

Jean-Marie Bertrand

FORMES DU DISCOURS POLITIQUE  
DANS LA CITÉ  
DES MAGNÈTES PLATONICIENS \*

Le dernier ouvrage qu'écrivit Platon est la mise en forme littéraire d'un système politique capable de lui convenir. Le philosophe pensait qu'il était possible de se donner pour programme de construire une cité par le discours, τῷ λόγῳ συστήναι πόλιν <sup>1</sup>, modeler par le même moyen des lois, πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους, en sachant qu'ainsi naîtrait une constitution aussi parfaite que pourrait être sa législation, πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων γένεσις <sup>2</sup>. Il propose ainsi un modèle de la cité et de ses membres qu'il présente comme semblable à une sculpture de cire, πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας <sup>3</sup>. Alors que, dans la *République*, rien n'apparaissait de la morphologie de la Callipolis, il imagine dans les *Lois* un schéma complexe d'organisation du terroir poliade, explique comment doit être construite la ville et comment il convient que les magistrats régulent les problèmes d'urbanisme, y compris

---

\* Le texte qui est ici proposé a été présenté au cours d'une conférence tenue au Département des Études classiques de l'Université de Turin; je remercie le professeur G.F. Gianotti qui m'a fait l'honneur de m'inviter, ses collègues L. Bertelli et S. Cataldi ainsi que A. Maffi de l'Université de Droit de Milan. Qu'il me soit permis de dire quel plaisir et quel enrichissement fut pour moi cette rencontre avec des maîtres éminents et avec leurs étudiants.

<sup>1</sup> *Lois*, 702d.

<sup>2</sup> *Lois*, 712b.

<sup>3</sup> *Lois*, 746a.

ceux que pose l'écoulement des eaux de pluie <sup>4</sup>. Il décrit ce que sont les villages dont les maisons se pressent autour d'un *φοῦριον* <sup>5</sup>, comment doit être mis en valeur le pays, qui doit être chargé des travaux collectifs d'infrastructure, sécurisation des accès, construction de bassins de rétention des eaux, de gymnases, d'établissements de bains pour les vieillards et les malades <sup>6</sup>. Il évoque la vie de citoyens œuvrant de l'aube au crépuscule et durant la nuit même <sup>7</sup>, des jeunes gens se livrant à la chasse à courre <sup>8</sup>, de beaux et dignes personnages pratiquant les danses et les chants qui donnent une image de ce qu'est une vie vertueuse <sup>9</sup>.

Les *Lois* sont un dialogue de trois vieillards cheminant sur les routes de Crète, de Cnossos vers la Grotte de Zeus et devisant des modalités de la fondation d'une colonie qui prendrait le nom de Magnésie. C'est une fiction narrative <sup>10</sup> qui se maintient toujours aux frontières de la réalité. L'œuvre est, ainsi, de tous les textes anciens celui qui construit «l'une des images philosophiques les plus cohérentes que l'on puisse se faire de la cité grecque» <sup>11</sup>. Platon nourrit son propos d'une culture historique et juridique qui rend crédible le projet qu'évoque l'anecdote lui servant de trame.

Un Athénien, dont il est évident qu'il exprime le plus souvent les idées que le philosophe devait considérer comme les siennes, est censé proposer au nomothète qui pourrait être chargé de la réalisation du projet de fondation, les principes et les modèles dont il devrait s'inspirer pour rédiger sa propre législation <sup>12</sup>. Il présente com-

<sup>4</sup> *Lois*, 779c.

<sup>5</sup> *Lois*, 848d-e.

<sup>6</sup> *Lois*, 760e-761d.

<sup>7</sup> *Lois*, 807e-808a.

<sup>8</sup> *Lois*, 824a.

<sup>9</sup> *Lois*, 816c-d.

<sup>10</sup> Sur cette notion, voir U. Eco, *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris 1996, chapitre 6.

<sup>11</sup> Formule d'A. Laks, *Prodige et médiation, esquisse d'une lecture des «Lois»*, dans *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, sous la direction de J.F. Balaudé, Nanterre 1995, pp. 11-28 (p. 17).

<sup>12</sup> Comme toujours, chez Platon, le système énonciatif est extrêmement complexe (voir pour une approche de ces jeux de masques, P. Loraux, *L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire*, dans M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille 1988, pp. 420-455), on s'aperçoit ainsi que le nomothète virtuel n'est pas totalement absent du dialogue. Il apparaît comme une instance potentielle quand l'Athénien le

me des projets de lois, des textes que l'on peut mettre en parallèle avec les lois des cités historiques. Il propose de cette façon des lectures du droit grec et des institutions dont la profondeur a été comprise par L. Gernet<sup>13</sup>. Le comparatisme fonde tout naturellement, donc, les analyses devenues classiques de G.R. Morrow<sup>14</sup> ou de M. Piérart<sup>15</sup>. Si le dialogue ne doit pas être considéré comme un manifeste, il révèle peut-être chez son auteur une certaine ambition politique<sup>16</sup>. Platon avait perdu le désir de participer aux affaires publiques après le mort de son maître et toute illusion sur sa capacité à jouer un rôle actif durant ses aventures siciliennes. Dans la mesure où il avait choisi de défendre la mémoire d'un maître considéré comme trop marginal pour survivre dans la cité d'Athènes et où il avait continué de lui donner la parole<sup>17</sup>, seul le registre du discours uto-

---

somme d'intervenir, εἰπὲ ἡμῖν ὁ νομοθέτα εἴπερ ... (*Lois*, 719a), voir A. Nightingale, *A literary interpretation of Plato's «Laws»*, «Classical Philology» 88 (1993), pp. 279-300. *Lois*, 718b-c, Clinias, l'un des voyageurs, est présenté comme l'un des dix commissaires délégués par Cnossos pour préparer la fondation de Magnésie. Il entend bien se servir de ce qui serait établi dans la discussion pour la réalisation du projet prétendu, ἅμα δ' ἐγὼ τάχ' ἂν χρῆσαίμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν τῇ συστάσει (702d). Voir, pour un traitement d'ensemble des problèmes que nous abordons dans cet article, notre livre, *De l'écriture à l'oralité. Réflexions sur les «Lois» de Platon* (à paraître en 1998).

<sup>13</sup> L. Gernet, *Les «Lois» et le droit positif*, introduction à l'édition des *Lois* par A. Diès et É. des Places, Paris 1951, il souligne que «jusque dans ses partis pris, le droit platonicien est tout autre chose que fantaisie pure», cette idée n'était pas alors un truisme.

<sup>14</sup> G.R. Morrow, *Plato's cretan city. A historical interpretation of the «Laws»*, 1960, réédité avec une introduction de Ch.H. Kahn, Princeton 1993.

<sup>15</sup> M. Piérart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des «Lois»*, Bruxelles 1974. La contribution qu'il a donné au recueil W. Eder (hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, *Du règne des philosophes à la souveraineté des lois* (pp. 249-268), fait trop peu de place au fait que l'œuvre appartient à un corpus de textes philosophiques. Il n'est pas convaincant de prétendre que «Platon [aurait fini] par se rallier à la conception de la souveraineté des lois» parce que «la démocratie athénienne avait trouvé [là] le moyen d'exprimer son patriotisme et d'affirmer sa cohésion» (p. 268).

<sup>16</sup> S. Dusanic, *History and politics in Plato's «Laws»*, Boegrad 1990 (en serbe avec un résumé en anglais), va jusqu'à imaginer que Platon aurait souhaité qu'un tyran (il aurait pensé que celui-ci pourrait être Léosthènes de Képhalé, le second) vint réformer Athènes. Les *Lois* seraient le programme de gouvernement qu'il lui proposait.

<sup>17</sup> Les *Lois* sont le seul des dialogues authentiques où n'apparaît pas Socrate, A. Castel-Bouchouchi a traité dans l'introduction de la traduction d'extraits des *Lois* qu'elle a procurée (Paris 1997) des implications possibles de ce fait au regard de la tradition philosophique moderne, p. 31. On sait que Socrate est néanmoins désigné par Aristote,

pique lui restait ouvert pour qu'il pût éventuellement intervenir dans le débat politique. Ceux, en effet, qui se considéraient, à Athènes, comme des exilés de l'intérieur, parce qu'il leur semblait qu'ils n'avaient pas leur mot à dire dans l'assemblée, choisissaient d'utiliser l'écriture pour essayer de se faire entendre<sup>18</sup>.

Jusqu'à une époque récente, les *Lois* ont été relativement peu étudiées par les philosophes qui, ayant pris conscience du caractère anormal de cette absence relative de curiosité, multiplient désormais colloques et publications pour se les réapproprier. Ils ont d'autant plus de raison de la faire qu'il faut admettre que l'œuvre doit être replacée dans la lumière de la *République*. A. Laks a établi que «les *Lois* ne sont pas un substitut de la *Politéia* mais en constituent un véritable prolongement ... l'existence d'une complémentarité "formelle" entre la *Politéia* et les *Nómoi* incite à lire les deux œuvres non seulement comme offrant les termes d'un choix mais comme constituant les parties intégrantes d'un tout»<sup>19</sup>. Ainsi, la cité des Magnètes ne serait pas le succédané moins parfait et présenté sous une forme considérée comme réalisable, un *δεύτερος πλοῦς*, de la Callipolis. Platon ne proposerait pas le paradigme d'une cité parfaite à proprement parler mais une «utopie législative». Il se contenterait de montrer de quelle façon l'on peut gouverner des hommes ordinaires par le savoir et la raison quand on leur offre le meilleur environnement possible. Ce type de problématique évite de devoir continuer à se poser la question de savoir pour quelles raisons il existerait dans l'œuvre de Platon deux modèles politiques dont seul le premier aurait envisagé l'excellence<sup>20</sup>. Elle permet surtout de réinsérer le

---

*Politique*, 1265a 11 et 25, 1265b 28 comme le véritable inspirateur de la constitution de la cité des Magnètes.

<sup>18</sup> Tel avait été le cas du Pseudo-Xénophon, voir notre note, *Langage et politique: réflexions sur le traité pseudo-xénophontique «De la République des Athéniens»*, «Langage et Société» 49 (1989), pp. 25-41; L. Bertelli, *Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*, dans L. Bertelli - P. Donini (a cura di), *Filosofia, politica, retorica*, Milano 1994, pp. 27-84; F. Ruzé, *Les oligarques et leurs «constitutions» dans l'«Athenaion Politeia»*, dans *Aristote et Athènes*, études rassemblées par M. Piérart, Paris 1993, pp. 185-201.

<sup>19</sup> A. Laks, *L'utopie législative de Platon*, «Revue Philosophique» 4 (1991), pp. 417-418, *Legislation and demiurgy*, «Classical Antiquity» 9 (1990), pp. 209-229. Voir, par ailleurs, J.F. Balaudé, *Le triptyque, «République», «Politique», «Lois»*, dans J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, Paris 1995, pp. 29-56.

<sup>20</sup> Voir, par exemple, D. Dawson, *Cities of the gods. Communist utopias in greek thought*, London 1992, qui distingue ce qui serait une utopie haute d'une utopie basse.

dialogue dans le courant de la pensée platonicienne, de ne pas le considérer comme la production mal ficelée du travail d'un vieillard désabusé.

Si l'interprétation d'ensemble du projet avait semblé abandonné aux conclusions de K. Popper<sup>21</sup> qui ravalait l'ensemble de la philosophie politique platonicienne au rang d'un totalitarisme dont il dénonçait le caractère criminogène, l'abandon de cet anti-platonisme emblématique passe désormais pour une nécessité<sup>22</sup>. L'argumentation faisant des *Lois* un projet sinon libéral, car cette formule provocatrice ne doit pas passer pour crédible, du moins ouvert, trouve son origine dans la pensée de L. Strauss<sup>23</sup> pour qui Platon n'avait pas voulu mettre en cause dans ses projets politiques le droit des individus au libre exercice de leur intelligence et de leur consentement<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, I. *L'ascendant de Platon*, trad. française, Paris 1979.

<sup>22</sup> La défense de Platon avait été prise notamment par R.B. Levinson, *In defense of Plato*, Cambridge (Massachusetts) 1953, par R.F. Stalley, *An introduction to Plato's «Laws»*, Oxford 1983 ou G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, New-York 1986. Il faut lire, pour leurs aspects polémiques, les textes réunis par M. Dixsaut, *Contre Platon II, le Platonisme renversé*, Paris 1995, notamment R. Maurer, *De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne*, pp. 129-154, Ch.L. Griswold Jr., *Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique*, pp. 155-195, J. D'Hondt, *Le destin de l'antiplatonisme*, pp. 197-211 (qui procède à un étonnant renversement des perspectives en prétendant que l'assimilation du projet politique platonicien à celui des systèmes totalitaires contemporains, notamment de l'hitlérisme, n'aurait aucune pertinence car «loin de faciliter une bonne intellectualisation du phénomène hitlérien, au contraire [elle] le compromet, en compromettant du même coup inutilement Platon en cet affaire» p. 206). Certaines de ces études ne sont pas exemptes de simplifications abusives. Platon (pour R. Maurer, *De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne*, p. 131) aurait été celui «qui tenta vainement, au début de la crise qui devait mettre fin à la cité grecque antique, de la fonder métaphysiquement dans l'éternellement existant». On regrette que les démonstrations devenues classiques sur la capacité de la cité grecque à avoir maintenu son existence et ses principes tout au long de l'antiquité, sur l'inanité du concept de crise du IV<sup>e</sup> siècle, n'aient pas encore été connues. Sur ce dernier point, il faut lire, P. Carlier (éd.), *Le Quatrième siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy 1996, ainsi que les contributions parues dans Eder (hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* cit.

