

## L'ÉBRIÉTÉ DÉMOCRATIQUE LA CRITIQUE PLATONICIENNE DE LA DÉMOCRATIE DANS LES *LOIS*\*

**Abstract:** The aim of this study is to challenge the current scholarly consensus depicting Plato as having renounced the political ideal of his *Republic*, and modified it in favour of a 'mixed constitution' in his last work, the *Laws*. The study shows that Plato's critique of democracy remains as firm in the *Laws* as it was in the *Republic* and the *Statesman*, refusing to concede any room to any form of popular sovereignty that could threaten the government of knowledge.

“Plus que tout autre, le gardien doit éviter de s'enivrer, de crainte de ne plus savoir où il se trouve.”

*République* III 403e

LA PHILOSOPHIE, selon Platon, est sous condition. Et parmi les conditions de possibilité de la philosophie, figurent des conditions constitutionnelles, des conditions proprement politiques qu'un régime démocratique ne saurait en aucun cas réunir. Bien au contraire, Platon soutient que la philosophie, tout comme l'excellence humaine dont elle est l'un des effets, ne peut être réellement exercée que si des citoyens parviennent à se soustraire à ce dérèglement des mœurs qu'est la démocratie. Car bien loin de n'être qu'un régime politique, une véritable *πολιτεία*, la démocratie est une forme d'ivresse généralisée et pathologique.

On se propose ici de relever les traits saillants et les principaux arguments de la critique platonicienne de la démocratie, telle qu'elle est produite dans les *Lois*. Quelques comparaisons préalables et allusives nous donneront l'occasion de rappeler que cette critique de la démocratie est un invariant de la doctrine platonicienne. Un tel examen devrait nous permettre de suspecter la pertinence de l'interprétation aujourd'hui répandue selon laquelle la “dernière œuvre” platonicienne montrerait un effort “réaliste” ou “de compromis” avec les exigences d'une réalité que Platon aurait ignorée dans la *République* pour finalement s'y plier davantage dans les *Lois*.<sup>1</sup> Cette interprétation des *Lois* se prévaut de l'opinion selon laquelle la constitution des Magnètes décrite par Platon serait une “constitution mixte”, un “mélange” dans la constitution duquel entreraient des éléments monarchiques et des éléments démocratiques, donnant ainsi un droit de cité à des ingrédients dont la *République* avait pour sa part proscrit l'usage. C'est là une opinion qui, pour répandue qu'elle soit aujourd'hui, n'a pour elle l'autorité d'aucun texte de Platon, et qui peut sans doute d'autant moins prétendre l'obtenir, comme on le notera, que le projet constitutionnel de Platon est conçu afin d'éviter que la cité sombre dans le désordre démocratique.

### I. LA DÉMOCRATIE APOLITIQUE DE LA *RÉPUBLIQUE* ET DU *POLITIQUE*

On trouve dans le livre II des *Lois*, prononcée par l'étranger d'Athènes, une description de l'ivresse excessive qui s'empare des buveurs intempérants lors des banquets : “En revanche, tout un chacun se sent plus léger, s'exalte, se réjouit ; chacun est submergé par le franc-parler et l'in-

\* Ce texte a fait l'objet d'une communication orale lors des journées du *Collegium Politicum* (réseau européen de recherche sur la pensée politique classique), à l'Université Carlos III de Madrid, en décembre 2002. Depuis lors, Jean-Marie Bertrand, Frédéric Brahami, Luc Brisson, Paul Demont, Walter G. Leszl et Francisco L. Lisi m'ont fait l'amitié de le relire : je leur exprime ma gratitude.

<sup>1</sup> J'ai donné une présentation rapide des présupposés et des principales leçons de cette lecture contemporaine des *Lois* dans “L'exégète ennuyé. Introduction à la lecture des *Lois* de Platon”, dans *The Republic and the Laws of Plato*, Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense, éd. par A. Havlicek et F. Karfik, Prague, Oikoumene, 1998, p. 154-181.

capacité d'écouter ses voisins ; il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et de gouverner les autres".<sup>2</sup> Deux motifs sont ici conjoints : l'ébriété et une forme excessive de "franc-parler", de *παρρησία* ; le lien n'a rien de fortuit dans un contexte politique, puisque le "franc-parler", lorsqu'il est dépourvu de retenue, est l'un des traits distinctifs de la constitution démocratique et de ses citoyens.<sup>3</sup> C'est ce que suggère le jugement de l'Athénien, qui associe l'ivresse et l'illusion proprement démocratique d'une aptitude à se gouverner soi-même et à gouverner les autres. L'homme ivre, au moment où il ne se maîtrise plus lui-même et ne maîtrise plus son discours, ou aussi bien sa raison, s'entretient pourtant de l'illusion contraire, celle d'une maîtrise de soi et d'autrui. L'ébriété a ainsi pour corrélat une ignorance de soi, mais aussi bien d'autrui, qu'on ne parvient plus à écouter : elle est une illusion de souveraineté. Telle quelle, elle est l'état caractéristique de l'illusion dont s'entretiennent les citoyens démocratiques.

