

Introduction

Les Lois dans la pensée politique platonicienne

Laisse du vieux Platon se froncer l'œil austère
Baudelaire, « Lesbos », *Les fleurs du mal*

Selon la tradition rapportée par Diogène Laërce, *Les Lois* sont un ouvrage inachevé, interrompu par la mort de leur auteur en 348. C'est un dialogue très long, encombré de monologues didactiques et alourdi par un style bien différent du prosaïsme naturel des premiers dialogues. C'est aussi, incontestablement, un texte mal connu et mal aimé. Souvent comme le fait Baudelaire, on y a vu le testament répressif d'un vieillard aigri et désabusé. Dans cette perspective, *Les Lois* ne seraient pas un authentique ouvrage de philosophie car les principes sur lesquels elles reposent seraient pragmatiques et non métaphysiques.

Certes, *Les Lois* prennent leurs distances vis-à-vis de certaines thèses platoniciennes antérieures. En outre, elles mettent effectivement en place une étude critique d'États historiques concrets. Mais cette étude exprime précisément les profondes réticences platoniciennes à leur égard. De plus, elles n'ont de sens qu'en tant qu'elles exposent les principes théoriques qui rendent raison de la nature et de la fin de la vie politique. Il n'y a donc pas de motif suffisant pour affirmer qu'elles s'inscrivent en rupture avec une pensée pour laquelle la vie politique est un objet essentiel de la réflexion philosophique. Il est même possible de soutenir, comme le fait J.-F. Pradeau, que loin d'être un texte de repli et

d'acquiescement à la force des choses, elles sont une œuvre conquérante dans laquelle le questionnement philosophique s'étend des principes sur lesquels repose la cité jusqu'aux aspects les plus concrets de son existence matérielle¹. Dans cette perspective, il faut en outre souligner que, contrairement à la *République* qui s'engageait dans les questions relatives à la cité à partir d'un point de départ éthique et psychologique, *Les Lois* se présentent d'emblée comme une œuvre strictement politique. Comme le fait remarquer A. Laks, c'est « le premier traité de philosophie politique de la tradition occidentale² ». Dès lors, on comprend pourquoi l'un des axes centraux des études platoniciennes contemporaines passe, précisément, par une relecture des *Lois*.

L'enracinement concret de la cité des *Lois*

Les réflexions du début du livre III sur l'évolution de l'humanité inscrivent, incontestablement, les dernières analyses politiques platoniciennes dans le flux de l'histoire. En outre à partir du livre IV, les protagonistes des *Lois* développent un projet global de législation pour une colonie crétoise du nom de Magnésie. Ainsi, contrairement à ce qui se passe dans la *République*, l'établissement de la cité des *Lois* prend explicitement son sens dans un cadre réaliste. S'il est présomptueux d'y voir un signe de la conversion platonicienne à la *Realpolitik*, il faut néanmoins rendre compte de ce rapprochement entre le monde politique antique et les principes fondamentaux du platonisme. Car, si la finalité de la cité des *Lois* est toujours la réalisation d'un idéal éthique de justice,

1. J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, 1997.

2. A. Laks, *Médiation et coercition, pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, 2005.

son point de départ est désormais une situation historique concrète qui la rendrait possible.

Ainsi, *Les Lois* multiplient les références aux traditions politiques du monde antique (Platon se réfère aux Perses, Égyptiens, Carthaginois, Celtes, Ibères, Thraces, Locriens, Thessaliens...). Mais plus précisément, ce dialogue à trois interlocuteurs (un Spartiate, un Crétois et un Athénien), met en scène une rencontre entre la tradition dorienne incarnée par la Crète et Sparte « dont les lois sont sœurs » (*Lois*, III, 683a), et la tradition athénienne. Platon n'y conçoit quand même pas un État idéal qui relèverait d'un autre horizon politique que celui de la cité grecque. L'influence de Sparte et des cités doriennes y est explicitement revendiquée. Divers commentateurs ont aussi souligné la proximité entre Athènes et la cité des *Lois*, qui ne serait ni plus ni moins qu'une Athènes idéalisée¹. Il est difficile, néanmoins, de faire d'une cité grecque particulière, même idéalisée, le modèle de Magnésie. C'est elle qui constitue, bien plutôt, aux yeux de Platon, un idéal rationnel pour toutes les cités humaines. Comment expliquer alors l'usage de ces deux paradigmes historiques dans la constitution de la cité modèle de Magnésie ?

