou en fonction de quelque autre savoir de ce genre ? - Non, ce n'est pas en fonction de savoirs de ce genre. - Ce n'est pas non plus savoir relatif à la production de la récolte à partir de la terre, car à cet égard, la cité est appelée experte en agriculture. - C'est bien mon avis. - Que dire de ceci ? repris-je. Existe-t-il dans la cité que nous venons de fonder un certain savoir (τις ἐπιστήμη), propre à certains citoyens (παρά τισι τῶν πολιτῶν), en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière (οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται), mais au sujet de l'ensemble de la cité (ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης), en cherchant de quelle manière notamment la cité entretient les meilleures relations aussi bien avec elle-même qu'avec les autres cités ? - Ce savoir existe assurément. - Qu'en est-il ? dis-je, et chez qui le trouve-t-on ? - Il s'agit, dit-il, de ce savoir qui consiste dans l'expertise de la garde, et il appartient en propre à ces dirigeants que nous avons justement appelés les gardiens parfaits. - En fonction de ce savoir particulier, comment appelles-tu donc la cité ? - Capable de bien délibérer, dit-il, et véritablement sage (εὐβουλον, ἔφη, καὶ τῷ ὄντι σοφὴν). - Se trouvera-t-il dès lors, repris-je, à ton avis, dans notre cité plus de forgerons que ces gardiens véritables ? - Il y aura beaucoup plus de forgerons, dit-il. - Par conséquent, dis-je, au nombre de tous ceux qui sont l'objet d'une désignation particulière parce qu'ils sont détenteurs de savoirs particuliers, ces gardiens ne constitueront-ils pas parmi tous ceux-là le groupe le plus restreint ? - Et de beaucoup. - C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même, et en fonction du savoir particulier qui réside en lui et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint, parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui

est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse. »<sup>28</sup>

- 36 Il y a tout lieu de penser que le fait de convoquer l'εὐβουλία à cet endroit de la *République* n'est pas anodin et constitue une double réponse à la place que Thrasymaque dans le livre I de la *République* et Protagoras dans le dialogue éponyme entendaient donner à l'εὐβουλία dans la vie politique.
- 37 De cet extrait, retenons tout d'abord que l'εὐβουλία est la manifestation d'une science ; elle en dépend. Cette science n'est donc pas universellement partagée contrairement à ce qu'en disait le sophiste. Cette science est cernée par un semblant d'analogie avec les techniques artisanales que Socrate évoquait déjà dans le *Protagoras* (319d) : comme ces dernières, l'expertise de la garde est une compétence particulière mise au service d'une collectivité qu'est la cité, et ne concerne donc, proportionnellement, qu'un petit nombre d'hommes ; mais contrairement à ces dernières, elle seule est capable de produire ce qui constitue pour une cité sa fin véritable, sa sauvegarde, tandis que les techniques artisanales ne lui fournissent que des moyens de subsistance. Manifestement, l'objet de l'εὐβουλία dans cet extrait ne diffère pas tellement de celui qu'Alcibiade lui prêtait dans le dialogue éponyme : la délibération concerne la guerre et la paix entre les cités, et s'occupe de la police intérieure. Par ailleurs, la justesse des décisions prises par les gardiens ne repose pas sur la procédure de délibération mais bien sur la sagesse des gardiens ; de plus, cette sagesse n'est plus le simple bon sens, la σωφροσύνη, qu'invoquait Socrate dans le *Protagoras* (336b), mais bien une σοφία. Enfin, contre Thrasymaque qui faisait de l'εὐβουλία le nom d'une technique de manipulation du collectif au profit de l'intérêt particulier, Socrate insiste sur l'entière soumission de l'activité des gardiens au *tout* que constitue la cité.
- 38 Il demeure néanmoins un problème concernant l'usage de ce terme dans ce passage. Car pour qu'il y ait εὐβουλία, il faut nécessairement que le savoir des gardiens se fasse *public*, au moins à un certain degré. Or rien n'est dit dans la *République* sur le fonctionnement institutionnel d'une quelconque Assemblée ou Conseil. Une hypothèse possible consiste à affirmer la nécessité d'une véritable délibération entre des membres avisés et savants, dans un régime aristocratique, mais où les différences relèvent davantage des caractères de chacun que de leurs compétences respectives<sup>29</sup>. En un sens, on verrait peut-être ici se jouer un pas vers Aristote, pour définir l'εὐβουλία comme le conseil avisé du savant à l'autorité politique décisionnaire. Il faudrait alors comprendre qu'on ne délibère pas seulement sur la fin, comme le disait Socrate, mais aussi sur les moyens d'administrer au mieux la cité. Dans les *Lois*, l'Assemblée et le Conseil sont manifestement dépouillés des prérogatives législatives et administratives qui sont transférées aux Gardiens des Lois, mais il n'en reste pas moins qu'il existe des délibérations sur les meilleurs moyens de gérer les ressources de la cité<sup>30</sup>.

---

28 *République*, IV 428a11-429a3 (trad. G. Leroux modifiée).

29 *Politique*, 311a-b.