<sup>23</sup> L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. française, Paris 1954. Voir *Études de philosophie politique platonicienne*, Chicago 1983, trad. française 1992, recueil précédé d'une introduction de T. Pangle à qui l'on doit une traduction intégrale des *Lois*, *The «Laws» of Plato*, Chicago-London 1980, accompagnée d'un «essai interprétatif» montrant comment prolonger les leçons de L. Strauss.

<sup>24</sup> A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, Contri-

L'analyste ne doit pas, néanmoins, oublier comment les Magnètes sont censés vivre sous la pression de contraintes de tous ordres et comment il leur faut de surcroît, pour qu'il leur soit tenu compte de leur obéissance, accomplir leur devoir avec un zèle militant qui leur est, à proprement parler, imposé<sup>25</sup>. Par ailleurs, l'intolérance à l'égard de toute forme d'expression indépendante dans la cité est évidente même si les participants au dialogue manifestent formellement le souci d'y garantir les libertés<sup>26</sup>. Malgré la distance des siècles et le sentiment parfaitement fondé que Platon écrivait pour un temps bien différent du nôtre, il faut parfois considérer comme de mauvais modèles certains des choix énoncés. Les conséquences, nécessairement induites par l'éventuelle mise en œuvre du projet, ne sont pas, en effet, nécessairement spécifiques des pratiques politiques de l'époque mais sont propres au philosophe. Dans la mesure où la fiction se nourrit de la pensée politique et alimente en retour l'idéologie, il n'est pas inutile de se demander quelles conséquences pourraient découler des propositions des voyageurs<sup>27</sup>.

---

*butions à une archéologie de la culture politique européenne*, Bruxelles 1995, montre comment la doctrine platonicienne veut que les lois positives s'alignent sur le juste naturel. Une loi qui ne se conformerait pas à ce principe ne serait pas une loi au sens propre du terme, par conséquent nul ne devrait lui obéir. L'Athénien énumérant quels sont les droits au commandement indique que la nature veut que le pouvoir de la loi s'exerce sur des gens consentants et que celui-ci ne doit pas se fonder sur la contrainte, *κατὰ φύσιν ἢ τοῦ νόμου ἐκόντων ἀρχὴ ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκῖα* (*Lois*, 690c). Les dirigeants ne gouvernent par la force que dans les systèmes qui ne sont pas à proprement parler des constitutions, *τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία* (*Lois*, 832c).

<sup>25</sup> Sur le concept de militantisme et sa pertinence pour expliquer ce qu'est la théorie politique platonicienne, voir P. Veyne, *Les lois de Platon et la réalité*, «Annales ESC» (1982), pp. 883-908. Chacun des citoyens doit rivaliser de valeur avec tous les autres. Seul le vainqueur est digne d'être honoré pour l'exemple qu'il procure.

<sup>26</sup> A. Castel-Bouchouchi pense devoir poser le problème en terme de compréhension dans l'introduction à sa traduction de morceaux choisis des *Lois* accompagnée de notes et de commentaires précieux, Paris 1997 (p. 52, «il faut être compréhensif pour ne pas se scandaliser de ces accents totalitaires»). On peut se demander pour quelle raison le lecteur du philosophe pourrait se voir accorder le droit de faire preuve de ce type d'indulgence. A. Laks est beaucoup plus sévère quand il constate combien sont coercitives certaines des propositions de Platon (voir *L'utopie législative de Platon*, «Revue Philosophique» 4 (1991), pp. 418-430).

<sup>27</sup> On ne peut éviter de faire référence à la formule de H.G. Gadamer dans l'introduction à son commentaire du *Philèbe* parue en 1931 (volume traduit en français en 1994 sous le titre *L'éthique dialectique de Platon*) qui souligne que «cet idéal d'existen-

Une cité est essentiellement le discours qu'elle produit <sup>28</sup>. Il faut analyser les modalités de son langage pour comprendre ce qu'elle est. Il est tout à fait naturel donc que l'essentiel du travail confié au législateur de Magnésie soit de situer les éventuels participants au système dans leur rapport aux pratiques discursives <sup>29</sup>. Il lui revient de construire une cité où le contrôle du citoyen doit passer par la gestion stricte des modes d'expression orale ou écrite <sup>30</sup>, qu'ils soient individuels ou collectifs.

La connaissance et la pratique de l'écriture est considérée par Platon comme absolument nécessaire à l'existence du politique. Une cité ne peut pas vivre sans l'écriture qui fait partie des instruments indispensables à son fonctionnement <sup>31</sup>. Le savoir-écrire avait disparu lors du déluge, οὐδὲ γὰρ γράμματα ἔστι πῶ τοῖς ἐν τούτῳ τῷ μέρει τῆς περιόδου, et les hommes avaient dû fonder durant un certain temps leurs relations sur les coutumes et ce qui finirait par être désigné comme des lois ancestrales, ἔθεσι καὶ τοῖς λεγομένοις πατρίοις νόμοις <sup>32</sup>.

---

ce n'a pas son lieu hors de la cité», il indique évidemment qu'il ne peut s'agir en l'occurrence que de la nôtre.

<sup>28</sup> Le mécanisme de territorialisation est évidemment compris dans cette formule, car les modes d'organisation territoriale sont le plus ordinaire et le plus significatif des discours que la société tient sur elle-même. Platon en était parfaitement conscient. Je n'évoquerai pas néanmoins ici ce problème. Le propos du dialogue reste nécessairement insuffisant car il n'a pas de véritable lieu où se situer et qu'il ne prend donc pas assez en compte le fait que le territoire n'est jamais le seul produit de la vie sociale et politique (sur ce thème, voir G. Di Méo, *L'homme, la société, l'espace*, Paris 1991).

<sup>29</sup> On reste ainsi dans le chemin tracé par A. Laks (*L'utopie législative de Platon*, «Revue Philosophique» 4 (1991), pp. 418-430) pour qui «l'utopie politique» se fonde sur «une utopie qu'on peut bien appeler communicationnelle» (p. 430). Ceci étant admis, il faut bien considérer que, si l'on doit apprécier «la place qu'elle accorde à la parole», ce n'est pas nécessairement par cela qu'elle doit être considérée comme «une œuvre éclairée».

<sup>30</sup> Magnésie est une cité où les livres sont nombreux mais où l'on écrit très peu sur les murs, sur des affiches ou sur des stèles et où on ne le fait jamais que pour des usages très spécifiques, voir J.-M. Bertrand, *De l'usage de l'épigraphie dans la cité des Magnètes platoniciens*, Communication au Xème Symposium de Droit Grec et Hellénistique (Corfou, 1-5 septembre 1995), dans *Symposion 1995*, Wien 1997, pp. 27-47.

<sup>31</sup> Platon, *Timée*, 23a, les catastrophes naturelles en Grèce ont détruit périodiquement γράμματα καὶ ἅπαντα ὁπόσων πόλεις δέονται.

<sup>32</sup> *Lois*, 680a, reprend l'idée proposée dans le *Timée* selon laquelle ne pouvaient survivre dans les montagnes que n'atteignaient pas les déluges que des incultes illettrés, ἀγράμματοι καὶ ἄμουσοι.

Les véritables cités n'avaient pu, néanmoins, renaître<sup>33</sup> que lorsque l'écrit était réapparu. Il était, en effet, impossible, au sentiment du philosophe, qu'il eût existé une loi non-écrite, ἄγραφος νόμος. Certains préceptes normatifs ordinairement reçus mais non transcrits étaient appelés par bon nombre de gens de son temps des lois ancestrales, τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα, οὓς πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν, il n'était pourtant pas légitime, à ses yeux, de les désigner de cette façon, οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεῦειν, ni de les considérer comme appartenant à un corpus législatif capable de donner vie au politique<sup>34</sup>.

Il existe, dans la cité des Magnètes, des livres publiant le texte des lois. Le juge, pour pratiquer une justice impartiale, doit les posséder par devers lui et les connaître, χρῆ τὸν μέλλοντα δικαστὸν ἴσον ἔσεσθαι κατὰ δίκην βλέπειν τε καὶ κεκτημένον γράμματα αὐ-

<sup>33</sup> Platon était persuadé qu'il avait existé des cités depuis les origines du monde, *Lois*, 676b.

<sup>34</sup> *Lois*, 793b. M. Ostwald, *Was there a concept ἄγραφος νόμος in classical Greece?*, dans *Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos*, «Phronesis», Supp., I (1973), pp. 70-104, souligne que le concept de «loi non écrite», qui apparaît en 841b, doit être mis en relation avec la coutume, ἔθος, «it assumes an identity of its own, which makes it capable of being embodied in a written statute ... it is not contrasted with the written statutes but simply different from them» (p. 98). Les lois non-écrites devraient être considérées comme une sorte de tissu conjonctif donnant son homogénéité à l'ensemble du système législatif, le droit positif ne serait ainsi, qu'une partie de la législation poliaide (p. 95 et suivantes). L'ensemble du passage 793a-d montrerait que la coutume est ainsi le matériau dont se construit la loi à venir. Les formules platoniciennes, pourtant, ne sont jamais en contradiction avec l'idée que la coutume est seconde par rapport à la loi et que c'est au législateur de constituer en coutume ce qui n'a aucune valeur normative tant qu'il ne l'a pas établi en tant que règle explicite («malgré sa prétendue antériorité sur la loi, ce n'est qu'en fonction de celle-ci que la coutume est figurée comme source formelle du droit», souligne P. Hagenmacher, *Coutume*, «Archives de Philosophie du Droit» 35 (1990), pp. 27-42). L'essentiel de l'analyse doit se fonder sur des passages difficiles du *Politique*, 295e et 298e, où l'on voit bien comment il est question de constituer en loi ce qui ne serait pas écrit, ἄγραφα νομοθέτειν, car il faut constituer en coutumes les πάτρια pour qu'elles acquièrent valeur normative. Les textes juridiques de l'époque archaïque ne semblent pas penser autrement, dans H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima*, I, Paris 1994, la seule occurrence de κατὰ τὰ πάτρια est justement un règlement nécessaire pour fonder en règle la coutume (I 4). Il ne faut pas utiliser, pour traiter de ce problème spécifique, le texte des *Lois*, 858b où l'on voit les interlocuteurs poser comme sur un chantier des lois provenant de diverses cités pour choisir celles qui leur paraîtront les plus utiles à leur projet.

τῶν περὶ μανθάνειν<sup>35</sup>. La nécessité de cette fréquentation des textes est justifiée par la valeur formatrice propre à l'enseignement du droit qui, de toutes les matières intellectuelles enseignées dans une cité, est considérée comme celle qui est la plus apte à rendre celui qui l'étudie meilleur, à condition toutefois que les lois aient été correctement établies, ὁρθῶς τεθέντα, et qu'elles aient ainsi mérité d'être désignées comme divines<sup>36</sup>. Les écrits du législateur sont, surtout, pour le magistrat, la pierre de touche de la valeur de ses opinions et lui permettent de rester dans la droite ligne, ὁρθοῦν, quand il prend une décision.

L'Athénien souhaite que les institutions restent immuables et toujours semblables à ce qu'elles seraient au moment de la fondation, le bonheur politique est censé devoir consister en ce que les lois restent semblables à elles-mêmes pendant si longtemps que nul dans la cité ne puisse personnellement se rappeler ou entendre rappeler le souvenir d'une époque où elles auraient été différentes<sup>37</sup>. Il semble qu'il faille construire la colonie selon des principes bien différents de ceux qu'avait établis le *Politique* où il était expliqué que le fait qu'aucune chose humaine ne fût pour ainsi dire jamais en repos ne laisse pas de place à la promulgation d'ordonnances qui vaillent pour tous les cas et pour tous les temps<sup>38</sup>, où le législateur se voyait invité à comprendre que ses instructions ne seraient pas nécessairement les meilleures pour tous les cas devant survenir et où le magistrat devait se persuader que fonder ses actions sur la lettre écrite ou sur la coutume et non sur la science conduit à des aberrations<sup>39</sup>. De même, en effet, que le médecin ne doit pas hésiter à modifier les

<sup>35</sup> *Lois*, 957c-d.

<sup>36</sup> *Lois*, 957c. L'étymologie qui associe νόμος à νοῦς fonctionne dans les deux sens référentiels. La loi forme l'esprit mais c'est aussi l'expression la plus haute de l'intelligence, les hommes donnant le nom de loi à ce que répand l'esprit, τὴν τοῦ νοῦ διανομήν ἐπονομάζοντες νόμον.

