

## Le Politique Incertain

### Pouvoir et Philosophie dans la *République* et les *Lois*

Etienne Helmer

According to a current reading of Plato's political philosophy, the *Republic* and the *Laws* propose a set of measures to remedy the evils of the cities. Among them, the alliance of power and philosophy is undoubtedly the most massive and famous. My claim is that such a reading fails to recognize that the functional centrality of the philosophy and the philosopher in Plato's political thought goes hand in hand with their structural precariousness or uncertainty. As a result, Plato's political philosophy in these two dialogues deals less with how to found a just city than with the uncertainty of politics itself - politics understood here as the institutional space arranged for the optimal development of the human being.

#### *Introduction*

L'art politique commence pour Platon par une opération de sélection des natures ou des caractères en mesure de fournir le matériel humain qui sera soumis au façonnage éducatif de cet art lui-même et des sciences qui lui sont subordonnées (*Pol.* 308c-309a). Une telle opération exclut du tissu de la cité les indésirables que sont les incurables, et ravale à un rang fonctionnel inférieur tous ceux qui, certes, en font partie et collaborent à sa réalisation, mais qui ne peuvent toutefois prétendre y participer au sens le plus plein du terme : en particulier les esclaves et les étrangers, par opposition aux hommes libres. Seuls le philosophe et son savoir si particulier ne font pas l'objet de cette sélection, car ils en sont le principe : ils jouent un rôle architectonique dans l'édification de la cité juste, au nom de l'alliance du pouvoir suprême et de la philosophie dont Platon fait le fondement de toute politique juste, que la philosophie fasse corps avec le gouvernant – c'est le philosophe-roi ou le roi-philosophe de la *République* – ou qu'elle se communique aux gouvernants ou à la loi elle-même – c'est le conseiller du prince du *Politique* (*Pol.* 259a-b) ou le corpus législatif du bon législateur des *Lois*.

Pourtant, la place du philosophe et de la philosophie dans les cités de Platon n'en est pas moins problématique et instable, pris qu'ils sont entre deux mouvements contraires : tout les appelle au centre fonctionnel, et tout, y compris une tendance intrinsèque de la philosophie elle-même, les rejette vers les marges et l'extérieur de la cité. Cette tension n'oppose pas la cité idéale d'un côté, qui intégrerait parfaitement le philosophe et la philosophie, et les cités ordinaires de l'autre, qui les en rejetteraient ou les feraient taire systématiquement. Elle se déploie plutôt dans chacun de ces deux types d'espaces politiques. Au sein même des cités empiriques, le philosophe est à la fois toléré, même convoité, et poussé vers la sortie ou mis à mort. Plus paradoxal encore : dans la cité juste ou idéale de la *République* et des *Lois*, la place et le rôle du philosophe et de la philosophie sont problématiques malgré leur centralité fonctionnelle affichée.

Comment donc intégrer le philosophe et la philosophie dans la *polis* ? Comment penser l'union du savoir et du pouvoir suprêmes ? L'enjeu philosophique de cette question n'est pas, comme on le présente souvent, de déterminer si dans ses trois grands dialogues politiques (*République*, *Politique*, *Lois*), Platon élabore un idéal d'union du pouvoir et de la philosophie auquel il renoncerait ensuite progressivement – c'est l'hypothèse « développementaliste » – ou si, au contraire, il aménage diversement cette alliance selon les problèmes spécifiques examinés dans chacun de ces dialogues.<sup>1</sup> Il s'agit plutôt de voir – telle est ma thèse – que derrière cette mesure destinée à remédier aux maux des cités et des hommes, la réflexion politique de Platon vise avant tout à montrer combien le politique est incertain – le politique, c'est-à-dire l'espace institutionnel et physique dont l'agencement rationnel est censé orienter vers le mieux le devenir éthique et social de l'animal humain. Examinée en détail, l'alliance du pouvoir et de la philosophie, si décisive dans la pensée politique de Platon, se révèle ainsi présentée par lui moins comme une solution définitive à « l'imperfection de la vie sociale et politique »<sup>2</sup> que comme un problème, comme un artifice théoriquement parfait mais d'une fragilité telle qu'elle rend le

<sup>1</sup> Voir la synthèse proposée par M. Schofield, « The *Laws*' Two Projects ». In C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 12-28, qui critique la thèse développementaliste tout en finissant, on le verra, par l'adopter lui-même.

<sup>2</sup> C. L. Griswold, « La question de la réconciliation avec l'imperfection chez Platon ». In A. Brancacci, D. El Murr, D. Taormina (eds.), *Aglaiä. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris, Vrin, 2010, p. 142.

perfectionnement politique improbable. C'est ce qui ressort de l'étude des difficultés posées par l'union du pouvoir et de la philosophie dans la *République* puis dans les *Lois*.

### *La République ou comment (dés)intégrer la philosophie dans la cité*

#### *Tension dans la cité*

La pratique de la philosophie fait l'objet d'une tension qui lui est inhérente : la cité la rend possible – c'est là, dit Socrate, que vivent les hommes qui, plus que les arbres de la campagne, ont quelque chose à lui apprendre (*Phdr.* 230d) – et en même temps elle tente de la faire taire par tous les moyens. Les menaces de mort que les prisonniers de la caverne profèrent contre leur ancien codétenu (*Rep.* VII, 517a), celles que Calliclès dans le *Gorgias* (486a-c ; 521a-d ; 522b-e) et Anytos dans le *Ménon* (94e-95a) adressent à Socrate, la peine capitale à laquelle ce dernier est condamné : autant d'indices de tout ce qui s'oppose non pas tant à la simple présence du philosophe dans la cité qu'à son désir d'y jouer un rôle éducatif et politique pour la transformer. On pourrait donc s'attendre à ce que la *Kallipolis* mette fin à cette tension en forgeant le cadre civique idéal pour l'exercice de la philosophie. Tel semble bien être le projet de Socrate dans la *République* lorsqu'il propose de faire les philosophes rois ou de rendre les rois philosophes pour remédier aux maux des cités et des hommes (*Rep.* V, 473c-e), mesure qui, pour certains, résume ou du moins concentre l'essentiel du dialogue.<sup>3</sup>