30 Voir par exemple *Lois*, 955e, où les Gardiens des Lois délibèrent chaque année sur le montant et la nature des impôts.

- 39 Mais avons-nous réellement besoin de cette hypothèse, du moins dans le cadre de la *République*? La qualification de la cité comme εὐβουλος sert-elle seulement à rappeler que, dans toute production, une délibération est requise? Il semble que cette mention de l'εὐβουλία puisse être expliquée autrement. Contrairement à l'*Alcibiade* où l'εὐβουλία désigne une capacité individuelle, qui serait éventuellement celle d'un simple particulier se mettant au service de la cité, c'est la cité en son ensemble qui est εὐβουλος, et non les gardiens eux-mêmes. C'est en effet toujours la cité qui est le sujet principal de la délibération, et la science que possèdent les gardiens est *ce par quoi* la cité est perspicace et juste dans ses décisions. L'εὐβουλία ne désigne donc pas, dans cet extrait, une quelconque institution délibérative, même cachée à l'instar du conseil de veille des *Lois*, mais simplement le produit de ce qu'on imagine toujours comme étant le fruit d'une délibération collective. En un mot, Platon fait usage ici d'un artifice politique. Du point de vue de l'ensemble de la cité, la décision juste peut être considérée comme le fruit de l'εὐβουλία entendue comme accord entre les différentes classes de la cité sur ceux à qui il faut confier le pouvoir, et non comme fruit d'une délibération instituée publiquement. Socrate appelle donc εὐβουλος la cité qui a réussi à transférer la procédure de délibération au groupe le plus restreint et le plus compétent, tout en s'assurant que la qualité de la délibération s'étende à l'ensemble de la cité. L'εὐβουλία est rendue *publique* comme effet au prix de son occultation comme processus de délibération.
- 40 L'usage d'un tel artifice se comprend aisément. L'εὐβουλία, comme dans le *Protagoras* ou l'*Alcibiade*, doit produire la concorde et l'amitié entre les hommes. Dans la *République*, cette concorde ne dépend plus de la participation par tous à la vie délibérative, mais d'une soumission docile des autres classes de la cité à la classe dirigeante des gardiens.
- « Parce que [la modération] n'est pas, comme le courage et la sagesse, qui résident chacune dans une partie particulière, procurant l'une la sagesse à la cité, l'autre le courage. La modération n'agit pas de cette manière, elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason, à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts, et aussi à ceux qui se tiennent au milieu, que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre. De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde (ὁμόνοια) est la modération (σωφροσύνη), un accord naturel (κατὰ φύσιν συμφωνία) de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier. »<sup>31</sup>
- 41 Alors que Protagoras liait l'εὐβουλία à la possession des vertus de justice et de modération (δικαιοσύνη et σωφροσύνη), Platon en fait l'effet de la σοφία des gardiens. En revanche, la modération a bien un rôle à jouer dans la cité de la *République*, non pas dans les délibérations elles-mêmes mais dans la création des

---

31 *République*, 421e10-432a9.



liens sociaux autour de valeurs communes. L'εὐβουλία platonicienne est en retrait par rapport à la sensibilité démocratique de Protagoras. Pour parvenir à la concorde, il faut donc reléguer dans le secret ces délibérations collectives des gardiens, renoncer à l'éducation rationnelle des auxiliaires et des artisans, tout en retenant les effets de l'εὐβουλία dans la communauté politique. Même amputée de l'isonomie et de l'isègorie qui lui étaient attachées, l'εὐβουλία de la cité platonicienne continue de tisser entre les membres de la communauté un lien d'amitié.

- 42 Platon a opéré au livre IV de la *Republique* un renversement de la thèse de Protagoras. Tout d'abord l'εὐβουλία n'est pas autre chose qu'une science. Ensuite, l'εὐβουλία est bien un savoir *public*, non pas au sens où il se produit « en public », mais au sens où la délibération sur les moyens d'administration de la cité vise le bien commun, et empêche en même temps que l'incompétence des autres classes de la cité ne parasite la justesse de la décision. En ce sens, l'εὐβουλία implique que les gardiens sachent comment diffuser leur savoir, comment éventuellement le mettre en scène pour créer une communauté unie par la concorde, condition nécessaire de la pérennité de la cité et de ses institutions.

## Bibliographie

- ADKINS Arthur W. H., « Ἀρετή, τέχνη, democracy and Sophists : *Protagoras* 316b-328d », *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 3-12.
- BRISSON Luc, « Les préambules dans les *Lois* », in *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 234-265.
- CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- GIGON Olof, « Studien zu Plato Protagoras », in *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1972, p. 98-154.
- IRWIN Terence H., *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- MAGUIRE Joseph P., « Protagoras... or Plato ? II. The *Protagoras* », *Phronesis*, 22, n°2, 1977, p. 103-122.
- SCHOFIELD Malcom, « *Euboulia* in the *Iliad* », *Classical Quarterly*, 36, n°1, 1986, p. 6-31.
- TAYLOR Christopher C. W., *Plato, Protagoras*, Oxford, Oxford University Press, 2ème éd., 1991.