<sup>37</sup> *Lois*, 798b, il est prévu néanmoins que peuvent être apportés, au regard de l'expérience des dix premières années de la vie de la cité, divers compléments et aménagements aux dix premières instructions du législateur, 772b-c. D. Cohen, *Law, autonomy and political community in Plato's «Laws»*, «Classical Philology» 88 (1993), pp. 301-317 analyse ce passage comme un témoignage de la souplesse de la constitution de Magnésie, sans convaincre (p. 314).

<sup>38</sup> *Politique*, 294b.

<sup>39</sup> *Politique*, 301-302a.

ordonnances qu'il aurait écrites pour la durée d'une absence s'il retrouvait au retour d'un voyage plus court que prévu son malade dans une situation nouvelle, de même le magistrat se voyait enjoindre de modifier les prescriptions de la loi comme l'aurait fait le nomothète lui-même s'il s'était trouvé à même de revenir dans la ville<sup>40</sup>. Les *Lois* privilégient, au contraire, l'idée selon laquelle l'écriture procure disponibilité et immobilité au texte quand il a été publié. Le recours à l'écriture semble devoir assurer la permanence institutionnelle dans la mesure où même des esprits lents, imbéciles, *δυσμαθεῖς*, qui n'auraient pu s'adapter au rythme de la parole prodiguée dans le discours politique spontané peuvent comprendre grâce à la disponibilité du support ce que sont les ordres, *προστάγματα*, promulgués par le législateur et tirer profit de ses leçons pour peu qu'ils manifestent de la bonne volonté<sup>41</sup>. Les livres sont comme l'antidote qui protège de tout nouveau discours, *ἀλεξιφαρμακὰ τῶν ἄλλων λόγων*<sup>42</sup> car les lettres, *γράμματ' ἀλεξίλογα*, permettent de se défendre contre des paroles séduisantes mais fugaces par nature<sup>43</sup>.

La cité des Magnètes n'est pourtant pas aussi liée par la lettre des textes qu'il pourrait sembler qu'elle doive l'être. Il est possible, par

<sup>40</sup> *Politique*, 295c-296a. Les analyses que fait H. Joly, *Le renversement platonicien*, Paris 1974, p. 363, de *Politique*, 295 etc., prétendant que la «structure formelle de l'écriture permet d'anticiper, comme l'ordonnance médicale, sur le surgissement du réel et sur le cours du temps», semblent prendre le sens contraire à ce que signifie Platon ici. L'écriture empêche que l'on suive le «surgissement» des circonstances, le conservatisme peut trouver son bonheur dans l'immobilité de la lettre ou de l'ordonnance immuable mais non la raison.

<sup>41</sup> Pour ceux qui ont la vue basse ou qui sont malhabiles, on peut donner de grosses lettres à lire, *République*, 368d.

<sup>42</sup> *Lois*, 957c-e, on constate 967d que le juge doit garder dans la droite ligne aussi bien lui-même que la cité, *αὐτὸν καὶ τὴν πόλιν*. J. Derrida, *La pharmacie de Platon* a traité de façon particulièrement séduisante de la métaphore du *phármakon*, l'article a été repris dans le volume publiant la traduction qu'a donnée du *Phèdre* L. Brisson, Paris 1989.

<sup>43</sup> Le mot est de Critias, *Fragments*, B 2 (Diels) et il est généralement compris comme signifiant que l'écriture permet au discours de survivre quand il a été transcrit (penser à la belle traduction de J.-P. Dumont, «auxiliaire précieux du discours qui s'envole»). Les occurrences dans les textes platoniciens de mots formés sur le radical *ἀλεξι-* témoignent de ce que le philosophe les emploie pour désigner ce qui protège d'un élément hostile et non point ce qui conserve, les démons sont *ἀλεξίκακοι* car ils protègent du mal (*Cratyle*, 398a), de la même façon les anti-poisons, *ἀλεξιφάρμακα* (*Lois*, 957d), protègent contre les sortilèges.

exemple, de ne pas appliquer une loi quand ses effets pourraient être trop pénibles à supporter par le justiciable. Ainsi, quand les règles expresses régissant les modalités de dévolution du lot de terre familial dans le cas où il n'y a pas un enfant mâle pour héritier direct risquent de faire mener une vie parfaitement invivable à un homme contraint d'épouser une infirme de corps ou d'esprit parce qu'elle est épicière ou si une jeune fille ne veut point pour des raisons semblables épouser un parent désigné, μήδε γήμαι μήδε γήμασθαι<sup>44</sup>, les juges sont libres, au lieu de faire appliquer la loi par la force, de décider ce que bon leur semble en marge du droit, παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν<sup>45</sup>. La législation est ainsi bafouée par une décision dont la validité doit, pourtant, être considérée comme tout à fait incontestable, κύρια τὰ τούτων δόγματα. La seule chose que l'on puisse espérer est que les juges aient été assez bien formés pour ne pas avoir contrevenu à l'esprit de justice, βαίνειν ἔξω τῆς δίκης<sup>46</sup>. Les parents ou le tuteur qui auraient demandé que fussent appliqués les textes et qui se seraient vus débouter par cette décision non susceptible d'appel seraient marqués à vie par la honte d'avoir voulu soutenir des intérêts pourtant fondés, qu'ils l'aient fait pour des raisons égoïstes ou pour défendre les principes même du droit. L'instance de décision se voit enjoindre de prendre en compte deux formes d'agir possible dans le cadre d'une procédure où le respect du droit formel n'est pas considéré comme nécessaire et qui manifeste clairement le fait qu'elle est de type agônai<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Lois*, 925d-926d.

<sup>45</sup> Tout infléchissement de la rigueur de la loi, toute interprétation de la lettre qui l'exprime est présenté comme une transgression, l'équité et l'indulgence étant des entorses à l'exactitude parfaite, aux dépens de la droite justice, τὸ γὰρ ἐπεικὲς καὶ σύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν ἐστίν (*Lois*, 757d-e).

<sup>46</sup> *Lois*, 876e; le nomothète est censé avoir fourni aux juges, τὰ παραδείγματα τοῦ μήποτε βαίνειν ἔξω τῆς δίκης. T.J. Saunders a entrepris une analyse du concept d'ἐπιείκεια, *Plato and the controversial virtues of the Greeks*. Il en a présenté la première partie lors d'un colloque tenu à l'ENS de Fontenay-aux-Roses le 3 avril 1998 (*Les «Lois», l'achèvement de la pensée platonicienne*) et doit faire lecture de la seconde lors du congrès de Salamanque à l'automne 1998.

<sup>47</sup> Sans que Platon, bien évidemment, prenne en compte cette dimension pourtant essentielle, voir, provisoirement, pour comprendre l'importance de ce problème dans les cités historiques, D. Cohen, *Law, violence and community in classical Athens*, Cambridge 1995. Sans refuser l'idée qu'il faille dans les procès civils envisager de don-

Ce n'est pas non plus le fait qu'une loi soit écrite qui peut empêcher qu'on la supprime en cas de nécessité ou qu'on la modifie. La procédure de révision constitutionnelle est présentée comme devant être difficile. Il faut que les dieux l'autorisent et l'unanimité des citoyens est nécessaire pour pouvoir y procéder. Ceux-ci s'expriment en deux collèges, celui des magistrats devant être distinct de celui des simples Magnètes. Il suffit que l'un des ayant-droit vote contre le projet d'une réforme pour qu'elle doive être abandonnée, τὸν κωλύοντα ἀεὶ κατὰ νόμον κρατεῖν<sup>48</sup>. Au plan théorique, la conséquence de cette disposition doit être considérée comme paradoxale. Ce n'est pas qu'elle rende la parole d'un seul individu plus efficace que toute expression collective qui doit être souligné<sup>49</sup>, c'est que cette procédure donne à toute parole individuelle la capacité à assurer la permanence de la cité alors que la mémoire assurée par l'écriture peut être soumise à tout instant à révocation. L'instabilité potentielle des textes écrits est ainsi, de façon tout à fait évidente, à l'horizon de tout projet politique.

Plus riche d'implications pragmatiques est le fait que Platon n'a jamais eu qu'une confiance limitée dans la capacité de l'écriture à produire du sûr et du solide<sup>50</sup>, ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον. Dans le *Phèdre*, Socrate a bien expliqué que les produits de l'écriture n'ont que l'apparence de la vie<sup>51</sup> et que ce sont

---

ner une compensation pour tout dommage procuré, Platon cherche à «éliminer, dans ce qu'elle a d'équivoque, la notion même de délit privé» pour faire prévaloir l'idée que «tout acte défini qui offense la morale de la cité relève d'une justice que la cité applique en son nom et pour elle-même» (Gernet, introduction à l'édition des *Lois* par A. Diès et É. des Places cit., p. CCIII).

<sup>48</sup> *Lois*, 772d.

<sup>49</sup> Cela ne doit pas surprendre outre mesure. F. Ruzé, *Plethos, aux origines de la majorité politique*, dans *Aux origines de l'hellénisme, Hommages à H. van Effenterre*, Paris 1984, pp. 247-263, montre bien ce qu'est la recherche obsessionnelle de l'unanimité dans les assemblées de l'époque homérique et de quelle façon a pu naître l'idée du vote majoritaire (pp. 248-249).

<sup>50</sup> Il n'est pas de notre intention, ni de nos compétences, de traiter ici du problème de l'éventuel refus de l'écriture philosophique et du problème de la doctrine non-écrite. Voir pour une présentation synthétique de la problématique, un fascicule de la revue «Les études philosophiques» (1998), publiant divers textes réunis et présentés par L. Brisson, G. Reale y donne, notamment, une introduction au commentaire du *Phèdre* qui devrait paraître en mai 1998 (pp. 131-148).

<sup>51</sup> *Phèdre*, 275d.

des simulacres <sup>52</sup> qui ne peuvent accéder à l'existence. Un texte aurait toujours besoin de l'assistance de son père et à lui seul il ne serait capable ni de se défendre ni de s'assister lui-même <sup>53</sup>. Ce discours orphelin aurait un frère qui devrait être considéré comme légitime, γνήσιος, et qui serait réellement efficace, celui qui au lieu de rouler de droite et de gauche indifféremment auprès de ceux qui s'y connaîtraient et pareillement auprès de ceux dont ce ne serait point l'affaire, serait capable de trouver un lectorat qui soit capable de le reprendre et de le faire vivre. S'il pouvait s'inscrire dans l'âme des hommes avides d'apprendre et de se faire jardins de caractères, οἱ ἐν γράμμασι κῆποι <sup>54</sup>, ces graphes semés dans un terrain approprié <sup>55</sup> permettraient que naissent des discours devenus produits vivants et capables de se défendre par eux-mêmes. Ils pourraient ainsi assurer pour l'éternité, ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, la défense de celui qui les aurait plantés, prolonger ses leçons et produire à leur tour des fruits qui feraient chez d'autres pousser d'autres discours, φυτεύη καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχι ἄκαρποι, ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα ὅθεν ἄλλοι, ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι <sup>56</sup>. Dans le cas contraire, l'écrivain subirait le sort qui frappe une graine semée dans un terrain qui ne lui convient pas mais doit s'adapter au sol qui la fait survivre, lui imposant de se soumettre à ses nécessités, ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῆ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἰέναι <sup>57</sup>. Le discours mal entendu viendrait frapper son auteur en retour qui se serait perdu à avoir voulu dispenser un enseignement mal compris ou mal accepté.

Le fait que le nomothète ne soit jamais considéré que dans l'évidence même de son inévitable disparition <sup>58</sup> est significatif, il pose

<sup>52</sup> *Phèdre*, 276a.

<sup>53</sup> *Phèdre*, 275e.

<sup>54</sup> *Phèdre*, 276d.

<sup>55</sup> *Phèdre*, 276b; la métaphore du terrain apte à être ensemencé se combine, dans *Théétète*, 194e, avec celle de la cire dans laquelle on peut imprimer les éléments de savoir, cf. *Timée*, 50c, *Lois*, 746a, 712b.

<sup>56</sup> *Phèdre*, 276e-277a.

<sup>57</sup> *République*, 497b (voir 536b), la métaphore du jardin fonctionne en un mouvement inverse de ce qu'elle est dans le *Phèdre*.

<sup>58</sup> Voir par exemple *Lois*, 772b-c.

évidemment le problème de la pérennité du corpus législatif. Platon n'est pas à même de résoudre le problème posé par la nécessité où l'on peut se trouver de devoir interpréter les textes<sup>59</sup>. Comme nous l'avons noté déjà, il préfère l'institution du privilège par la non-application d'une loi à l'analyse proprement juridique. Il faut attendre Aristote pour que soit admis que les juges ne doivent pas s'en tenir toujours, dans les cas difficiles, à la lettre des lois ou envisager ce que ferait le législateur, s'il revenait en personne et vivant, *παρῶν καὶ ζῶν*<sup>60</sup>, et que l'on conçoive qu'il leur faut essayer de comprendre ce qu'avait été son intention et juger en fonction de ce qui en est compris, *μη πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν, καὶ μη πρὸς τὴν πράξιν ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν*<sup>61</sup>. Il faut donc rapprocher l'une de l'autre les deux évidences antithétiques et complémentaires, paraissant aussi manifestes l'une que l'autre, selon lesquelles le politique ne peut exister sans écriture mais que l'écriture ne sait rien produire de solide sans un lecteur convenablement choisi. Platon sait que les livres deviennent dangereux quand ils échappent au contrôle du maître et qu'il ne faut donc pas compter sur eux seuls pour assurer la cohérence dans la façon d'appliquer la loi au cours des temps.