Pourtant, cette alliance recherchée présente les traits paradoxaux d'une union désirable et possible d'un côté, inconsistante et folle de l'autre, qui place le philosophe et la philosophie au centre d'un jeu théorique et pratique d'intégration et de marginalisation fonctionnelles repérable dans trois grands moments du dialogue. Le premier, en amont de l'annonce des « philosophes-rois », signale les difficultés d'éducation du naturel philosophe, soit les résistances que rencontre son intégration politique dans les cités ordinaires en raison des qualités très spécifiques qu'il doit posséder. Le deuxième signale toutes les forces de marginalisation et de dégradation

<sup>3</sup> Par exemple : « [The] existence [of political knowledge] is a premise of the construction of the just city in Plato's central political work, the *Republic*, and lies at the root of his most famous political doctrine, the rule of philosopher-kings », Z. Hitz, « Plato on the Sovereignty of Law ». In R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Wiley-Blackwell, p. 367 (je souligne).

qui œuvrent contre lui et contre l'exercice de la fonction politique qui doit lui revenir dans ces mêmes cités. Le dernier, dans un passage maintes fois commenté (VII, 519-521), porte sur la réticence des philosophes accomplis à exercer le pouvoir. Examinons ces trois moments.

### *La complexité du naturel philosophe*

L'institution des philosophes-rois est certes présentée par Socrate comme le remède aux maux des cités et des hommes au livre V, mais les phases du portrait du philosophe, entamé dès le livre II avec les gardiens militaires, soulignent nettement les questions et les difficultés successives posées à la fois par leur complexité intrinsèque et par le cadre politique nécessairement imparfait dans lequel ils doivent d'abord se développer.

Tout d'abord, si l'attribution de la fonction de gardien à un groupe séparé s'inscrit dans le droit fil du principe de la fonction propre ou de la spécialisation individuelle des tâches, sur la base duquel a été organisée la répartition des fonctions productives en vue de rendre les échanges économiques « plus faciles » et plus efficaces (*Rep.* II, 370a-c), le cas de ces gardiens est toutefois présenté comme un peu à part : avec eux, Socrate insiste sur le caractère encore plus impératif de la séparation de leur fonction, étant donné sa nature. Le raisonnement de Socrate est le suivant : les autres techniques sont difficiles et requièrent d'être exécutées séparément ; or « ce qui concerne la guerre, n'est-il pas encore plus important que cela soit bien accompli ? » (*Rep.* II, 374c) ; donc la fonction des gardiens doit être d'autant plus séparée des autres. Bref, « plus la fonction des gardiens est importante, plus elle aurait besoin d'être dégagée le plus possible des autres fonctions, et plus elle aurait besoin aussi qu'on y applique un art et un soin extrêmes » (*Rep.* II, 374d-e), Socrate semblant anticiper ici la distinction à venir des gardiens en auxiliaires militaires d'un côté, et en gouvernants philosophes de l'autre (*Rep.* III, 414b). Ce que ce passage du livre II souligne de façon assez appuyée n'est toutefois pas tant un principe organisationnel à suivre qu'un danger latent et radical, celui de la confusion des fonctions, qui sera reformulé après l'énoncé du « noble mensonge » : « Dès lors que [les gardiens] eux-mêmes auront acquis un terrain privé, des maisons et des monnaies en usage, ils seront administrateurs de maisons et cultivateurs au lieu d'être des gardiens, et ils deviendront les maîtres hostiles et non plus les alliés des autres citoyens » (*Rep.* III,

417a-b). L'exigence de séparation fonctionnelle des gardiens est d'autant plus soulignée que le péril dont elle doit préserver la cité est grand.

Les gardiens sont, ensuite, tout particulièrement exposés à ce risque de confusion parce qu'il est, pour une part, intrinsèquement lié aux qualités qui les définissent. C'est ce que montre la façon dont ces qualités sont présentées par Socrate : loin d'en faire simplement la liste, il indique comment chacune d'elle, avancée comme une solution à une difficulté antérieure posée par la fonction même de ces gardiens, devient à son tour la source d'une nouvelle difficulté théorique et pratique. Ainsi, dès l'énoncé de la première qualité requise pour les gardiens, à savoir qu'ils devront être pleins de cœur pour être « virils » ou courageux et bien défendre la cité (*Rep.* II, 375a-b), Socrate soulève le problème qui en découle : « de quelle façon éviter que les gardiens se comportent avec sauvagerie les uns envers les autres et envers le reste des citoyens, si telles sont leurs natures ? » « Par Zeus, dit-il [Glaucón], ce n'est pas facile » (*Rep.* II, 375b). La qualité suivante, celle de la douceur, requise précisément pour équilibrer le caractère plein de cœur, est présentée à son tour moins comme une solution à la difficulté que Socrate vient de soulever que comme la source d'une nouvelle difficulté, celle de savoir comment peuvent alors coexister des contraires dans un même naturel : « où trouverons-nous une façon d'être à la fois douce et pleine de cœur [...] ? Ceci ressemble à une situation impossible (ἀδυνάτοισ) et s'il en est ainsi, il est impossible (ἀδύνατον) que se forme un bon gardien » (*Rep.* II, 375c-d). Or à peine l'exemple d'un animal – le chien – possédant les deux caractères opposés est-il avancé par Socrate pour sortir de cette impasse que, de nouveau, surgit une difficulté : celle de son éducation. Avant d'y venir, notons que la référence au chien semble servir uniquement à montrer que la coexistence des contraires dans une même nature n'est pas impossible (*Rep.* II, 375d-376c). Mais cela suffit-il à conclure qu'elle sera possible chez d'autres êtres, et en particulier chez l'homme ? L'éducation pourra-t-elle être imiter efficacement la nature ? Plutôt qu'une solution, la référence au chien ouvre à une nouvelle série de questions, qui rendent la possibilité du philosophe-roi rien moins qu'évidente.

Le dernier passage signalant le caractère problématique du philosophe-roi porte donc sur son éducation, en particulier celle qui concerne la musique et la gymnastique (*Rep.* III, 410a-412b). Comme avec les caractères – la douceur et le tempérament plein de cœur – la question est de savoir comment unir des qualités ou des exigences contraires pourtant requises ensemble par la fonction qui les appelle et

par le naturel qui lui correspond. La pratique exclusive de la gymnastique risque de rendre plus brutal qu'il ne le faut, tandis qu'à l'inverse, la pratique exclusive de la musique risque de rendre plus mou qu'il ne le faut (*Rep.* III, 410d). Après avoir décrit les éducations excessives dans les deux sens, Socrate conclut que la musique est requise pour attendrir l'élément plein de cœur, et la gymnastique pour raffermir l'élément philosophique et sa douceur, afin que les deux caractères s'harmonisent en l'âme (*Rep.* III, 411e-412a).<sup>4</sup> Encore une fois, Socrate insiste moins sur ce qu'il faut faire pour éduquer le gardien que sur la description des risques d'une éducation déséquilibrée, comme si l'éducation qu'il est en train de préconiser était par avance fortement menacée, comme si sa possibilité et son succès étaient peu probables.