Sans doute jouent-ils, dans ce dialogue, un rôle méthodologique d'exemple, similaire à celui que pouvaient avoir précédemment les interlocuteurs « historiques » de Socrate² ? Le premier livre des *Lois* établit, en effet, un parallèle entre deux vertus : le courage dorien et la tempérance athénienne. Or, dans le contexte purement théorique du *Politique*, la

-
1. En particulier, G. M. Morrow, *Plato's cretean city, an historical interpretation of the Laws*, Princeton, 1960, mais aussi O. Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris-Lausanne, 1945.
 2. Pour plus de détails sur le rôle des paradigmes-exemples par opposition aux paradigmes-idées voir *Politique* 277d-279a.

combinaison du courage et de la tempérance était déjà « l'art royal » du politique qui consistait à tisser ensemble ces deux tempéraments contraires. (*Politique*, 306a) En ce sens, les deux paradigmes historiques dans lesquels prend chair la cité des *Lois* ne sont pas choisis pas hasard. Ils le sont en fonction des deux vertus, à la fois nécessaires et opposées, qu'ils permettent de développer, mais que seule une cité juste saura unir. Les dialogues platoniciens antérieurs aux *Lois* ont montré que nulle vertu singulière ne peut, par elle-même, constituer la vertu, même si elle en participe nécessairement. D'une manière assez similaire, *Les Lois* enseignent qu'aucune des réalisations politiques incomplètes que l'humanité a connues ne peut incarner le modèle de la cité juste. Toutefois, elles montrent aussi comment les paradigmes historiques, reconstruits par le philosophe, peuvent nous guider vers les vrais modèles desquels ils participent.

Le modèle politique des *Lois*

L'enracinement concret des *Lois* n'est donc pas le signe d'une rupture radicale avec le principe platonicien du fondement rationnel de la politique légitime. Dès lors, il nous faut rendre compte à la fois des éventuelles divergences et des lignes de continuité entre le modèle politique présenté par *Les Lois* et ceux des autres textes politiques du corpus platonicien. Ceci est d'autant plus nécessaire que c'est Platon lui-même qui a mis en place, dans un développement qui est peut-être aujourd'hui le passage le plus célèbre des *Lois* (*Lois*, V, 739a3-740a2), la problématique du rapport entre la cité des *Lois* et une autre, qui ressemble étrangement à la cité de la *République*.

Le critère d'évaluation des modèles politiques retenu par l'Athénien dans ce passage est celui de l'unité de la cité. (*Lois*,

V, 739c) Or dans cette perspective, la cité des *Lois* est présentée comme inférieure à une autre cité, dont les caractéristiques sont similaires à celle de la cité de la *République*, à ceci près qu'il n'y est pas fait mention de la classe des producteurs. Une telle cité, parfaitement unie, est habitée par des dieux (*Lois*, V, 739d) et la cité des *Lois* n'en est que l'humaine copie. Traditionnellement, on a lu ce passage comme une regrettable récusation, au nom du pragmatisme, du modèle forgé par la *République*. Celui-ci serait, désormais, compris comme un modèle supérieur mais utopique, prétendant résoudre le problème de l'unité de la cité par l'abolition de la propriété privée. Ce serait alors *Les Lois* qui proposeraient le modèle nouveau, certes de second ordre mais réaliste, de la cité réelle.

Mais cette lecture traditionnelle peut être contestée. En effet, la cité de la *République* n'est pas exactement la cité utopique habitée par des hommes-dieux des *Lois*. Elle fait place à une classe (la classe productrice qui représente la majorité de la population) pour laquelle la propriété privée et la famille existent bel et bien. En ce sens la cité de la *République* est, déjà, une copie imparfaite du divin modèle communiste, évoqué par *Les Lois*. En outre, *Les Lois* mettent en place de sévères restrictions, en matière de propriété privée et de vie familiale, qui s'imposent désormais à tous les citoyens. Dans cette perspective, si dans les termes mêmes de Platon, le modèle politique des *Lois* est bien en retrait par rapport à un idéal parfait d'unité, il ne l'est ni vraiment par rapport *République*, ni surtout au nom du pragmatisme. Il nous faut donc chercher ailleurs l'explication des dernières transformations de la pensée politique platonicienne.

Dans la *République*, l'unité de la cité, divisée en trois classes, repose sur la communauté des gardiens, dont la parfaite cohésion permet, entre autre, de contenir les potentielles