<sup>59</sup> Pourtant il sait ne pas pouvoir l'é luder. Le texte des *Lois*, 890c essaie, pour résoudre ce problème, de déplacer l'endroit où advient le discours proprement législatif. Platon a très bien compris que les criminels sont en fait les auteurs des textes que le législateur se voit contraint de promulguer, *οὗτοι τοὺς μέλλοντας λόγους ῥηθήσεσθαι πεποιηκότες ἂν εἶεν* (*Lois*, 880e; voir notre article, *Langage juridique et discours politique dans les cités grecques de l'Antiquité*, «Langage et Société» 77 (1996), pp. 55-81) et que par conséquent la loi n'est pas un texte qui lui soit propre. Un des moyens de résoudre le problème de l'interprétation est de faire porter le poids du discours normatif par le prologue d'une loi devenue double (voir *infra*), c'est à son texte que doivent se référer les justiciables pour comprendre ce qu'est le juste. S'il est convaincu par les arguments présentés, il ne se met pas dans le cas de devoir être soumis aux peines prévues par la loi et de ce fait n'aurait pas à se préoccuper de ce qu'elle proclame. J. Brunshwig, *Rule and exception. On the aristotelician theory of greek thought*, dans M. Frede - G. Strikker (eds.), *Rationality in greek thought*, Oxford 1996, pp. 161-172, a étudié quel est la raison du décalage entre l'idée selon laquelle le véritable politique devrait pouvoir se tenir auprès de chacun des citoyens quand il doit savoir adapter ses instructions aux besoins de chacun, *Politique*, 292-303, et la nécessité de faire respecter strictement la loi en sa forme, *Lois*, 874e-875d.

<sup>60</sup> *Lois*, 926c.

<sup>61</sup> *Rhétorique*, 1374b 11-13 (*Éthique à Nicomaque*, 1137b 20).

Socrate, pour établir la cité de la *République*, avait espéré pouvoir dessiner sur une toile reçue vierge ou rendue telle, μηδὲ γράφειν νόμους πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὰν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι<sup>62</sup>. Il souhaitait travailler avec des enfants préalablement déculturetés par l'envoi aux champs de leurs parents et de leurs frères plus âgés pour les préserver des habitudes que ceux-ci auraient antérieurement acquises, ἐκτὸς τῶν νῦν ἡθῶν<sup>63</sup> et qu'ils pussent sans interférence être capables de faire fructifier les leçons des lois qu'il aurait proposées. Même dans cette situation idéale, d'ailleurs, il n'aurait pourtant pu se contenter de rédiger seulement des lois que l'ensemble des citoyens aurait reçues volontiers, οὗς ἐκόντες οἱ δῆμοι καὶ τὰ πλήθη δέξονται<sup>64</sup>. Aucune législation ne peut échapper à l'idée que la faute est inhérente à l'homme et le meilleur des législateurs ne peut remplir sa mission qu'en s'opposant et en courant le risque d'être ainsi trahi. Dans la mesure où la cité de Magnésie est peuplée d'individus ordinaires qui par ailleurs ne se connaissent pas les uns les autres, ἀλλήλων ἀγνώτες, ἔτι δ' ἀπαίδευτοι, il faut la faire fonctionner d'une façon qui tienne compte de son imperfection originelle<sup>65</sup>. Pour que son travail de rédaction ne soit pas stérile, le premier devoir du législateur est de sélectionner le groupe de ceux qui pourront vivre dans la cité et donc lire ce qu'il aurait produit. Cette *κάθαρσις* originelle est présentée comme conforme à la pratique des éleveurs d'animaux domestiques mais elle n'est pas une technique fondée sur un eugénisme naïf. Elle est une nécessité linguistique car le discours

<sup>62</sup> *République*, 501a.

<sup>63</sup> *République*, 541a.

<sup>64</sup> *Lois*, 684c, voir 690c

<sup>65</sup> *Lois*, 751c-d. L'Athénien admet que la première génération des colons puisse avoir du mal à supporter les contraintes proposées par le législateur, 745e-746a. Il espère que leurs enfants seront plus aptes à en goûter la séduction, 752c, mais cela ne peut se faire que si la colonie a survécu. Pour qu'il soit possible d'attendre qu'ils puissent prendre part aux affaires, les gens de Cnossos sont chargés de la surveillance de la cité en fournissant dix-huit des trente-sept gardiens des lois, 752e-753a et 754d, qui essaieront de persuader les premiers colons de se conduire comme il faut ou de les y forcer en usant d'une contrainte dont il est recommandé qu'elle reste modérée, *πείσαντες ἢ τῇ μετρίᾳ δυνάμει βιασάμενοι* (753a). D. Cohen, *Law, autonomy and political community in Plato's «Laws»*, «Classical Philology» 88 (1993), pp. 301-317, qui insiste sur la liberté des premiers habitants à accepter ou non ce qu'on leur propose, gomme l'aspect de contrainte inhérent au projet.

du législateur qui ne serait pas repris par des lecteurs dignes d'en comprendre le sens et d'en prolonger les leçons serait évidemment nul et sans vertu dès que son auteur ne serait plus là pour le défendre. Comme tout ne peut se faire dès l'origine, il est prévu que doivent être assurées des purifications secondaires. Les criminels avérés doivent être écartés du troupeau par des condamnations à la mort ou à l'exil, les êtres qui se révéleraient inaptes à se soumettre aux règles des constitutions légitimes, γνησίας, et à fonder par leur obéissance les textes promulgués, doivent être envoyés à l'étranger sous prétexte de colonisation <sup>66</sup>.

Ceci étant établi, on évite néanmoins dans la cité de multiplier les occasions de lire pour que ne soit pas pervertie la pureté du texte fondateur. Les citoyens ordinaires peuvent se contenter d'obéir à la parole des lois, τῆ φήμῃ μόνον τῶν νόμων <sup>67</sup>. Les juges doivent posséder des livres et appliquer les textes à la lettre. Les plus hauts magistrats sont censés avoir dépassé le stade du simple respect des règles et réussi à force de travail, πεπονηκότες, à comprendre parfaitement ce qu'en sont les fondements et les justifications <sup>68</sup>. Seuls les membres du conseil nocturne doivent accéder à un véritable savoir mais l'étendue en paraît telle qu'il est impossible de légiférer pour définir ce qu'elle doit être <sup>69</sup>. Le corps des lecteurs habituels des textes juridiques est ainsi réduit à l'extrême, en fait sinon toujours en droit.

Que tous les citoyens connaissent l'écriture et de la lecture n'en est pas moins essentiel au projet politique. Cela tient à ce que l'apprentissage de cette technique possède une incomparable capacité de socialisation <sup>70</sup>. Comme le sait le *Protagoras*, la pratique de l'écrit nécessite l'usage d'instruments spécifiques et la maîtrise d'outils conceptuels qui permettent le passage de la parole à sa transcription <sup>71</sup>. Dès qu'un enfant est entré dans l'école du grammatiste, il

<sup>66</sup> *Lois*, 735b-736c. Si Platon pense à écarter les méchants, τοὺς κακοὺς, il est prêt à accueillir dans la cité constituée les bons d'où qu'ils viennent, τοὺς ἀγαθοὺς.

<sup>67</sup> *Lois*, 966c.

<sup>68</sup> *Lois*, 966c. Sur la vertu des gardiens des lois, voir 964c-d.

<sup>69</sup> *Lois*, 968d-e.

<sup>70</sup> Voir J. Goody - I. Watt, *The consequences of literacy*, «Comparative Studies in Society and History» 5 (1962-1963), pp. 305-345.

<sup>71</sup> Tout le passage du *Protagoras*, 325c-326e concernant le programme ainsi que la

n'est pas un des mots qu'il profère qui ne puisse passer par le détour de l'écriture et il lui devient impossible d'imaginer continuer de vivre en des rapports purement privés, *ιδιωτεύειν*<sup>72</sup>. L'élève écrit, en effet, dans les lignes que le maître a tracées préalablement et le respect nécessaire des modèles immédiats ou virtuels construit un monde qui ne peut plus être celui du langage spontané<sup>73</sup>. Nul n'a le droit de rester à l'écart de l'école et l'apprentissage des lettres est obligatoire pour tous. Cela doit permettre que les enfants ne soient plus la propriété exclusive de leurs parents et de signifier clairement que la cité a plus de droit sur eux que leurs propres géniteurs, *ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντες*<sup>74</sup>. Cela permet, par ailleurs, que les jeunes gens soient conduits à inscrire toute leur activité intellectuelles dans le cadre de paroles qui ne sont pas les leurs mais qu'ils doivent lire, apprendre par cœur et répéter. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture procure aussi une étroite familiarité avec les textes officiels. Le maître doit expliquer, après les avoir repris, les propos tenus par les interlocuteurs du dialogue ou d'autres de même portée<sup>75</sup>, il doit les connaître et être capable d'en faire l'éloge, *μανθάνειν καὶ ἐπαινεῖν*, avant de procéder à leur exé-

---

fonction de l'enseignement des lettres est censé être prononcé par le sophiste mais cela correspond parfaitement aux principes et aux stipulations des *Lois*, 804d, 808c-810c, 811d-e, 812a.

<sup>72</sup> *Protagoras*, 327a, la traduction de Croiset et Bodin pour la CUF traduit curieusement ce verbe par «rester ignorant».

<sup>73</sup> Pour comprendre ce qu'est le sens de la métaphore de la ligne droite au long de laquelle on transcrit le texte que l'on lit et écrit, voir E.G. Turner, *Athenians learn to write. Plato, «Protagoras» 326d*, «BICS» 12 (1965), pp. 65-67 plus pertinent que C. Sirat, *La morphologie humaine et la direction des écritures*, «CRAI» 1987, pp. 7-56 suivi par Cl. Gaudin, *Platon et l'alphabet*, Paris 1990. Tracer la ligne n'est pas le tout du travail du maître d'apprentissage, il faut aussi proposer un modèle. Celui-ci n'est pas fait pour guider la main puisque ce ne sont pas sur les traits ainsi tracés que l'on écrit mais que l'on doit en reproduire l'image, *τὰ ὅμοια γράμματα γράφειν* (*Charmide*, 159c).

<sup>74</sup> *Lois*, 804d, le texte considère comme parfaitement naturel que les filles suivent le même enseignement que les garçons, seules la gymnastique et l'équitation semblent pouvoir poser des problèmes.

<sup>75</sup> *Lois*, 811e. Aristote sait que le soin d'assurer à tous les jeunes une éducation identique est dévolu à la communauté politique, *Politique*, 1337a 21-22. Diodore, *Bibliothèque*, XII 12,4-13, traite la question de façon moins politique. Évoquant la législation de Charondas qui avait rendu l'enseignement gratuit dans la ville, il explique que l'âme sans culture est infirme et que celle-ci est nécessaire au «bien-vivre».

gèse. La connaissance du langage écrit prépare de cette façon l'insertion du futur citoyen dans les institutions de la cité puisque qui-conque sait écrire construit son langage en des formes qui lui ont été nécessairement enseignées par une école devenue institution. L'écriture devient ainsi tout naturellement métaphore de la vie politique, les lois devenant les lignes qui, semblables à celles au long desquelles les enfants conduisent leur main, guident les actes de chacun dans la cité. Toute manifestation publique de soi devient ainsi par la nécessaire conséquence du jeu métaphorique comme un acte d'écriture <sup>76</sup>.

Ce qui frappe ainsi sans doute est le fait que l'écriture si nécessaire reste une technique imparfaite et d'un maniement difficile. Elle est utile pour favoriser la constitution du lien social en substituant sa norme à la liberté d'ajustement caractéristique des idiomes, mais son destinataire reste le maître d'une interprétation inhérente à l'acte même de lecture et dont nul ne sait contrôler les conséquences <sup>77</sup>. Il faut donc, l'apprentissage effectué, en régler les usages et découvrir un moyen plus efficace pour assurer le nomothète de la pérennité de ses instructions.

La solution qui paraît la plus immédiatement opératoire est de faire en sorte que les textes législatifs fassent en sorte d'obtenir l'adhésion de leur destinataire. L'Athénien propose que le texte de chacune des lois promulguées soit accompagné d'un prologue qui ne serait pas un exposé des motifs mais un texte argumentatif. En présentant la forme de ce qu'il appelle une loi double, ὁ διπλοῦς νό-

---

<sup>76</sup> *Protagoras*, 326d, le corps est très souvent considéré comme un support d'écriture. On peut écrire sur la peau d'un esclave fugitif, on peut exposer un criminel aux bois d'un pilori, on peut substituer à cette obligation d'une présence physique une statue ou l'inscription du nom d'un coupable sur une table d'infamie. Voir J.-M. Bertrand, *De l'usage de l'épigraphie dans la cité des Magnètes platoniciens*, Communication au Xème Symposium de Droit Grec et Hellénistique (Corfou, 1-5 septembre 1995), dans *Symposium 1995*, Wien 1997, pp. 27-47.