### *La fragilité du philosophe dans la cité*

Cette éducation serait-elle possible et un individu doué de toutes les vertus et qualités pour être philosophe verrait-il le jour, son accès au pouvoir n'en serait pas moins contrecarré – il le serait même davantage – par les forces hostiles que la cité empirique exercerait sur lui et qui l'exposeraient à une corruption probable, dont Socrate examine les causes et les modalités au livre VI (ταύτης δὴ, ἣν δ' ἐγώ, τῆς φύσεως δεῖ θεάσασθαι τὰς φθοράς, VI, 490e). Il rappelle d'abord que le naturel philosophe « naît rarement et en petit nombre parmi les hommes » (*Rep.* VI, 491b). La friction inévitable entre les qualités propres de ce naturel et tous les prétendus biens valorisés dans les cités ordinaires – richesse, beauté, force du corps – provoque sa dégradation. Car les âmes les plus douées, quand elles ne trouvent pas la nourriture qui leur convient, c'est-à-dire « quand elles rencontrent une mauvaise pédagogie (κακῆς παιδαγωγίας), deviennent exceptionnellement mauvaises » (*Rep.* VI, 491e). Éduqué au contact des autres membres de la cité et de ses institutions défailtantes, le naturel philosophe se pervertit sous l'effet des jugements de valeur collectifs dont il lui est très difficile de faire abstraction, surtout quand on le menace de mort (*Rep.* VI, 492b-d).

Une autre forme de corruption se produit quand un jeune homme présentant toutes les qualités pour la philosophie est sollicité par ses concitoyens pour s'occuper

<sup>4</sup> À la fin du *Politique* (306e-308b), la question des risques liés aux excès de douceur ou de courage concerne l'ensemble des membres de la cité.

de leurs affaires. Il risque alors de s'emplir « d'un espoir démesuré, s'imaginant être à même de s'occuper à la fois des affaires des Grecs et de celles des Barbares ; et là-dessus, ne va-t-il pas s'exalter, tout enflé de poses et prétentions vaines, au lieu de réfléchir ? » (*Rep.* VI, 494c-d) – allusion possible à Alcibiade, ou encore à Ménexène qui, lui lance Socrate, estime « être parvenu au terme de [s]on éducation et de la philosophie, et [...] songe à [s]e tourner vers de plus grandes entreprises [à savoir] nous gouverner [...] » (*Menex.* 234a). Le jeune philosophe devient alors l'objet d'un « conflit » dans la cité : si l'on tente de le ramener vers la philosophie, les hommes qui l'ont sollicité pour leurs affaires « ne vont-ils pas tout dire et tout faire, à la fois auprès de lui et auprès de celui qui cherche à le convaincre [de s'adonner à la réflexion], pour l'empêcher d'en être capable, aussi bien en complotant contre lui en privé qu'en lui faisant affronter des procès en public ? » (*Rep.* VI, 494d-e). La claire allusion au procès de Socrate souligne combien la place du philosophe dans la cité est contrariée par des forces de marginalisation ou d'exclusion inhérentes au rapport qu'il entretient avec la cité empirique, et qui l'empêchent d'exercer la fonction qui devrait lui revenir. À de très rares exceptions près – celui qui, en exil, est préservé des influences corruptrices et peut pratiquer la philosophie ; celui qui peut le faire parce qu'il vit dans une petite cité sans s'occuper des affaires communes ; ou encore celui qui vient à la philosophie après avoir abandonné un autre art (*Rep.* VI, 496b) – tout, dans les cités, s'oppose donc à l'épanouissement du naturel philosophe, tout le conduit à se pervertir (*Rep.* VI, 497b). La voie est libre pour les usurpateurs qui revendiquent l'exercice de la philosophie mais en réalité la déshonorent (*Rep.* VI, 495b-497b). Aussi la métaphore que Socrate emploie pour décrire la posture du philosophe dans la cité ordinaire est-elle à comprendre moins comme une « solution » durable que comme un équilibre instable, voire comme le constat de l'impossible perfectionnement en politique<sup>5</sup> : « on se tient tranquille et on s'occupe de ses propres affaires, comme quand dans la tempête, lorsque nuages de poussière et tornades d'eau sont soulevés par le souffle du vent, on s'abrite au pied d'un muret » (*Rep.* VI, 496d). Le muret peut résister mais il peut tout aussi bien voler en éclats, signalant l'incertitude et la précarité qui pèsent sur le philosophe dans la cité. Il en va de même dans l'allégorie de la caverne à propos des prisonniers libérés : de retour dans leur ancien séjour, il est difficile de savoir, « quand ils seront tirillés de tous côtés

<sup>5</sup> Griswold 2010, p. 138.

(ἐλκόμενοι πανταχόσε), [s']ils resteront fermes ou se laisseront ébranler » (*Rep.* VII, 539e-540a). Le vocabulaire de la tension et du tiraillement employé pour dire ici l'équilibre très fragile de la position des philosophes dans la cité sera repris dans le passage évoquant le conflit entre la race de fer et la race d'or, qui se déroule à la fois dans l'âme des philosophes et entre les groupes de la cité<sup>6</sup>, et qui inaugure la chute du régime aristocratique ou philosophique (ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, *Rep.* VIII, 547b). Tous ces éléments signalent que Platon propose moins dans l'union du pouvoir et de la philosophie une solution pour remédier aux maux des cités qu'une prise de conscience des difficultés que cette « solution » soulève, et de l'incertitude qu'elle imprime au politique.