La démocratie, considérée comme mode de vie et comme mode de pensée, est donc une forme d'ébriété, qui plonge le citoyen dans le songe illusoire où il se croit en mesure de gouverner sa propre existence et celle d'autrui. Ce jugement n'est en rien le fait exclusif des pages que les *Lois* consacrent aux banquets. Et surtout, il n'est pas propre aux *Lois*. On le retrouve par exemple au cœur de la description de la *πολιτεία* et du *πολίτης* démocratiques que propose le livre VIII de la *République*. Là aussi, Platon choisit de désigner la démocratie comme cette constitution où règne le franc-parler, et où tout un chacun fait valoir son avis à tout propos, se laissant emporter par des désirs non-nécessaires et pathologiques. La *République* dit également de la *παρρησία*, qui par elle-même n'est pas répréhensible,<sup>4</sup> qu'elle est susceptible d'atteindre une forme excessive et déplorable si elle est encouragée par une ivresse elle-même démesurée. Cet état d'ébriété, lorsqu'il est institué, s'appelle démocratie. Tout comme son compatriote des *Lois*, Socrate dénonce en la matière un simulacre de régime politique, dans lequel les citoyens ne se maîtrisent plus, parlent à tort et à travers sans s'écouter les uns les autres, et se montrent incapables de soumettre leur conduite et leurs propos à une commune autorité. Ils sont sous l'emprise d'une liberté excessive, "qui s'enivre du vin pur de la liberté",<sup>5</sup> lorsque cette liberté n'est pas diluée et qu'elle n'est pas consommée avec modération, elle engendre une démocratie (VIII 557b4-558a3). Dans ces pages comme dans l'ensemble de la description de la constitution et du citoyen démocratiques que propose le livre VIII de la *République*, Platon ne se livre ni à une description ni à une critique proprement institutionnelles : il ne mentionne, en guise d'éléments caractéristiques de la constitution démocratique, que l'égalité indistincte des droits, l'isonomie (563b), et la pratique du tirage au sort pour choisir les gouvernants (557a).<sup>6</sup> Outre les dispositions psychiques déplorables du citoyen démocratique,<sup>7</sup> ce ne sont donc que des caractéristiques par défaut qui sont énumérées dans ces pages : la communauté démocratique y est très allusivement décrite comme celle qui ignore les lois (563d) et qui se refuse à toute forme de

<sup>2</sup> II 671b3-6 (et voir déjà la description de l'ivresse qu'on trouve en I 649a-b) ; ici comme pour toutes les citations des *Lois*, trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, à paraître en 2005.

<sup>3</sup> Du moins dans la critique qu'en font les adversaires de la démocratie. Probablement avant que Platon ne rédige ses dialogues, c'est une semblable critique qu'on trouve par exemple chez le pseudo-Xénophon, dans *La Constitution des Athéniens* (I 6).

<sup>4</sup> Dans le passage qui succède au jugement extrait des *Lois*, elle est ainsi saluée comme l'effet d'une ivresse mesurée et surveillée (voir avant tout 671c-672a) ; elle est encore louée par Socrate, dans un autre contexte, dans le *Gorgias* 487a3. S'agissant de l'ivresse, voir les études réunies par O. Murray et M. Tecusan, *In Vino Veritas*,

Londres, The Alden Press et British School at Rome, 1995.

<sup>5</sup> VIII 562d1, trad. par G. Leroux, Paris, Flammarion, GF, 2002.

<sup>6</sup> À cet égard, le livre VIII de la *République* se distingue de l'analyse constitutionnelle qu'on trouve dans le *Politique* (291c-303d), tout autant que de l'analyse historique de la démocratie athénienne que propose la fin du livre III des *Lois* (698a-701c).

<sup>7</sup> Les principales caractéristiques du citoyen démocratique sont les suivantes : refus de se soumettre à une autorité, mépris des parents et des personnes âgées, mépris des pédagogues, passion des plaisirs non nécessaires, désir insatiable des richesses et irritabilité.