<sup>77</sup> On a pu, néanmoins, penser que dans une civilisation où la lecture n'était pas encore silencieuse l'écrit possédait une puissance particulière. J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce antique*, Paris 1988, pp. 207-238, a développé cette thématique en utilisant ce qu'il appelle «le paradigme pédérastique» d'une l'écriture qui s'introduirait dans le corps même du lecteur qui lui donne sa voix au point de le priver de toute liberté dans son rapport au texte (l'idée est reprise dans G. Cavallo - R. Chartier (éds.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris 1997, pp. 57-58).

μος<sup>78</sup>, il indique que le nomothète ne doit pas se contenter d'émettre des ordres ou défenses<sup>79</sup> mais qu'il doit persuader plus que contraindre<sup>80</sup>. User seulement de la loi pure, νόμος ἄκρατος, obligerait le pouvoir installé à s'en remettre la pure violence, ἀκράτῳ μόνον τῆ βίᾳ<sup>81</sup>.

Un médecin libre soignant des hommes libres et prenant le temps d'expliquer à son patient ce qu'il doit faire pour soulager et guérir, l'instruit sur son cas et ne prescrit rien avant de l'avoir persuadé de se soumettre au traitement, οὐ πρότερον ἐπέταξεν πρὶν ἂν πῆ συμπίσει<sup>82</sup>. Le nomothète doit de même associer la persuasion aux interdictions éventuelles, τὸ πείθειν καὶ τὸ ἀπειλεῖν. Le prologue, προοίμιον<sup>83</sup>, le plus souvent, παραμυθία parfois<sup>84</sup>, doit prélu-

<sup>78</sup> *Lois*, 721b, par opposition à ὁ ἀπλοῦς νόμος (721a), qui peut être dite aussi la loi pure, νόμος ἄκρατος (723a).

<sup>79</sup> *Lois*, 823c.

<sup>80</sup> *Lois*, 722b-c. Analyser cette pratique est essentiel à l'évaluation du projet politique platonicien. L'article de Ch. Bobonich, *Persuasion, compulsion and freedom in Plato's Laws*, «Classical Quarterly» 41 (1991), pp. 365-388, qui pense que Platon est sincère dans son choix de vouloir convaincre, paraît être désormais un jalon incontournable (il est dommage qu'il n'ait pas été connu par M. Piérart, *Du règne des philosophes à la souveraineté des lois*, dans Eder (hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* cit., pp. 249-268). S. Gastaldi, *Legge e retorica. I proemi delle Leggi di Platone*, «Quaderni di Storia» 20 (1984), pp. 69-109, dénonce le caractère proprement assertorique de ce qui est présenté pour une argumentation. H. Yunis, *Taming the democracy*, Ithaca-London 1996, montre que dans ces préambules Platon s'exprime comme un professeur (p. 226) et qu'il prêche plutôt qu'il ne tente de convaincre (p. 229). Pour comprendre le sens du mot προοίμιον, M. Costantini - J. Lallot, *Le προοίμιον est-il un proème*, dans M. Costantini et al. (éds.), *Le texte et ses représentations*, Paris 1987, pp. 13-27.

<sup>81</sup> *Lois*, 722c. Pour avoir mené une vie pure, ὁ βίος ἄκρατος, il faut avoir obéi jusqu'à sa mort, sans aucune défaillance, aux ordres et aux leçons du législateur, 823a.

<sup>82</sup> Voir l'article fondateur de J. Jouanna, *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, «Ktema» 3 (1978), pp. 562-577, le texte essentiel est *Lois*, 720d, qui doit être interprété en parallèle avec 890c (voir M. Ducos, *Les Romains et la Loi*, Paris 1984, p. 401).

<sup>83</sup> Le mot est spécifique des *Lois*, il y apparaît 36 fois, alors que l'on ne compte dans l'ensemble de l'œuvre de Platon que 46 occurrence du terme. Il est bien indiqué, *Lois*, 722e, que l'on n'a jamais parlé de prélude pour les lois proprement politiques. Malgré ce que dit Cicéron (*De legibus*, II 6,14), il ne faut pas croire que Platon aurait sur ce point imité Zaleucos ou Charondas.

<sup>84</sup> *Lois*, 880a. M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981, analyse pour sa part (pp. 176-177) ce terme pour montrer quelle est sa valeur incantatoire.

der à toute loi ou du moins à la plupart<sup>85</sup>. Les arguments qu'ils proposent doivent faire entrer chacun des citoyens dans la sphère du savoir politique, le conduire à la vertu en lui expliquant quel régime doit lui convenir. Le justiciable est censé pouvoir se déterminer librement dans le cadre juridique proposé<sup>86</sup>. S'il pouvait, en effet, être convaincu de la pertinence des ordres que les lois doivent promulguer et se conformer volontairement aux instructions des prologues, les effets de contrainte inhérents à l'exercice du pouvoir politique et judiciaire seraient minimisés.

Revendiquant la capacité à persuader les citoyens avant de lui donner des ordres, le législateur semble disposé à considérer l'ensemble des textes dont il est l'auteur comme appartenant au corpus de tous ceux qui sont diffusés dans la ville. L'Athénien définit explicitement la loi comme un ordre, ἡ ἐπίταξις ὃ δὴ ἐστὶν ὁ νόμος<sup>87</sup>. Il prétend, pourtant, que le législateur est en situation de devoir rivaliser avec les plus grands poètes connus pour conseiller, συμβουλεύειν, et enseigner, διδάσκειν, comment doit vivre qui veut connaître le bonheur, ὡς ἐπιτηδευτέον τοῖς μέλλουσιν εὐδαιμόσιν ἔσθθαι. Cela pourrait signifier que Platon ne voulait pas reconnaître de spécificité au langage juridique. De même ne réussit-il pas à distinguer non plus ce qui peut s'écrire à propos des lois, τὰ περὶ τοὺς νόμους γεγραμμένα, de ce que sont les lois elles-mêmes au mode de

<sup>85</sup> *Lois*, 723d.

<sup>86</sup> On ne doit pas oublier que les lois d'Athènes reprochent à Socrate d'avoir envisagé de les trahir après avoir manifesté clairement le souhait de les respecter (*Criton*, 51e). L'intégration à la cité est présentée comme n'étant pas automatique car tout citoyen peut quitter la ville, s'il le souhaite, après avoir pris connaissance de ce que sont les lois qui y règnent. Ch.H. Kahn, *The origin of the social contract theory*, dans G. Kerferd (ed.), *The sophists and their legacy*, «Hermes Einzelschriften» 44, Göttingen 1981, pp. 92-112, indique que la thématique du contrat liant Socrate ou toute personne ayant pu se trouver dans sa situation par rapport à la cité est sans parallèle chez les théoriciens de l'antiquité.

<sup>87</sup> *Lois*, 723a. Toutes devraient imposer une obéissance d'esclave aussi bien aux citoyens ordinaires qu'aux magistrats. Devoir se soumettre aveuglément aux règles peut paraître tout à fait paradoxal, puisque l'esprit véritablement libre ne peut se faire l'esclave de quiconque, ni d'aucun ordre car toujours la science vraie doit l'emporter sur tout mode d'expression et de pouvoir, *Lois*, 875c-d. Cette définition de la loi ne peut donc épuiser la richesse du concept mais elle a valeur programmatique. La façon dont Platon construit la communauté des Magnètes et définit la fonction de chacun de ses membres découle de ce postulat auquel il se réfère chaque fois que cela lui paraît nécessaire.

rédaction desquelles il ne cesse de demander que l'on réfléchisse, *διανοώμεθα περὶ νόμων δεῖν γραφῆς γίνεσθαι*<sup>88</sup>. Essayer de différencier le texte de la loi de celui du prologue pour essayer de comprendre ce que sont les limites entre les genres dans le discours législatif est difficile car le nomothète peut mêler dans sa rédaction même les ordres et les considérations normatives sans distinguer de façon claire ce qui est argumentatif et ce qui est proprement impératif. Le texte persuasif doit être considéré comme une annexe à la loi, *πρὸς τοῖς νόμοις*, mais pourtant il est intégré au texte législatif auquel il est entrelacé, *δεῖ ... πρὸς τοῖς νόμοις, ὅσα καλὰ ἀντὶ δόκει καὶ μὴ καλὰ εἶναι νόμοις ἐμπεπλεγμένα γράφειν*<sup>89</sup>. L'argumentation rhétorique à visée persuasive est mêlée de façon indissociable au texte même des lois et appartient comme elles au domaine de l'écriture qui fonde le droit politique, *τὰ γεγραμμένα*<sup>90</sup>.

On peut ainsi se demander si, bien loin de banaliser les textes du nomothète, le fait qu'il puisse revendiquer pour tout écrit, y compris les siens propres, publié dans la cité le même statut n'est pas le moyen de les faire tous entrer dans la sphère politique et de les soumettre aux règles des procédures contraignantes nécessaires à la publication du discours officiel. Cela fait, il appert que le rapport de force est clairement établi à son profit. Une censure stricte rend im-

<sup>88</sup> *Lois*, 858c-859a. Les fondateurs de Callipolis, *οἰκιστὰί τῆς πόλεως*, doivent proposer aux poètes les thèmes, *τοὺς τύπους*, qu'ils traiteront dans leurs œuvres mais s'interdisent de composer eux-mêmes, *République*, 379a.

<sup>89</sup> *Lois*, 823a. La loi qui est présentée comme modèle de la loi double est celle qui règle le mariage. Sa rédaction correspond parfaitement à cette exigence, 721b-d. Il est bien évident que l'analyse permet de mettre en évidence des marqueurs de rupture, *ἐπειδὴν ... γάρ ... οὖν ...* qui soulignent le passage d'un registre à l'autre.

<sup>90</sup> *Lois*, 859a. Ce qui peut sembler curieux est que Platon semble vouloir distinguer pour l'écriture deux modes de rapport au lecteur. Dans l'expression de l'ordre, l'auteur disparaîtrait comme le tyran qui se contente d'écrire sur les murs, *γράφας ἐν τοίχοις*, mais qui reste sourd à toute demande de contact personnel et refuse toute indulgence ou toute explication. Dans les passages argumentatifs, le texte prendrait la forme d'un discours du père ou de la mère qui sont par nature disponibles pour répondre aux questions de leur enfant, *ἐν πατρός τε καὶ μητρὸς σχήμασι φιλοῦντων τε καὶ νοῦν ἐχόντων φαίνεσθαι τὰ γεγραμμένα*. Il est évident que cette capacité à la codétermination dans l'écrit ne peut se réaliser que par l'effet de son adresse à un public spécifique. Pour le recours parfaitement illusoire, même dans ce cadre à l'éventuel *self-control*, voir Ch. Bobonich, «*Akrasia*» and agency in Plato's «*Laus*» and «*Republic*», *Archiv. f. Gesch. d. Philosophie* 76 (1994), pp. 3-36.

possible la parution des œuvres qui contreviendraient à son projet. Ainsi, par exemple, l'expression de toute opinion contraire aux principes religieux qu'il établirait est interdite <sup>91</sup>. On doit s'étonner, ainsi, de ce que Platon continue de faire grief aux Athéniens d'avoir souhaité que toute recherche philosophique fût interdite dans leur ville sous peine de procès pour impiété <sup>92</sup> et l'on constate que Magnésie ne renie pas les pratiques proposées à la cité de la *République* <sup>93</sup>. Le discours du législateur donne le ton sur lequel doivent s'accorder tous les autres sous peine d'interdiction formelle ou d'un ridicule disqualifiant, τὰ διαφωνοῦντα αὐτοῖς εἶναι καταγέλαστα <sup>94</sup>.

En fait le nomothète s'arroge le droit d'indiquer en ses préambules prétendument argumentatifs <sup>95</sup> ce qui lui semble bon ou mauvais, ὅσα καλὰ αὐτῷ δοκεῖ καὶ μὴ καλὰ εἶναι. Il souligne le fait que l'avis exprimé de cette façon doit lier le parfait citoyen, τὸν ἄκρον πολί-

<sup>91</sup> *Lois*, 907d. Pour le mécanisme de la censure ordinaire, *Lois*, 801b-d.