### *Le philosophe réticent à gouverner*

À l'hostilité de la sphère civique envers le philosophe répond, comme en symétrie, la réticence explicite des philosophes accomplis à prendre les rênes de la cité. Le paradoxe du passage le plus décisif sur ce point (VII, 519b-521b), qui n'a pas manqué de susciter la controverse chez les commentateurs, est qu'en agissant justement – donc en gouvernant malgré eux – les philosophes pourraient ne pas faire en même temps ce qui est le mieux pour eux. Cependant, quelle que soit la solution apportée à la tension entre le Bien en soi et le Bien propre des philosophes – qu'elle ne soit qu'apparente et que les philosophes atteignent en réalité leur Bien en gouvernant la *Kallipolis*, ou qu'elle soit irrémédiable et que les philosophes sacrifient leur Bien propre en choisissant une vie moins bonne en lieu d'une meilleure<sup>7</sup> –, il est difficile de minimiser les multiples expressions de la réticence des philosophes à gouverner, comme si elles n'étaient pas à prendre au pied de la lettre dans ce passage. Elles doivent être prises d'autant plus au sérieux qu'elles sont déjà préfigurées, quoiqu'en termes plus généraux, dans des passages antérieurs de la *République*. Au

<sup>6</sup> Sur l'interpénétration des vocabulaires psychologiques et politiques, voir J. Lear, « Inside and Outside the *Republic* », *Phronesis* 37, p. 184-215.

<sup>7</sup> Ces positions sont respectivement celles, d'une part, de R. Kraut, « Return to the Cave: *Republic* 519-521 », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1993, p. 43-62, et C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 297 note 47 ; et, d'autre part, de J.M. Cooper, « The Psychology of Justice in Plato », *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, p. 151-157, et N. White, « The Rulers Choice », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 1986, p. 22-46.



livre I, Socrate explique à Glaucon et à Thrasymaque que les hommes de bien (οἱ ἀγαθοὶ, 347b) ne sont attirés ni par l'argent ni par les honneurs : ils devront donc être contraints de gouverner (δεῖ δὴ αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ ζημίαν, εἰ μέλλουσιν ἐθέλειν ἄρχειν, *Rep.* I, 347b-c), et une hypothétique cité d'hommes bons, « on lutterait pour ne pas gouverner » (περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν, *Rep.* I, 347c-d). Au livre VI, Socrate signale également que ce n'est que sous l'effet de la contrainte ou de la nécessité – une contrainte qui ne saurait être due qu'au hasard (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλλη, 499b) – que le philosophe prendra en charge les affaires de la cité, qu'il le veuille ou non.<sup>8</sup> Au livre VII, le prisonnier libéré de la caverne, image du philosophe qualifié pour exercer le pouvoir et décrit dans les livres précédents, préférerait, comme Achille aux Enfers, « être un valet de charrue au service d'un pauvre laboureur et souffrir tout au monde plutôt que de retourner à sa première illusion et de vivre comme il vivait » avant d'être libéré (VII, 516d). En effet, « ceux qui sont parvenus à [la] hauteur [du soleil, image du Bien intelligible] dédaignent de prendre en main les affaires humaines, et [...] leurs âmes aspirent sans cesse à se fixer dans la région supérieure » (VII, 517c). Alors même qu'il dispose du savoir requis pour l'exercice légitime du pouvoir, le philosophe rechigne à cette tâche, à la fois parce que la matière civique sur laquelle son pouvoir doit s'exercer n'est pas disposée à le recevoir et lui est même hostile – les anciens codétenus du prisonnier libéré de la caverne n'hésiteront pas à le tuer s'il insiste pour leur montrer le chemin de la sortie (VII, 517a) –, et parce que le plaisir de penser l'emporte sur celui de gouverner ou, pour le dire avec les mots de Socrate, parce que « la vie du philosophe est meilleure que celle du politique » (βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ, VII, 521b). Aussi les philosophes « acceptent-ils de peiner aux tâches politiques et de gouvernement pour la cité » mais « en le faisant non comme quelque chose de beau mais de nécessaire » (πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἔνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας, VII, 540c). Cette phrase concerne certes la cité empirique mais elle peut aussi valoir pour la cité idéale : dans les deux cas, l'imperfection politique demeure, ou, pour le dire autrement, le perfectionnement politique n'est pas garanti. Un intervalle théorique et pratique sépare la philosophie de l'exercice du pouvoir, alors que leur combinaison est censée remédier aux maux de la cité.

<sup>8</sup> Griswold 2010, p. 139, et plus largement p. 137-147.

Comme au livre I, cette tension ne peut se solder que par une forme de contrainte, celle exercée par les interlocuteurs du dialogue sur les gardiens pour qu'ils exercent leur rôle politique de commandement. Maintes fois soulignée dans ce passage du livre VII (ἀναγκάσαι, 519c ; προσαναγκάζοντες, 520a ; ἐπ' ἀναγκαῖον, 520e ; ἀναγκάσεις, 521b), cette contrainte n'est pas une menace physique mais une nécessité rationnelle, celle qu'impose l'argument suivant : le fait que les gardiens exercent le pouvoir est juste – la cité les a éduqués en ce sens (520b-c) – et eux-mêmes étant justes, ils ne peuvent qu'y consentir, quand bien même ils préféreraient faire autre chose (δίκαια γὰρ δὴ δικαίοις ἐπιτάξομεν. παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν, VII, 520e). L'idée n'est pas qu'ils ont une dette ou le sentiment d'une dette envers la cité, comme si en échange de l'éducation qu'elle leur a dispensée, ils avaient l'obligation morale de lui rendre service en retour : ils *comprennent* ce que la rationalité politique à l'œuvre dans la discussion leur impose, à savoir que l'élaboration de la cité juste en parole a conclu à la nécessité de placer les philosophes au pouvoir. C'est ce que confirme le livre VI qui évoque la « contrainte de la vérité » (ὕπὸ τᾶληθοῦς ἠναγκασμένοι, VII, 499b) conduisant les interlocuteurs du dialogue à confier le pouvoir aux philosophes, contrainte que ces derniers devront donc reconnaître eux-mêmes précisément parce qu'ils sont philosophes.

L'intégration politique du philosophe – c'est-à-dire de l'unique candidat légitime à l'exercice du pouvoir – dans les cités empiriques et dans une cité en paroles conçue pourtant sur ce fondement n'occulte donc pas le hiatus persistant entre la pratique de la philosophie et l'exercice du pouvoir. La même incertitude est perceptible dans les *Lois*, bien qu'elle prenne une autre forme dans les rouages de la cité des Magnètes.