vellités de rébellion des producteurs. En ce sens dans la *République*, le parallélisme de la psychologie et de la sociologie se brise parfois. Dans l'âme des gardiens l'harmonie de la tempérance et du courage est requise. (*République*, III, 410e) Et la fondation de la cité implique donc une véritable politique éducative des classes supérieures. Mais, à l'exception de quelques mythes, rien d'équivalent n'est sérieusement prévu pour la classe productive, en vue de l'harmonisation du corps social. C'est donc vraisemblablement par la force que s'y règlent les éventuelles tensions entre gardiens et producteurs. Dans *Les Lois*, on assiste certes à un incontestable rétrécissement du corps des citoyens. Mais, un véritable travail d'assemblage de matériaux divers y est requis pour la fondation d'une cité concrète, qui possède une géographie, une histoire et un corps social, composé d'individus de tempéraments variés. Une telle fondation relève donc d'une authentique structuration du corps de la cité, que l'on peut comparer à la structuration du corps du monde par le démiurge du *Timée*. L'analogie du législateur et du démiurge nous présente donc deux artisans qui, les yeux fixés sur leurs modèles idéaux, façonnent une réalité matérielle concrète. Elle permet de comprendre comment, loin d'être une simple régression, l'ancrage concret des *Lois* peut apparaître comme une avancée conceptuelle, par rapport à la *République*. Le législateur y met en ordre le tissu matériel et humain de la cité, comme le démiurge du *Timée* met en ordre la *chora*.

Dès lors, on peut se demander si la *chora* (ce matériau cosmologique premier) a un équivalent dans l'ordre politique¹. Nous avons déjà évoqué les deux vertus contra-

1. Le paragraphe qui suit s'inspire des remarques d' A. Laks dans « Raison et plaisir, pour une caractérisation des *Lois* de Platon » in J.-F. Mattei ed., *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, 1990.

dictoires du courage et de la tempérance qui, selon le *Politique*, doivent être tissées ensemble par le souverain. Le matériau politique est, au moins partiellement, un matériau anthropologique. Il se définit comme une diversité travaillée de contradictions et de tensions dont la mise en harmonie repose sur un entrelacement quasiment dialectique. Le législateur sera comme un tisserand qui, en les entrecroisant, conservera et dépassera les éléments opposés et imparfaits, qu'il lui faut rassembler pour leur permettre de vivre ensemble. La réalisation de la cité juste exige non seulement la connaissance du modèle parfait de la cité : la cité unie, mais aussi celle du paradigme du bon législateur : le tisserand rassembleur de différences¹.

Les paradigmes artisanaux du démiurge et du tisserand permettent donc de comprendre en quel sens l'enracinement concret de la cité des *Lois* n'est pas une remise en cause du principe politique essentiel de l'unité de la cité, principe qui était déjà celui de la *République*. Néanmoins, il reste un second critère selon lequel la cité des *Lois* serait une cité de second ordre, non plus seulement par rapport à celle de la *République*, mais par rapport à un idéal qui habite l'ensemble des textes politiques de Platon, y compris le *Politique*. Les *Lois* sont le seul texte platonicien qui consente à substituer au gouvernement du sage, le règne de la loi. Ce renoncement au principe du philosophe-roi est-il un signe de régression des *Lois* ?

1. À ce propos on consultera l'article de J.-F. Balaudé, « Le triptique, *République, Politique, Loi* : perspectives » dans J.-F. Balaudé ed, *D'une cité possible, sur Les Lois de Platon*, Nanterre, 1995.

Loi et raison dans *Les Lois*

Jouant sur la similarité des termes *nomos* (loi) et *nous* (raison), Platon affirme dans *Les Lois* la parenté essentielle entre ces deux notions. Si la loi gouverne dans la cité idéale, c'est au nom de la raison. En ce sens, la loi n'est pas autre chose qu'« une dispensation de la raison ». (*Lois*, IV, 714a) Comme le formule L. Brisson : « La loi (*nomos*) trouve son origine dans la raison (*nous*) qui en l'homme représente ce qui s'apparente le plus au divin (*theos*)¹ ». *Les Lois* adressent néanmoins deux critiques à la loi en politique.

La première critique de la loi reprend celle du *Politique* (301c7-e4), qui en fait un pis aller rendu nécessaire par l'impossibilité de trouver un souverain, même bon, que le pouvoir ne corrompe pas. La loi comme incarnation de la raison n'est que seconde en valeur par rapport à l'idéal rationnel du philosophe-roi, qui parce qu'il est un homme, est, malheureusement, toujours menacé de corruption. Le règne immédiat d'une raison incorruptible n'a pu exister qu'à l'âge de Cronos, quand les dieux gouvernaient les hommes, dans un régime idéal de théocratie. (*Lois*, IV, 713-715) L'infériorité de la loi, par rapport à la raison qu'elle incarne, tient à son caractère trop général qui la rend parfois inefficace dans le traitement des cas particuliers. Seule la science politique, que possède le philosophe-roi, est toujours capable de s'adapter à la singularité des cas particuliers.

La deuxième critique adressée à la loi concerne son caractère normatif et contraignant. (*Lois*, IV, 720-724) De ce point de vue aussi, la loi est présentée comme un pis aller, non plus par rapport au règne du philosophe-roi, mais par rapport à

1. L. Brisson, « Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée* » in J.-F. Balaudé ed., *D'une cité possible, Sur Les Lois de Platon*, Nanterre, 1995.