<sup>92</sup> *Lois*, 821a

<sup>93</sup> Dans la cité idéale de la *République*, finissent par n'être plus autorisés que la publication d'hymnes honorant les dieux et des éloges pour les gens de bien, *République*, 607a. La censure est répressive mais elle peut se révéler incitative, il est établi que si «les poètes et les prosateurs tombent en parlant des hommes dans les plus graves erreurs quand ils soutiennent que beaucoup sont heureux en dépit de leur injustice, qu'il y a des justes malheureux, que l'injustice est avantageuse, si elle reste cachée, qu'au contraire la justice est un bien pour autrui un dommage pour le juste», il leur sera «interdit de parler ainsi et nous leur prescrivons de chanter le contraire» (*République*, 392b). Elle fonctionne par ailleurs dans les deux sens de l'échange et rend coupable l'auteur et tout destinataire qui ne refuse pas expressément de jouer ce rôle, il est tout autant interdit d'écouter, ἀκούειν, que de parler, λέγειν, de certaines choses, *République*, 380b. Le législateur se donne, par ailleurs, le droit d'intervenir dans l'écriture de toute œuvre littéraire pour reconnaître sa pertinence ou son intérêt, il a un droit de regard sur la forme même d'un ouvrage puisqu'il se permet de juger de la qualité de l'imitation, *République*, III 396 et 398.

<sup>94</sup> *Lois*, 859a. Nous reviendrons, *infra*, sur le problème de la gestion de la rumeur qui disqualifie.

<sup>95</sup> Yunis, *Taming the democracy* cit., rappelle que il ne faut pas oublier que si le législateur échoue à persuader, «the threat of penalty comes into force for the law must be obeyed anyway» (p. 217). Une partie de l'article de Ch. Bobonich, *Reading the «Laws»*, dans Ch. Gill - M.M. McCabe (eds.), *Form and argument in late Plato*, Oxford 1996, pp. 249-282 est, malgré cette évidence, consacré à démontrer que Platon est parfaitement sincère dans son projet et qu'il veut se montrer habile à manier l'argument. Si le bon nomothète, ὁ ὀρθὸς νομοθέτης, s'efforce d'user de persuasion et d'user de belles paroles sans ménager les louanges, il n'hésite pas à user de contrainte si nécessaire, ἀναγκάσει, μὴ πείθων (*Lois*, 660a).

την<sup>96</sup> aussi strictement que ce à quoi la loi le contraindrait par des peines afflictives, μηδὲν ἦττον ταῦτα ἐμπεδοῦν ἢ τὰ ταῖς ζημίαις ὑπὸ νόμων κατειλημμένα<sup>97</sup>. Si les prologues sont l'expression de la raison, ils sont déjà des lois dont chacun doit volontairement et tout naturellement consentir à se faire l'esclave. Aucune possibilité de choix n'est donc offerte au justiciable qui doit considérer le préluce comme un impératif aussi prégnant que l'ordre qu'il précède. La marionnette humaine<sup>98</sup> doit suivre sans hésiter ni résister la sainte traction du fil d'or de la raison, τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱεράν qui doit être considérée comme la loi commune de la cité, τῆς πόλεως κοινὸς νόμος<sup>99</sup>. Il faut toujours collaborer à ce qu'elle propose, δεῖν δὲ τῇ καλλίστῃ ἀγωγῇ τῇ τοῦ νόμου ἀεὶ συλλαμβάνειν, s'en faire le serviteur, δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγὴν, son autorité doit passer pour bien douce car, dans sa beauté, la raison ne doit pas être considérée comme contraignante, τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πράου δὲ καὶ οὐ βιαίου<sup>100</sup>. Elle propose une certaine forme d'action et les lois particulières doivent donner la force qui peut faire défaut à cette douceur pour imposer la vertu à ceux que les discours du législateur n'auraient pas convaincus<sup>101</sup>. Le prologue ne prétend donc emprunter les outils de la rhétorique persuasive que par référence au style politique dominant alors qu'il n'est le plus souvent que de l'assertorique à visée incitative<sup>102</sup>. Il condamne, en le désignant comme inadmissible, ce que la loi, dont il prétend justifier la sévérité, se charge d'interdire et exige que soient punis tous ceux qui seraient tentés de ne pas vouloir paraître convaincus par la démonstration qui leur est proposée.

<sup>96</sup> Le syntagme est un *bápa*x.

<sup>97</sup> *Lois*, 823a.

<sup>98</sup> *Lois*, 644d-645a.

<sup>99</sup> Par l'effet d'une étymologie cratylique la loi devient la raison même, la νόμος étant le νοῦς. Les Grecs ont donné à la dispensation de la raison, τὴν τοῦ νοῦ διανομήν (*Lois*, 713e-714a), le nom de loi, νόμον. En *Lois*, 914c, «la divine et admirable loi» a reçu «un nom qui l'associe à l'esprit».

<sup>100</sup> *Lois*, 644a.

<sup>101</sup> *Lois*, 835e.

<sup>102</sup> *Lois*, 887a. On reprend à propos des prologues, en 888d, l'idée selon laquelle le destinataire est le véritable auteur des textes que l'on rédige pour lui. Ils n'existent que parce que les sceptiques en imposent la rédaction, ἀνακάζουσιν ἡμᾶς λέγειν ἢ λέγομεν, de la même façon les criminels sont les véritables auteurs des lois proprement dites.

Il n'est pas surprenant, ainsi, que le prologue aux lois sur l'impiété se prolonge par une invite impérative adressée aux sacrilèges d'abandonner leurs propres théories pour se tourner vers une vie pieuse, προαγορεύων ἐξίστασθαι πᾶσι τοῖς ἀσεβέσι τρόπων τῶν αὐτῶν εἰς τοὺς εὐσεβεῖς. Cette formule brève est présentée comme un résumé signifiant du petit dialogue philosophique bien construit <sup>103</sup> présenté comme devant donner sens aux lois elles-mêmes, τὸ προοίμιον, λόγος οἷος ἂν τῶν νόμων ἐρμηνεὺς ὀρθῶς γίγνοιτο ἡμῖν <sup>104</sup>. Ainsi n'existe-t-il pas de différence essentielle au plan de l'épictactique entre le prologue et la loi proprement dite. Le discours du prologue peut même se laisser aller à l'expression d'une positivité dont on attendrait qu'elle ne pût être que l'une des modalités de la loi seule. Statutairement investi du privilège de véracité le nomothète se pose comme le seul détenteur de la capacité à connaître et énoncer ce qu'il considère comme des évidences mais dont les hommes pourraient ne découvrir la pertinence qu'à la longue. Il leur signifie qu'ils ont tout intérêt à ne pas perdre de temps à s'interroger. Le prologue sur l'impiété, pour en rester à celui-là, s'ouvre sur diverses considérations indulgentes traitant de la bêtise de la jeunesse, du fait que l'athéisme est un mal répandu mais qu'il se révèle en général curable puisque l'âge finit par faire admettre à tous que les dieux existent. Il se referme immédiatement sur un argument d'autorité selon lequel, pour exprimer une opinion sur les dieux, le citoyen doit faire confiance aux leçons du législateur, πυνθανόμενος παρά τε τῶν ἄλλων καὶ δὴ καὶ μάλιστα καὶ παρά τοῦ νομοθέτου. Plus important encore est le fait qu'il ne doit pas se risquer à faire quoi que ce soit qu'il ait qualifié d'impie. C'est, en effet, à celui qui établit une législation d'essayer d'enseigner la vérité, πειρατέον γὰρ τῷ τοὺς νόμους σοι τιθέντι ... διδάσκειν περὶ αὐτῶν τούτων ὡς ἔχει <sup>105</sup>. Bien qu'il ait revendiqué le droit à l'expression argumentative, le législateur s'accommode d'une capacité à imposer son opinion qui ne doit

<sup>103</sup> Il constitue à lui seul la presque totalité du livre X; Ch. Bobonich, *Reading the Laws*, dans Gill - McCabe (eds.), *Form and argument in late Plato* cit., pp. 249-282 sait dire avec beaucoup de passion quelles sont ses qualités formelles.

<sup>104</sup> *Lois*, 907d.

<sup>105</sup> *Lois*, 888c-d, l'emploi du pronom personnel σοι est constitutif de rapports hiérarchiques.

rien à ses capacités rhétoriques. Ce n'est qu'après avoir exprimé l'ordre exprès de croire que l'Athénien consent à faire valoir des arguments. Ceux-ci sont, à ses yeux parfaitement fondés, mais il peut sembler à celui à qui ils sont destinés qu'il est parfaitement inutile de les développer puisque le texte s'est ouvert sur la conclusion qu'il ne faut surtout pas exprimer d'avis contraire à celui du nomothète. Le prologue prétend ainsi vouloir convaincre de la validité des ordres énoncés par la loi mais le justiciable doit savoir, dès l'origine, qu'il faut éviter de se montrer rétif à son argumentaire et se persuader qu'il est opportun d'obéir avant même que la loi n'ait proposé des peines afflictives pour sanctionner d'éventuelles désobéissances.

Il faut, par ailleurs, reconnaître que le législateur s'accorde, dans le développement de son argumentation, des libertés considérables pour prétendre remplir le programme qui lui est proposé. Il n'hésite pas à mentir s'il se montre incapable de démontrer que les choses sont bien telles que son discours prétend qu'elles sont, *εἰ καὶ μὴ τοῦτο ἦν οὕτως ἔχον ὡς καὶ νῦν αὐτὸ ἤρηχ' ὁ λόγος ἔχειν*. Utiliser le mensonge est d'une très grande utilité, *ψευδὸς λυσιτελέστερον*, cela permet de ne pas avoir à user de la force quand on peut conduire les esprits là où l'on prétend qu'est le geste juste, *ποιεῖν μὴ βία ἀλλ' ἐκόντας πάντας πάντα τὰ δίκαια*<sup>106</sup>. On est bien évidemment

<sup>106</sup> *Lois*, 663d-e, «un législateur tant soit peu digne de ce nom, même si les choses n'étaient pas ce qu'en fait le raisonnement a démontré qu'elles étaient, n'aurait-il pas cette fois, plus qu'en toute autre circonstance où il aurait eu, dans l'intérêt du bien, l'audace de mentir à la jeunesse, commis son plus utile mensonge, le plus capable de faire accomplir à tous, non par la force mais librement, tout ce qui est juste» (je reprends ici la traduction d'E. des Places). Il est assez significatif du caractère pragmatique des *Lois* de constater que dans la *République* il est question non pas d'un mensonge utile mais d'un noble mensonge, *République*, 414b-c, *γενναῖον ψευδός*, dont les modalités, le principe et les conséquences morales ou politiques ont été beaucoup étudiées (voir 382c-d). Voir R.K. Sprague, *Plato's use of fallacy*, London 1962. Le débat sur la valeur de cette pratique est récurrent, voir par exemple E. Andrew, *Equality of opportunity as the noble lie*, «History of Political Thought» 10 (1989), pp. 577-595, C. Page, *The truth about lies in Plato's Republic*, «Ancient Philosophy» 11 (1991), pp. 1-33, qui insistent sur le fait qu'il est nécessaire de mentir aux gens incapables de penser correctement par eux-mêmes. Bien évidemment K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris 1979 pour la traduction française, notamment pp. 111-112 et surtout 159-164, avait condamné cet usage avec la plus grande vigueur. La contribution de Ch. Gill, *Plato on falsehood - not fiction* au volume *Lies and fiction in the ancient world*, Exeter 1993, pp. 38-87, ne traite pas de pragmatique politique.

surpris que Ch. Bobonich <sup>107</sup> puisse écrire que «the sort of persuasion that Plato requires the laws to use do not involve the use of lies», il ne semble pas que la volonté de rompre avec les idées reçues permette ce genre de simplification. On ne peut non plus se contenter de ce qu'écrivait K. Schöpsdau qui dans son commentaire considère l'affirmation formelle du texte «als blosses Gedankenspiel» <sup>108</sup>.

Il faut en revenir finalement à l'idée selon laquelle Platon estimait inutile d'écrire aussi bien que de parler au peuple, πρὸς τοὺς πολλοὺς, l'écriture comme la parole, ῥητά, du philosophe devant être réservée au petit nombre des gens qui n'avaient pas besoin de longues démonstrations pour comprendre ce qui devait leur être enseigné car ils auraient pu être instruits dans la connivence de courtes démonstrations, διὰ σμικρῶς ἐνδείξεως <sup>109</sup>. Ce choix de l'exclusion n'était pas sans implication au plan politique car il était considéré comme évident qu'un homme sage devait refuser de traiter devant un public ordinaire, ἐν ἀνθρώποις, des affaires les plus sérieuses d'autant plus qu'il serait lui-même sérieux, ταῦτα σπουδαιότατα εἶπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαίος. S'il prétendait néanmoins pouvoir le faire ce ne pouvait être qu'en feignant de conserver son sérieux mais en prenant soin de garder par devers lui le meilleur de ce qu'il aurait en tête, κείται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου <sup>110</sup>. Le philosophe devait ainsi nécessairement se conduire en menteur dans la cité, sinon toujours en action du moins par omission. La vérité serait en effet chose belle et stable, καλὸν μὲν ἢ ἀλήθεια καὶ μόνιμον, mais il semble qu'on ne pourrait pas facilement persuader autrui de la reconnaître, ἔοικε μὴν οὐ ῥάδιον εἶναι πείθειν <sup>111</sup>. Employer le mensonge comme une drogue, φάρμακον <sup>112</sup>, serait le moyen le plus aisé

<sup>107</sup> Ch. Bobonich, *Persuasion, compulsion and freedom in Plato's «Laws»*, «Classical Quarterly» 41 (1991), pp. 365-388 (p. 368, voir aussi pp. 373 et 377), il analyse le texte 663d-664a (p. 382) mais il se satisfait trop facilement du fait que, s'il peut être difficile de concilier cette revendication du droit au mensonge avec l'éthique platonicienne, «the important point is that Plato denies that he is practising such deception in the preludes or the rest of the *Laws*».