*Les Lois : le philosophe-roi disparaît-il ?*

*La thèse du retrait de la philosophie et du philosophe*

Les philosophes et la philosophie sont-ils présents dans la cité des *Lois* ? Certes, à l'évidence, les philosophes-rois n'y sont pas mentionnés, et la philosophie

n'y est pas non plus évoquée explicitement comme principe de gouvernement.<sup>9</sup> La question générale de la présence de la philosophie en Magnésie dépend néanmoins d'abord de l'interprétation du rapport entre cette cité et celle de la *République*, tel qu'il se donne à lire dans un passage connu du livre V des *Lois* (739b-e). L'Athénien y distingue, d'un côté, « la constitution et les lois les meilleures où se réalise le plus possible pour toute la cité le vieux dicton qui veut que “vraiment tout est commun entre amis” [...] », constitution qu'habitent « des dieux ou des enfants des dieux » et qui est un « paradigme de constitution (παράδειγμά γε πολιτείας, 739e) », et, de l'autre, la cité « qui lui ressemble le plus [...] », celle « que nous avons entrepris maintenant de fonder ». Pour certains – c'est l'interprétation « développementaliste » – Platon présente ici la *Kallipolis* de la *République*, avec sa communauté de femmes et d'enfants, comme une cité divine et inaccessible, à laquelle il oppose la cité des Magnètes des *Lois*, qui ne serait qu'un pis-aller (un « second best »), soit une cité dégradée en raison de l'irrationalité sans remède de l'être humain. Son pessimisme anthropologique croissant aurait ainsi conduit Platon, dans la dernière étape de sa pensée politique, à renoncer à son idéal initial, celui des philosophes-rois, au profit du gouvernement de la loi.<sup>10</sup> Pour d'autres, cependant, plutôt qu'une cité parfaite et son imitation inférieure, les deux ouvrages et les deux cités sont plutôt les versants complémentaires d'un même projet, que les *Lois* évoquent conjointement dans ce passage en particulier<sup>11</sup>, et dont le rapport est celui d'un modèle théorique principal (la *République*) et de sa projection tout aussi théorique mais articulée à l'expérience (les *Lois*). Cette interprétation « complémentariste », aujourd'hui largement partagée et que nous adoptons aussi<sup>12</sup>, a pour conséquence, entre autres, que si la cité de la *République* tente d'unir la philosophie et le pouvoir, ce devrait donc être aussi le cas dans celle des *Lois*, fût-ce sous une forme différente. Il est alors difficile de

<sup>9</sup> N'apparaît que le verbe *philosophein*, et seulement en deux occurrences : IX, 857d, et XII, 967c.

<sup>10</sup> G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 13, 217-218, et 222.

<sup>11</sup> Et dans le reste de l'ouvrage aussi, comme le note Kraut 2010 à partir d'une remarque d'Aristote.

<sup>12</sup> Schofield 2010, p. 24 et 27. Même idée chez Kraut 2010, p. 60-61 ; A. Laks, « Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws* », *Classical Antiquity* 9/2, 1990, p. 212-213, et Ch. J. Rowe, « The relationship of the *Laws* to other dialogues : A Proposal », dans C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 42-45.

comprendre pourquoi L. Strauss par exemple, selon qui la *République* et les *Lois* obéissent aux mêmes principes d'ensemble, estime pourtant que dans le second de ces ouvrages, « le règne des philosophes est exclu du fait du caractère du bon régime de deuxième rang [...] ». <sup>13</sup>

Sans être aussi radical que L. Strauss, M. Schofield estime lui aussi, dans un chapitre de son livre *Saving the City* intitulé « The Disappearing Philosopher-King », que la philosophie est absente de la cité des Magnètes ou du moins tend à l'être. Ses arguments méritent d'être rappelés car ils mettent en jeu la lecture de certains passages des *Lois* dans lesquels le philosophe-roi n'est en effet pas mentionné mais dont Schofield tire la conclusion, discutable à nos yeux, que la philosophie n'a pas sa place dans le gouvernement de la cité. Bien qu'il souscrive à la lecture complémentariste évoquée plus haut et qu'il rejette l'interprétation développementaliste, Schofield s'en rapproche pourtant dans sa conclusion. Selon lui en effet, « un silence menaçant concernant la philosophie » règnerait dans les *Lois*, parce que l'Athénien renoncerait progressivement au philosophe-roi. <sup>14</sup> L'Athénien ferait tout d'abord preuve d'ironie lorsqu'il préconise d'instaurer un tyran doué des qualités du naturel philosophe de la *République* <sup>15</sup> : il faut que ce tyran soit « jeune, qu'il ait une bonne mémoire, de la facilité à apprendre, du courage et de la grandeur d'âme » (*Leg.* IV, 709e et 710c) <sup>16</sup>, ainsi que la tempérance « pratiquée par le grand nombre » (τὴν δημώδη, IV, 710a), qualités que l'âme tyrannique ne saurait posséder si l'on s'en tient au portrait qu'en brossent la *République* (VIII-IX, 562a-576b) et le *Politique* (301b-c) en esclave de ses désirs et en être ignorant. Puis, toujours selon Schofield, l'Athénien s'éloignerait d'un cran supplémentaire du philosophe-roi en évoquant juste après un personnage « en qui domine le désir divin des pratiques conformes à la tempérance et à la justice (ἔρωσ θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων) » (711d), soit non plus, selon lui, un homme animé par le souci de penser – comme c'était semble-t-il le cas de cet improbable tyran doué de qualités philosophiques – mais par les seuls actes ou pratiques (ἐπιτηδευμάτων), et qui n'a plus rien de jeune. L'Athénien prend

<sup>13</sup> L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, traduit et présenté par O. Berrichon Sedeyn, Paris, Vrin, [1975], 1990, p. 123.

<sup>14</sup> M. Schofield, « The Disappearing Philosopher-King », *Saving the City. Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*, New York, Routledge, 1999, p. 44.

<sup>15</sup> Schofield 1999, p. 41.

<sup>16</sup> Cf. *Rep.* II, 375a-376c ; III, 410b-412a ; V-VI, 473c-503b.

alors pour exemple le vieux sage Nestor (711d-e), dont Schofield affirme que sa tempérance ne serait qu'une simple expérience pratique, laissant entendre que celle du tyran mentionné auparavant serait d'un ordre supérieur, davantage mêlée de pensée. Enfin, en pointant que l'Athénien affirme que « la nature humaine n'est pas du tout capable, dans son suivi de toutes les affaires humaines, de s'autocontrôler (αὐτοκράτωρ) et de ne pas se gonfler de démesure et d'injustice » (713c) – propos qui sera repris par la suite (IX, 874e-875d) dans le portrait de l'irrationalité foncière de l'être humain, que « sa nature mortelle poussera toujours du côté de la convoitise et de l'égoïsme (πλεονεξίαν καὶ ιδιοπραγίαν) » (IX, 875b) – Schofield conclut à l'impossible présence de la philosophie dans les organes du pouvoir de Magnésie.

*L'alliance du pouvoir et de la philosophie : un nouveau modèle, une même incertitude*

Pourtant, si le philosophe-roi n'est en effet pas mentionné, l'alliance du pouvoir et de la philosophie ne disparaît pas des *Lois*, et aucun silence – menaçant ou non – n'y pèse sur la philosophie. C'est bien plutôt la complexité, la difficulté et l'incertitude de cette alliance que Platon met en avant dans ce dialogue, comme dans la *République*. Les passages cités par Schofield à l'appui de sa thèse ne représentent pas un recul par rapport à la *République* : ils expriment eux aussi, sous une autre forme, le souhait et la grande difficulté – voire l'impossibilité – d'allier le pouvoir et la philosophie. Ainsi, l'hypothèse de l'ironie n'est pas du tout nécessaire ici, car le tyran n'est pas pour l'Athénien le substitut imparfait du philosophe-roi mais un des deux éléments de l'alliance nouvelle entre le pouvoir et la philosophie. Ce que l'Athénien voit dans le tyran, c'est une instance de pouvoir, une autorité capable de produire un changement rapide dans la cité : « Quand un tyran souhaite le faire, il ne lui faut ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps pour changer les mœurs d'une cité (πόλεως ἤθη) » (711b), ce que confirme la rapide succession des mesures qu'il prend dans le portrait que Socrate brosse de lui dans la *République* – « les premiers jours (ταῖς μὲν πρώταις ἡμέραις) » (VIII, 566d), il sourit au peuple, puis change d'attitude et déclare la guerre (τούτων πάντων ἔνεκα τυράννω ἀεὶ ἀνάγκη πόλεμον ταραττεῖν, 567a).

Pour que ce changement se fasse vers la vertu, il faut deux conditions. Il faut tout d'abord que ce tyran possède les qualités ou dispositions du naturel philosophe, probablement pour faire bon accueil aux lois qu'il n'est pas en mesure d'élaborer lui-

même, la loi correctement conçue étant fille de la raison, et par là même divine.<sup>17</sup> Mais il ne s'agit pas d'exiger de lui qu'il soit philosophe au sens plein du terme, c'est-à-dire un philosophe parvenu au terme de son éducation : le texte n'indique rien en ce sens. Bien au contraire, l'Athénien précise que la tempérance du tyran doit être la « populaire » (τὴν δημώδη, 710a), et non pas celle dont « on parlerait en se donnant un air vénérable (σεμνύνων), en forçant la tempérance à être une affaire de pensée (φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν) » (710a) : le tyran, à l'évidence, n'est pas tempérant à la façon dont les philosophes le sont selon Socrate, qui savent que la vertu véritable se fonde sur la pensée (*phronèsis*) (*Phaed.* 69a-c). Est-ce à dire que l'Athénien renonce à l'alliance du pouvoir et de la pensée, et qu'il prend ses distances avec les acquis du socratisme platonicien, comme pourrait le laisser penser le terme dépréciatif *semnunōn* ?<sup>18</sup> Il est plus probable que l'Athénien tienne dans ce passage, comme dans le reste du dialogue, un discours à plusieurs niveaux, l'un pour ses interlocuteurs peu experts en philosophie, plus soucieux de tirer des bénéfices pratiques de la discussion que d'entrer dans les détails de l'argumentation, l'autre pour les lecteurs philosophes, plus familiers des autres dialogues et qui peuvent y trouver des compléments d'explication.<sup>19</sup> Aussi l'apparent mépris de l'Athénien pour une thèse passant pour élitiste ou extravagante aux yeux d'un auditoire non philosophe n'est-il qu'une façon ironique – ironie non perçue par Clinias et Mégille – de pointer, en l'absence du philosophe-roi comme individu unique réunissant deux compétences, la difficulté posée par l'écart entre, d'un côté, les exigences empiriques de la réalisation d'un projet politique mené par des hommes de bonne volonté mais pas philosophes, et, de l'autre, le souci d'ordonner ce projet à la vérité politique et éthique atteinte par la réflexion philosophique. Évoquer la thèse socratique de l'ancrage rationnel des vertus véritables, du moins de la tempérance, c'est faire allusion, pour le lecteur averti, à une combinaison idéale mais presque impossible, qu'il s'agit donc d'atteindre par d'autres moyens. Que le tyran ne soit pas pourvu de pensée (ou pas suffisamment) rend certes caduque le philosophe-roi, mais cela ne

<sup>17</sup> *Leg.* IV, 714a ; XII, 957c.

<sup>18</sup> L'adjectif *semnos* et les termes apparentés sont toujours dépréciatifs chez Platon : ils désignent une majesté d'emprunt, injustifiée, procédant d'une autoglorification. Voir G. de Vries, « *Semnos and Cognate Words in Plato* » *Mnemosynè*, 1944, p. 151-156.

<sup>19</sup> Rowe 2010, p. 35, 38 note 33, et 47-48.

signifie pas pour autant que l'Athénien renonce à unir le pouvoir et la philosophie : cela signale seulement qu'il façonne une combinaison nouvelle pour y parvenir.

C'est ce qu'indique la seconde condition à remplir pour voir se réaliser cette alliance. En effet, il faut ensuite que soit adjoint au tyran « un législateur digne d'éloges (νομοθέτην ἄξιον ἐπαίνου) [...] qu'un heureux hasard [...] lui fera rencontrer ». Ce législateur est la source de la pensée, s'il est vrai que la loi est bien « la distribution de la raison » dans la cité (τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον, 714a). Le tyran n'est donc pas, là encore, un substitut ou un ersatz du philosophe-roi, mais un élément d'une configuration nouvelle de l'alliance du pouvoir et de la pensée, configuration dont l'autre terme est le législateur (que Schofield semble avoir oublié), et dont l'Athénien souligne le caractère problématique ou improbable : « Si en effet cela se réalisait, le dieu aurait fait presque tout ce qu'il doit faire lorsqu'il souhaite assurer à une cité une réussite exceptionnelle » (710c-d).