<sup>108</sup> K. Schöpsdau, *Platons «Nomoi» (Gesetze). Buch I,III*, Göttingen 1994, sans citer Ch. Bobonich.

<sup>109</sup> *Lettre VII*, 341d.

<sup>110</sup> *Lettre VII*, 344c.

<sup>111</sup> *Lois*, 663a-664a.

<sup>112</sup> *République*, 382a-d.

de conduire les gens à accepter le discours juste des lois, πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον <sup>113</sup>.

Malgré donc des pétitions de principe sur la volonté persuasive de la rhétorique législative que nul analyste ne devrait se croire obligé d'avaliser, il semble que le philosophe ne laisse guère au citoyen de liberté de choix ou de discussion alors qu'il ne peut exister de véritable persuasion faite pour fonder une adhésion sincère sans un minimum de discussion ouverte. Le libre exercice de la faculté de parler est limitée dans la cité magnète par les modalités mêmes d'une expression législative qui n'admet pour réponse que l'obéissance muette. S'il est présenté comme absolument nécessaire au développement du politique, le jeu de la persuasion est tout à fait fallacieux et le propos législatif est clairement décrit comme devant être monologique. Pour comprendre comment le projet platonicien peut passer pour envisageable et comment le système politique peut vivre de discours, il est nécessaire d'analyser quelle mécanique le philosophe prétend mettre en œuvre pour y faire naître une parole collective qui soit la voix de la cité.

Le pouvoir se voit enjoint de jouer du discours public de façon à ce que ne soit laissée aucune échappatoire à qui le reçoit et à ce que même chacun soit impliqué dans sa diffusion. Reste préoccupante l'existence d'un dialogue récusé qui sous-tend nécessairement l'ensemble du discours législatif. L'idée que l'existence du criminel est la justification, sinon le fondement même du discours législatif est récurrente alors pourtant qu'il détruit le système social quand il se manifeste <sup>114</sup>. Il faut que le crime, pourtant reconnu comme nécessaire pour que soit proclamée la loi, ne puisse garder de lieu d'instance, en bref que la loi puisse n'avoir jamais à faire entendre sa voix pour lui répondre.

Le nomothète doit savoir, d'abord, qu'il existe dans toute cité une parole diffuse, la rumeur, φήμη, qu'un orateur politique athénien a défini comme une grande déesse, θεός μεγίστη, et dont les leçons

<sup>113</sup> *Lois*, 659d.

<sup>114</sup> Voir en particulier, *Lois*, 854c, 870e-871a (à celui que notre prélude aura convaincu, il n'est pas nécessaire de proclamer une loi sur ce thème, οὐδὲν δεῖ τὸν ἐπὶ τούτῳ ὑμνεῖν, pour celui qui ne l'est pas signifiions par écrit cette loi, ἀπειθοῦντι δὲ νόμος ὅδε εἰρήσθω τῇ γραφῇ), 907d.

véridiques se répandent sans autre moteur qu'elle-même, ἀψευδῆς ἀπὸ ταῦτομάτου πλανᾶται κατὰ τὴν πόλιν <sup>115</sup>. Voix de tous, elle naît spontanément sans qu'il soit même besoin d'en préparer l'avènement par la diffusion préalable du moindre discours propédeutique, πρόφασις. Partout dans la cité elle répète la même chose, divulguant des faits qui seraient restés ignorés sans son intervention, ὅταν τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν αὐτόματον ἐκ μηδεμιᾶς προφάσεως λέγη τινα ὡς γεγεννημένην πράξιιν <sup>116</sup>. Platon sait qu'elle jouit même du pouvoir de désigner un coupable comme tel avant toute réunion d'un tribunal, avant même que la loi ait énoncé la règle qu'il aurait dû respecter. Si tel est connu par elle comme restant sourd aux préambules du législateur, εἰ δ'οὖν τινα κατέχει φήμη κωφὸν τῶν τοιοῦτων προομιῶν, elle en fait un exemple, la loi semble s'adresser à lui et à des coupables qui lui ressemblent, νόμος ὅδε ἐπὶ τούτοις ὀρθῶς κείμενος ἄν εἴη <sup>117</sup>. Le législateur peut utiliser sa puissance spontanée. Il suffit qu'il sacralise les préceptes qu'elle énonce pour les transformer formellement en lois <sup>118</sup> et que le citoyen doive en devenir l'esclave. Il ne peut en effet penser désobéir aux leçons qu'elle procure <sup>119</sup>.

Le débat sur la nécessité d'user des prologues pour convaincre plutôt que de violence est ainsi dépassé puisque la rumeur énonciatrice des normes semble ne pas contraindre ceux qui la reçoivent tout en la diffusant. Symétriquement, un discours déviationniste ou simplement original contesté n'a pas à être discuté pour être récusé, il suffit qu'un simple mot se répande pour le disqualifier. Le désigner

<sup>115</sup> Eschine, *Contre Timarque*, 127. J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton 1989, p. 148, évoque dans un chapitre intitulé «Rumor», «the “everyone knows” τόπος. The τόπος created the fiction that the entire πόλις was the sort of face-to-face community that in reality existed only at the level of the demes ... but was linked to egalitarian ideology». V.J. Hunter, *Social control in the attic lawsuits, 420-320 b.c.*, Princeton 1995, évoque ce qu'elle appelle «gossip» comme étant un mode de contrôle social.

<sup>116</sup> Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 145, il existe ainsi une rumeur publique à laquelle il est opportun de faire des sacrifices, ἡ φήμη δημοσία, à analyser en parallèle avec Démosthène, *Sur l'ambassade*, 244

<sup>117</sup> *Lois*, 932a.

<sup>118</sup> *Lois*, 838d, 839c, Detienne, *L'invention de la mythologie* cit., pp. 173 ss. a analysé avec subtilité de quelle façon il pouvait le faire (voir aussi, du même auteur, *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989, pp. 136-145).

<sup>119</sup> *Lois*, 839c. Voir notre note *Langage juridique et discours politique dans les cités grecques de l'Antiquité*, «Langage et Société» 77 (1996), pp. 55-81.

comme impie, ἀνόσιος, prononcer dans une sorte de procédure ex-communicatoire dont le mécanisme est nécessairement obscur, ce petit mot, ῥῆμα, μικρὸν ῥῆμα, fait que certains comportements ou opinions cessent d'être légitimes<sup>120</sup>. La sanctification d'une parole publique dont nul ne peut savoir d'où elle provient la fait échapper à l'instanéité phatique et sont ainsi prolongés à l'infini chacun des moments où elle s'exprime. La rumeur est ainsi un instrument fort utile au pouvoir qui, s'il peut confisquer toute spontanéité dans l'espace interlocutif, sait jouer de son contrôle institutionnel sur le sacré pour répandre ce qu'elle prétend être pie et qualifier d'infâme une opinion qui serait contraire à ce qu'elle propose. Le nomothète n'a pas à inventer de formules qui lui seraient attribuées en propre, il peut se contenter de faire en sorte que les citoyens aient l'impression de s'exprimer et prétendre valider des paroles sans origines. Utilisant la voix publique qui devient simplement le véhicule des idées reçues, le nomothète semble n'intervenir que pour la sanctionner et lui donner valeur juridique<sup>121</sup>. L'obéissance peut s'habiller des oripeaux que sont la honte ou le respect humain, αἰδῶς<sup>122</sup>, dont aime à se draper le gréganisme et que le législateur tient en grande estime car il est le moyen de faire craindre à un soldat la censure de ses compagnons plus que la violence ennemie<sup>123</sup>. Les esclaves jouent un grand rôle dans l'émission et le contrôle de la rumeur, de même que dans le jeu essentiel de la dénonciation qui appartient au même registre discursif, ils sont un des instruments dont usent les magistrats pour contrôler la vie sociale et politique<sup>124</sup>. Tous les habitants de la ville en viennent tout naturellement à vouloir entendre et

---

<sup>120</sup> *Lois*, 838b.

<sup>121</sup> Voir, dans M. Sordi (a cura di), *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978, G. Reale, *Il concetto di opinione, «doxa»*, pp. 7-32, qui explique le texte *Ménon*, 97a-98a en le mettant en parallèle avec *République*, 476e-478d.

<sup>122</sup> On lira le livre de D.L. Cairns, *Aidos, the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993. Le simple fait de n'être pas dans le ton est considéré comme ridicule, *Lois*, 859a (voir *supra*).

<sup>123</sup> *Lois*, 647a-b.

<sup>124</sup> Leur utilité sociale et politique au service des magistrats est reconnue par un jeu cohérent de fictions juridiques qui signifient de façon très claire que la supériorité des citoyens ordinaires sur leur dépendants n'existe pas par nature mais seulement dans le jeu des lois positives. Ce thème est traité dans le chapitre 5 de notre livre, *De l'écriture à l'oralité. Réflexions sur les «Lois» de Platon* (à paraître).

dire ensemble les mêmes mots, ὅπως δὲ αὖ τὸ τοιοῦτον ἐθέλοντας λέγειν πάντας δυνατὸν ἔσται ποτὲ παρασχεῖν <sup>125</sup>, agir et réagir de la même façon.

Il existe d'autres techniques à l'aide desquelles les magistrats peuvent verser dans les oreilles des jeunes les paroles ensorcelantes qui les conduisent vers le bien et le respect des lois <sup>126</sup>. La rhétorique des prologues ne saurait posséder ce genre d'effectivité puisque chacun est réputé individuellement en être le destinataire et peut de ce fait résister à leur séduction <sup>127</sup>. Il n'en est pas de même quand le nomothète semble s'effacer au profit de l'expression collective. Il doit faire en sorte que la cité toute entière puisse se trouver à même de ne jamais cesser de s'enchanter elle-même, ὅλη τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτῇ ἐπάδουσαν μὴ παύεσθαι, pour se convaincre d'obéir aux principes et aux lois qu'il lui propose <sup>128</sup>. Il y parvient par l'institution des chœurs qui jouent des rythmes, des harmonies et des mouvements qui accompagnent l'exécution musicale <sup>129</sup>. Il est prévu que ceux-ci soient au nombre de trois <sup>130</sup>, celui des enfants, celui des hommes de moins de trente ans, celui des hommes plus âgés, les hommes de plus de soixante ans pour leur part ne chantent pas mais se contentent de raconter des histoires en jouant le rôle de mythologues. Il revient au chœur des jeunes d'exprimer les vérités fondamentales selon lesquelles la vie la plus agréable est la meilleure, τὸν αὐτὸν ἡδιστόν τε καὶ ἄριστον βίον, comme si la cité nouvelle ne pouvait se construire que par la mise au premier plan de ceux dont les âmes sont restées fraîches et malléables. Le chœur des hommes de moins de trente ans semble n'avoir rien à dire, si ce n'est de prendre à témoin Apollon de la véracité de ce que les jeunes sont en train de chanter. Une fonction purement procédurale leur est dévo-

<sup>125</sup> *Lois*, 838e.

<sup>126</sup> *Sophiste*, 234c.

<sup>127</sup> Voir *Lois*, 773d, 812c, 837e, 944b. Voir, pour comprendre l'essentiel de cette problématique, J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in ancient Greece*, Cambridge 1975: Platon dénonce les sophistes magiciens qui sévissent dans les cités, mais il prétend néanmoins pouvoir lui aussi pratiquer une rhétorique irrésistible.

<sup>128</sup> *Lois*, 665c.

<sup>129</sup> *Lois*, 672e, l'art choral est l'éducation même, ὅλη μὲν που χορεία ὅλη παιδευσις ἦν ἡμῖν.

<sup>130</sup> *Lois*, 664b-667b.

lue sans doute parce que s'ils ont en charge la sécurité de la cité et participent aux scrutins, mais ils ne sont pas encore considérés comme les détenteurs d'un véritable savoir. Les anciens, de trente à soixante ans, ont les chants les plus beaux et les plus utiles, ils savent reprendre ce qu'ils ont appris dans leur prime jeunesse car ils l'ont parfaitement intériorisé et développent donc ce que les plus jeunes ont énoncé et que les hommes faits ont validé. Les vieillards ne peuvent chanter mais ils reprennent les discours qui semblent répandus naturellement dans le monde des dieux et des hommes, celui de la rumeur, φήμη. Leur façon de valider le discours des autres groupes emprunte des voies différentes de celle qu'utilise le deuxième chœur à l'égard des chants des enfants. Le rôle qu'on leur fait tenir démontre, s'il en était besoin, combien sont complémentaires les moyens que le législateur met en œuvre pour assurer l'efficacité du discours collectif. Les leçons qu'ils publient paraissent être nées du consensus des hommes s'accordant avec les dieux puisque la rumeur est déesse, la voix qu'ils font entendre n'est pas la leur et ne s'affaiblit pas des insuffisances de leur humanité déclinante.