Le cas de Nestor est similaire, et ne représente en aucun cas un recul par rapport au tyran, contrairement à ce qu'avance Schofield. D'une part, sa tempérance n'est pas plus fondée sur la pensée (*phronèsis*) que celle du tyran. Le personnage homérique n'est, lui aussi, qu'un élément de la configuration pensée/pouvoir. Il est, comme le tyran, un exemple de l'importante autorité (μεγάλαις τισὶν δυναστείαις, 711d) requise pour mettre en œuvre ce changement, la sienne étant fondée sur sa tempérance sans égale (τῷ σωφρονεῖν διαφέρειν, 711e). D'où viendrait alors dans son cas l'instance pensante requise pour compléter l'alliance du pouvoir et de la philosophie ? Probablement de ce « désir divin » (ἔρωσ θεῖος, 711d) des pratiques justes et tempérantes. Cette expression s'inscrit de nouveau dans le double niveau de discours de l'Athénien : si l'adjectif « divin » n'évoque sans doute pour Clinias et Mégille qu'un désir fort et rare, le lecteur confirmé sait qu'il renvoie à cette part divine en nous qu'est la pensée.<sup>20</sup> Ce passage signifie que Nestor n'est pas la source de ce désir pensant – donc qu'il n'est certes pas un philosophe-roi. Mais si l'expression « désir divin » est bien susceptible d'un double sens, on ne peut pas y lire une simple préoccupation pour les actes (ἐπιτηδευμάτων, 711d), sans souci de la réflexion concernant la vérité de leur valeur. De nouveau, cette alliance est possible

<sup>20</sup> Sur la dimension divine de la raison dans les *Lois*, voir Rowe 2010, p. 29-30. La traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau (*Platon. Les Lois*. 2 vols. Paris, Flammarion) est discutée deux fois en 711e : elle rend τῷ σωφρονεῖν par « pensée », et ἔρωσ θεῖος par « désir passionné ».

mais improbable – « la chose s’est produite, raconte-t-on, au temps de la guerre de Troie, mais cela n’existe vraiment pas de nos jours » (711e) – ce que l’Athénien résume explicitement à la fin du paragraphe : « lorsque dans un individu, l’autorité suprême rejoint la réflexion et la tempérance pour s’y associer (ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἢ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέση), on voit naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l’avenant ; autrement, cela n’arrive jamais » (711e-712a).

Faute de *phronèsis*, le tyran et Nestor ne peuvent pas plus (et pas moins) l’un que l’autre être considérés comme des substituts du philosophe-roi : cela ne signifie pas pour autant que Platon renonce à l’alliance du pouvoir et de la philosophie. Tout en conservant cette idée, Platon en a transformé le schéma en dissociant l’instance de pouvoir et l’instance pensante, en les situant dans deux pôles séparés. La thèse anthropologique ultérieure (IV, 713c et IX, 875b) sur l’impossible contrôle de soi de l’homme ne vient donc pas invalider la valeur théorique de cette alliance idéale, comme si l’Athénien revenait sur ce qu’il a dit à propos du tyran et de Nestor : elle confirme seulement que cet idéal est très improbable, ce que la *République* dit tout autant.

Un dernier passage, non commenté par Schofield, étaye notre raisonnement, celui que la fin du dialogue consacre au Collège de veille ou Conseil nocturne (XII, 960b-969d). Sans que le terme ne soit employé, tout indique que les gardiens des lois, chargés d’assurer leur sauvegarde ou leur pérennité, devront être « dialecticiens », c’est-à-dire être en mesure de penser l’unité et la multiplicité des différentes vertus que les lois doivent promouvoir.<sup>21</sup> La discrétion ou le caractère non explicite de cette mention de la philosophie s’explique sans doute là encore par le discours à double niveau de l’Athénien. Le rôle des membres de ce Conseil n’est pas de veiller à

<sup>21</sup> Par exemple : « οὐκοῦν ἐλέγομεν τόν γε πρὸς ἕκαστα ἄκρον δημιουργόν τε καὶ φύλακα μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατόν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἐν ἐπιείγεσθαι γινῶναι τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα; [...] ἄρ’ οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε ἂν περὶ ὅτουοῦν ὄψου ἴσθαι ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατόν εἶναι βλέπειν; » XII, 965b-c. « Ne disions-nous pas que pour un homme de métier, un gardien, qui se trouve au sommet de sa spécialité quelle qu’elle soit, il faut être capable non seulement d’envisager la pluralité, mais aussi de pousser jusqu’à la connaissance de l’un, et l’ayant connue, d’y ordonner tout le reste dans une vision d’ensemble ? [...] Or serait-il possible pour qui que ce soit et à propos de quoi que ce soit, de trouver une méthode plus exacte de recherche et d’observation, que de savoir porter son regard, à partir de choses qui sont multiples et dissemblables vers une forme unique ? » Cf. par exemple *Men.* 71d-72d ; 73c-74b.



l'application des lois de la cité – c'est le rôle des « nomophylarques » et éventuellement de ce tyran tempérant et vertueux – mais de se pencher sur leur « établissement » (θέσεως νόμων, XII, 952b ; voir plus largement XII, 951e-952b), donc sur leur contenu, afin « poursuivre l'étude de leur fondement »<sup>22</sup>, ou de les corriger de manière à assurer qu'elles soient toujours conformes au but moral de toute la cité – ce qui requiert cette capacité dialectique appliquée aux vertus (XII, 965c-d).

La philosophie est donc présente dans l'architecture de la cité, et elle y occupe une place fondamentale, qu'il s'agisse des lois produites par la raison du législateur ou du Conseil de veille qui poursuit leur étude afin de sauvegarder la cité.<sup>23</sup> Mais ce n'en est pas moins une place problématique : en évoquant le Collège de veille ou Conseil nocturne à la toute fin du dialogue (du moins la fin du dialogue tel que nous l'avons), l'Athénien veut-il couronner son édifice politique d'une tête philosophique, ou veut-il plutôt substituer à la place centrale du philosophe-roi de la *République* – centrale fonctionnellement mais aussi dans l'économie du dialogue, puisque leur annonce est faite vers la fin du livre V (473c-d) – une place décalée, bien réelle mais articulée autrement avec l'efficacité qui doit lui revenir ? Quoi qu'il en soit, comme dans la *République*, on retrouve dans les *Lois* l'articulation difficile du pouvoir et de la philosophie, et la contrainte qu'elle appelle, qui prend ici la forme de l'asservissement des gouvernants à la loi : l'Athénien appelle les gouvernants de Magnésie à devenir serviteurs ou esclaves de la loi (ὑπηρέτας τοῖς νόμοις, 715c ; δοῦλοι τοῦ νόμου, 715d), c'est-à-dire à faire d'elle leur maître (δεσπότης τῶν ἀρχόντων, 715d) afin de lui garantir son autorité et son efficacité pour assurer le salut des cités. Cette servitude est celle de la soumission à l'autorité de la raison, dont les lois, correctement conçues par des législateurs philosophes, sont l'émanation. Si les plus haut dirigeants de la cité sont philosophes ou dialecticiens, on peut donc supposer que cette mesure coercitive vise de nouveau, comme chez les philosophes-rois, à pallier le fossé qui sépare en eux l'usage philosophique de la raison de son usage politique. Platon pointerait une nouvelle fois du doigt la précarité de l'instance clé de son propre dispositif politique.

<sup>22</sup> A. Laks, *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 2005, p. 66.

<sup>23</sup> Pour une discussion détaillée des rapports entre les membres du Conseil nocturne et la philosophie, voir A. Verlinsky, « The Nocturnal Council in Plato's *Laws* », *Philologia Classica* 11(2), 2016, p. 192-195.

## *Conclusion*

En dessinant l'architecture d'un espace politique conforme à la justice, Platon révèle aussi tout ce qui en contrarie la possibilité. De ce point de vue, les *Lois* partagent avec la *République* une même incertitude – le philosophe-roi de la *Kallipolis* n'étant pas plus certain que les divers schémas d'alliance du pouvoir et de la politique de la cité des Magnètes. Comme si malgré la nécessité théorique et pratique de leur union, la politique et la philosophie ne parvenaient pas à coïncider. La philosophie politique de Platon serait moins directement constructive qu'elle ne questionnerait la possibilité même du politique.

Le bénéfice d'une telle lecture est peut-être d'approcher la *République* à la lumière des *Lois*, et d'y voir ainsi non plus seulement le paradigme des principes d'une cité juste, mais aussi les impasses ou du moins les difficultés de son fondement, et une porte déjà ouverte sur les nécessaires considérations pragmatiques des *Lois*, aussi bien en ce qui concerne la reconfiguration de l'alliance du pouvoir et de la philosophie, qu'en ce qui concerne les institutions économiques et sociales – par exemple, le retour de la vie familiale nucléaire, suspendue pour les gardiens de la *République*.<sup>24</sup>

Étienne Helmer

*University of Puerto Rico, USA*

<sup>24</sup> Je remercie Olivier Renaut, qui m'a accueilli à l'Université Paris Ouest, et Charlotte Murgier, qui m'a invité à l'Université Paris Est, pour m'avoir permis de présenter ce travail et de l'améliorer par leurs commentaires et leurs questions. La rédaction de cet article et sa présentation orale en divers lieux ont été rendues possibles grâce au soutien du Fondo Institucional Para la Investigación (FIPI) 2016-2018 de l'Université de Porto Rico, que je remercie également.

## Bibliographie

### Textes

Plato. *Laws*. With an English Translation by R.G. Bury 2 vols. London : Heinemann ; New York : G.P. Putnam's Sons, 1926.

Plato. *Laws*. English Translation by T. Griffith T., and an Introduction by M. Schofield. Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Plato. *The Laws*. English Translation by T.J. Saunders. New York, Penguin, 1970.

Plato. *The Republic*. Translated, with notes and an interpretive essay by A. Bloom. New York, Basic Books, 1968.

Platon. *Les Lois*. Traduction française de L. Brisson, et J.-F. Pradeau. 2 vols. Paris, Flammarion, 2006.

Platon. *La République*. Traduction française de P. Pachet. Paris, Gallimard, 1993.

Plato. *Republic*. With an English Translation by P. Shorey. 2 vols. Cambridge, Harvard University Press, [1935-1937] 1969-1970.

### Études

Bobonich, C. (ed.). (2010), *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast : His Later Ethics and Politics*. Oxford, Oxford University Press.

Brown, E. (2000). « Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers », *Ancient Philosophy* 20, p. 1-18.

Cooper, J.M. (1977). « The Psychology of Justice in Plato », *American Philosophical Quarterly* 14, p. 151-157 ; repris dans *Reason and Emotion. Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 138-150.

Griswold, C. L. (2010). « La question de la réconciliation avec l'imperfection chez Platon ». In A. Brancacci, D. El Murr, D. Taormina (eds.), *Aglaiä. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris, Vrin, p. 127-154.

Hitz, Z. (2009). « Plato on the Sovereignty of Law ». In R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Wiley-Blackwell, p. 367-381.

Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford, Oxford University Press.

Kraut, R. (2010). « Ordinary Virtue from *Phaedo* to the *Laws* ». In C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 51-70.

Kraut, R. (1993). « Return to the Cave: *Republic* 519-521 », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, p. 43-62 ; repris dans G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 235-254.

Laks, A. (2005). *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion.

Laks, A. (1990). « Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws* », *Classical Antiquity* 9/2, p. 209-229.

Lear, J. (1992). « Inside and Outside the *Republic* », *Phronesis* 37, p. 184-215.

- Reeve, C.D.C. (1988). *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Princeton, Princeton University Press.
- Rowe, Ch. J. (2010). « The relationship of the *Laws* to other dialogues : A Proposal ». In C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 29-50.
- Rowe, Ch. J. (2002). « Socrate, les lois et les *Lois* », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 16, no. 2, p. 259-273.
- Schofield, M. (2010). « The *Laws*' Two Projects ». In C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 12-28.
- Schofield, M. (1999). « The Disappearing Philosopher-King », *Saving the City. Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*. New York, Routledge, p. 28-45.
- Strauss, L., (1990) [1975]. *Argument et action des Lois de Platon*, traduit et présenté par O. Berrichon Sedeyn. Paris, Vrin.
- Verlinsky, A. (2016). « The Nocturnal Council in Plato's *Laws* », *Philologia Classica* 11(2), p. 180-222.
- White, N. (1986). « The Rulers Choice », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, p. 22-46, repris dans *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 198-214.