Ces chœurs sont efficaces de leur réunion même sans qu'il soit besoin aux participants de se préoccuper du sens des discours qui s'y diffusent et l'apprécier de façon éventuellement critique. Les hommes en effet se réjouissent quand ils sont dans la prospérité, mais il suffit qu'ils chantent et se réjouissent pour être dans la prospérité, χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εἶ πράττειν καὶ ὅποταν χαίρωμεν οἰώμεθα εἶ πράττειν<sup>131</sup>. Le geste modèle celui qui l'effectue car, à prendre du plaisir on se rend nécessairement semblable à la cause de son plaisir, ὁμοιοῦσθαι ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὁποτέροις ἂν χαίρη<sup>132</sup>. Le fait que l'expression de ce bonheur collectif soit néanmoins parfaitement contrôlée permet que la cité semble vivre lors des fêtes qui la rassemble selon les canons de la perfection voulue par ses fondateurs.

La cité des Magnètes doit, par les mots qui naissent et circulent en son sein, s'enchanter elle-même. Elle doit se faire à la fois destinatrice et destinataire de tout discours public, que ce soit dans les

---

<sup>131</sup> *Lois*, 657c.

<sup>132</sup> *Lois*, 656b.

spectacles qu'elle donne d'elle <sup>133</sup> ou dans la façon dont elle fait circuler les rumeurs significatives. La performance des chœurs associés n'a pour fonction que de réaliser une symphonie dont la manifestation a plus d'importance que la signification même de ce qui est dit, ὄντως μὲν ἐπῳδαί ταῖς ψυχαῖς αὐταὶ νῦν γεγονέναι, πρὸς τὴν τοιαύτην ἦν λέγομεν συμφωνίαν ἐσπουδασμέναι <sup>134</sup>. La rumeur pour sa part est, de façon similaire, anonyme et unanime, le mot qui la sanctionne appartient au courant même qui la répand. Donner cette forme au schéma discursif témoigne de ce que Platon avait voulu revenir aux formes essentielles du politique. La cité était née au moment où s'était manifesté de façon évidente sa capacité à dire qu'il lui avait plu de décider telle ou telle chose, ἔδοξε τῇ πόλει. Quand elle avait fait entendre sa voix de cette façon, sa décision s'imposait à tous les citoyens et ils devaient entendre comme venant d'un ailleurs impalpable ce qu'ils savaient pourtant avoir dit eux-mêmes en se réunissant. Les progrès du politique avait permis que fussent distingués divers lieux d'instances, réparties les responsabilités dans l'espace public d'interlocuteurs identifiés, qu'ils fussent des assemblées nommément désignées, ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, ou les orateurs s'étant chargé d'une proposition de décret, ὁ δεῖνα εἶπε. Le législateur de Magnésie se voit enjoindre au contraire de réduire le plus possible les jeux de la procédure interlocutive à l'intérieur du groupe. Les seules partitions du corps politique qu'il admette peuvent être considérées comme naturelles. Dans la mesure où la distinction entre les jeunes et les plus vieux semble impossible à nier et son devoir est de l'utiliser au mieux en organisant l'échange dialogique, ou pseudo-dialogique en l'occurrence, qui ne peut manquer de sembler s'établir entre les générations.

L'Athénien considère que l'une des meilleures lois de Sparte était d'avoir interdit aux jeunes gens de s'enquérir auprès de quiconque

---

<sup>133</sup> Dans les cités historiques le théâtre est de même le lieu où la cité écoute tout en s'écoutant, regarde tout en se donnant elle-même en spectacle, le théâtre est ainsi l'icône de la ville, voir J.-M. Bertrand, *Le chasseur dans la ville*, dans *Le monde du roman grec*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1992, pp. 85-92. L'énumération des bâtiments publics de *Lois*, 779d fait passer le théâtre en dernière place, après les bâtiments bordant l'*agorá* (bâtiments publics et temples), les gymnases et les écoles. Le symbole de la perversion démocratique a pour nom *θεατροκρατία* (701a; voir 876b).

<sup>134</sup> *Lois*, 659e. La *διαφωνία* est une absolue folie, *ἀμαθία μεγίστη* (691a).

de ce que la législation politique contenait de bon ou de défectueux, εἷς τῶν καλλίστων ἂν εἶη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἕαν ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει. Toute question leur était ainsi interdite, quelle que fût la qualité de leur curiosité et quelque sens que dût prendre la réponse. Ils devaient se satisfaire de l'obligation de proclamer tous d'une seule bouche, d'une seule voix que tout dans la cité était excellent, μᾶ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας συμφωνεῖν<sup>135</sup>. La perfection serait à ce prix. Des lois idéales, νόμοι ἄριστοι, imposeraient que fussent rendus communs, κοινά, non seulement les femmes, les enfants et tous les biens, mais aussi ce qui est naturellement personnel comme les yeux, les oreilles, les mains, de telle sorte que tous puissent voir, entendre, agir en commun, que tous louent et blâment d'une seule voix, aient les mêmes sujets de joie ou d'affliction, ἐπαινεῖν τ'αὐτὸ καὶ ψέγειν καθ' ἕν ὅτι μάλιστα σύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους<sup>136</sup>. Ainsi l'on est passé de l'idée selon laquelle les sentiments des citoyens peuvent et doivent s'accorder malgré la légitimité de leurs divergences de vue, se partager la joie d'une pensée tendue vers l'intérêt commun et haïr éventuellement l'ennemi d'un même cœur, à celle que la cité toute entière, pour peu qu'elle soit bien établie, doit vivre et sentir comme un seul corps qui souffre tout entier du mal qu'il peut ressentir en l'un de ses membres ou du plaisir qui lui est ainsi procuré, ἀπεικάζοντες εἰς οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει<sup>137</sup>.

Le législateur semble vouloir se contenter de rechercher le moyen quel qu'il soit, εὐρίσκειν ὄντινά ποτε τρόπον, de faire accé-

<sup>135</sup> *Lois*, 634e.

<sup>136</sup> *Lois*, 739c-d.

<sup>137</sup> *République*, 462d, 464b. J.-M. Bertrand, *Quelques aspects de la métaphore organique dans le domaine politique: images du corps dans la «Politique» d'Aristote*, «Langage et Société» 29 (1984), pp. 45-57 (en collaboration avec M.P. Gruenais). Voir N. Loraux, *Reflections of the Greek city on Unity and Division*, dans A. Molho - K. Raaflaub - J. Emlen (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart 1991, pp. 33-51, qui montre comment les assemblées dans la cité doivent «négocier avec la division» puisque «stasis is a dangerous strong link», voir aussi *Le lien de la division*, «Cahier du Collège International de Philosophie» 4 (1987), pp. 101-124 et désormais pour un traitement de cette thématique en contexte, *La cité divisée*, Paris 1997. J. Ober, *Mass and élite in democratic Athens*, Princeton 1989, souligne que la recherche compulsive de l'*homónoia* interdit la pratique de l'*isegoría* (p. 297).

der Magnésie à cette unité homophonique et de faire en sorte que la communauté toute entière ne cesse, autant que possible, de dire une seule et même chose durant toute son existence, dans ses chants, ses mythes et ses discours ἐν καὶ ταὐτὸν ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' αἰεὶ διὰ βίου παντὸς ἔν τε ῥῥαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις qui semble devoir être la seule chose qui importe <sup>138</sup>. La cité semble n'avoir plus d'autre fonction que le devoir de manifester ainsi son unité. Il est évident que cela fait passer au second plan sa mission d'éducation. Platon en est parfaitement conscient. Il sait que, dans les enfers, les gens qui viennent d'États considérés comme bien gouvernés ne savent rien, le plus souvent, de la morale car ils ont pratiqué la vertu par habitude, ἔθει, et non par amour de la sagesse, ἄνευ φιλοσοφίας <sup>139</sup>. Cette constatation précocement désabusée témoigne de ce que le projet politique débouche nécessairement sur le vide.

Si l'on en reste au niveau de la pragmatique politique pour évaluer la pertinence du propos tenu dans les *Lois*, on se rend compte que Platon avait parfaitement compris que l'on ne peut compter sur l'écriture pour assurer le maintien des systèmes politiques en leur forme première. La publication de la loi écrite construit nécessairement un espace de liberté que n'offre pas dans un espace clos la diffusion orale des textes, des slogans ou des ordres. Il est bien difficile de se sentir lié par l'écriture du simple fait qu'elle est offerte à la lecture <sup>140</sup>. C'est parce qu'il a pu choisir de lire ou de ne pas le faire <sup>141</sup>, que l'homme grec éprouva parfois le sentiment d'une liberté

<sup>138</sup> *Lois*, 664a.

<sup>139</sup> *République*, 619c.

<sup>140</sup> Voir J. Goody - I. Watt, *The consequences of literacy*, «Comparative studies in Society and history» 5 (1962-1963), pp. 305-345: «the literate culture is much more easily avoided than the oral one» (p. 337).

<sup>141</sup> Sur le problème général de la pratique de l'écriture dans le cadre politique, voir désormais R. Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge 1989, qui a repris l'essentiel des textes et de la bibliographie (voir aussi le précis qu'elle a fait paraître sous le titre, *Literacy and orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992). La tentation de système lui a fait oublier la nécessité de certaines nuances, comme dans *Literacy and the city state in archaic and classical Greece*, K. Bowman - O. Wolf (eds.), *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge 1994, pp. 33-50. Pour une discussion de certains points où elle manque par trop de précision, voir L. Boffo, *Ancora una volta sugli «archivi» nel mondo greco: conservazione e «pubblicazione» epigrafica*, «Athenaeum» 83 (1995), pp. 91-130. On ne doit pas accorder de confiance aux théories para-

dont on a parfois l'impression qu'il était sa caractéristique ontologique, quelle que fût l'évidence des esclavages quotidiens auxquels il pouvait être soumis<sup>142</sup>. Les destinataires sont en fait les seuls maîtres du sens des textes dont l'auteur s'est nécessairement absenté<sup>143</sup>. Le philosophe le sait mais ne veut pas l'accepter. Conscient de cette aporie manifeste et de l'impossibilité subséquente de faire du droit écrit l'armature d'une cité dont il souhaite qu'elle reste toujours semblable à la forme parfaite qu'il veut lui donner<sup>144</sup>, il trouve le moyen de la faire vivre et durer par un mode spécifique de gestion de l'expression collective. Pour garantir la permanence de la cité, il doit nécessairement contrôler chacun des moments de la vie collective et faire en sorte que rien ne vienne en perturber les modes de fonctionnement. Réduire la parole du groupe à l'expression collective homophonique permet d'éviter l'émergence de l'individu et du dialogue qui introduirait dans le système des tensions, facteurs de changement. Cette quête de l'immobilité se résout finalement ainsi en une image vide et fallacieuse, le législateur des *Lois* recevant pour seule mission de donner forme à la métaphore proposée par la *République* qui voyait l'État le meilleur comme un corps parfaitement homogène au point que nulle de ses parties ne pouvaient éprouver un sentiment, douleur ou plaisir, qui ne fût celui de l'ensemble<sup>145</sup>.

---

doxales de D.T. Steiner, *The tyrant's writ. Myths and images of writing in ancient Greece*, Princeton 1994.

<sup>142</sup> Éd. Lévy, *La cité grecque, invention moderne ou réalité antique*, dans *Du pouvoir dans l'antiquité*, «Cahiers du centre Glotz», 1 (1990), pp. 54-68.

<sup>143</sup> Sur la disparition de l'auteur dans son texte même, voir R. Barthes, *La mort de l'auteur*, dans *Œuvres complètes*, II, pp. 491-494 (cette note est de 1968).

<sup>144</sup> Le bonheur pour le politique consiste en ce que par une chance divine, les lois restent semblables pendant des espaces de temps si longs que nul ne se puisse rappeler ou n'entende jamais mentionner le souvenir d'une époque où elles auraient été différentes, ὡς μηδένα ἔχειν μνείαν μηδὲ ἀκοὴν τοῦ ποτε ἄλλως αὐτὰ σχεῖν ἢ καθάπερ νῦν ἔχει (*Lois* 798a-b), le législateur doit trouver à tout prix le moyen de parvenir à ce résultat, μηχανὴν δὴ δεῖ τὸν νομοθέτην ἐννοεῖν ἀμόθεν γέ ποθεν ὄντινα τρόπον ταῦτ' ἔσται τῇ πόλει.

<sup>145</sup> *République*, 462c. Aristote dénonce l'impertinence de cette conception, *Politique*, 1261a. Lire M. Canto-Sperber, *L'unité de l'État et les conditions du bonheur public*, dans *Aristote politique, Études sur la «Politique» d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque, publiées par A. Tordesillas, Paris 1993, pp. 49-71 (voir *supra*, n. 135). L'individu envisagé est lui-même métaphore puisqu'il vit dans l'harmonie et l'amour de soi alors que toujours une guerre se livre en chacun des hommes contre eux-mêmes (*Lois*, 626d-e).