hiérarchie sociale (563b), tout comme elle se soustrait à la distinction des gouvernants et des gouvernés (562d). Le contexte de la comparaison avec l'âme individuelle explique certes que l'accent soit mis sur les dispositions psychiques de l'homme démocratique ou de la cité qui lui correspond davantage que sur les caractéristiques institutionnelles du régime démocratique. Mais si ces dernières sont absentes, c'est aussi sans doute pour cette autre raison : selon Platon, la démocratie n'est pas une véritable *πολιτεία*. Elle est une sorte de bigarrure constitutionnelle, de "grand marché aux constitutions" dit le texte qu'on vient de citer ; elle est un vacarme où toutes les propositions politiques sont susceptibles d'être proposées défendues et parfois expérimentées.<sup>8</sup> Ce jugement sur la démocratie est commun à l'ensemble des dialogues dans lesquels on trouve des classements ou des comparaisons constitutionnels, notamment sous la forme classique de typologies. Que ce soit dans les *Lois*, le *Politique* ou la *République*, Platon dit de la démocratie, non pas tant qu'elle est une mauvaise constitution, ce qui reste toutefois vrai, mais qu'elle nomme bien plutôt l'absence de constitution, son défaut. C'est dans le *Politique* que Platon décrit avec le plus de précision le statut politique d'exception de la démocratie, en expliquant qu'elle est en quelque sorte, plutôt que la pire des constitutions, leur simple défaut : elle nomme, derechef, un désordre de la communauté civique et une absence d'autorité (291d-292a, puis 302d-303b). Le *Politique* classe alors la démocratie parmi les constitutions défectueuses. Dans le *Politique*, toutes les constitutions sont certes défectueuses lorsqu'on les compare à l'unique constitution droite, au sein de laquelle gouvernent un ou plusieurs dirigeants savants, mais il revient à la démocratie d'être la plus éloignée de cette rectitude, parce que l'autorité en démocratie est dispersée et qu'elle n'est aucunement conjointe au savoir. La démocratie a pour unique mérite, quand tous les citoyens entendent exercer le gouvernement au nom de leur seule force ou de leur seul intérêt, de favoriser une certaine liberté et de donner à tout un chacun un accès aux magistratures. Lorsque tous les citoyens font ce qu'ils veulent, ce qui n'est pas le cas dans un régime tyrannique ou oligarchique qui ne respecterait aucune loi, ils jouissent d'une certaine forme de liberté, qui s'avère donc plus viable ou moins contraignante que ne le serait un pouvoir à la fois autoritaire et arbitraire. Comme Aristote le comprend bien, avant que de reprocher à Platon une ambiguïté maladroite, il ne s'agit pas là de réhabiliter un régime qui reste, par définition, vicié.<sup>9</sup>

La démocratie *aléale* du *Politique* est un parent plus que proche de la démocratie ivre que Socrate condamne dans la *République*. L'une et l'autre dépeignent une même défection constitutionnelle, une dispersion de l'autorité au profit du tirage au sort, un mépris de la loi et une négligence pédagogique achevée. L'unique mérite de la démocratie, dont les charmes sont toutefois enivrants, est de laisser aux citoyens une entière liberté. Une liberté dont les citoyens se gorgent et à laquelle ils tiennent plus que tout, et donc plus qu'au respect des lois et plus qu'à leur éducation.

<sup>8</sup> Dans le livre VIII de la *République*, ce désordre constitutionnel a pour pendant individuel l'homme démocratique, ou "égalitaire" 561e, dont l'âme cède à la démesure et à l'anarchie (et c'est une telle anarchie que le démocrate appelle "liberté", 560e-561a, 562e). Une anarchie dont les *Lois* dit qu'il faut "l'éliminer de la vie entière de tous les hommes et de toutes les bêtes qui sont soumises à l'homme" (XII 942c8-d1).

<sup>9</sup> C'est en commentant ces pages du *Politique* qu'Aristote reproche en effet à Platon de n'avoir pas dit assez clairement, et conformément à ses propres

principes, que la démocratie restait un régime vicié ; voir *Politique* IV 2, 1289b. L'hypothèse d'une réhabilitation marginale de la démocratie dans le *Politique* n'est guère défendue à ma connaissance. Parmi les exceptions, voir toutefois les remarques de J. Annas dans son introduction à la traduction du *Politique* (*Statesman*, trad. anglaise par R. Waterfield, Cambridge University Press, 1995, p. xviii-xix), et leur réfutation par M.S. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, 1998, p. 160.

II. SUR UNE PRÉTENDUE "CONSTITUTION MIXTE" DANS LES *LOIS*

Ces rappels nous reconduisent aux *Lois* et plus précisément à ce qui pourrait sembler contradictoire par rapport aux leçons de la *République* et du *Politique*. Ces deux dialogues paraissent bien enseigner que la démocratie n'est pas, à proprement parler, un régime politique, une constitution. Au sens strict et platonicien, une constitution doit ordonner la cité, au moyen d'institutions et à la faveur d'une éducation adéquate, de telle sorte que les meilleurs y exercent l'autorité dans l'intérêt de tous. Les gouvernants les meilleurs, selon Platon, sont les hommes savants que leur éducation aura distingués de leurs concitoyens et qui, du fait de leur connaissance de la réalité, c'est-à-dire de l'intelligible, méritent le titre de philosophes ou de dialecticiens. Le gouvernement savant de la cité assure à celle-ci son excellence, car les savants sont ceux qui peuvent rendre vertueux leurs concitoyens et la cité tout entière. Ce sont là, brièvement résumés, les principes de la pensée politique platonicienne, tels du moins que les exposent la *République* et le *Politique*. Un certain nombre d'interprètes ont toutefois estimé que Platon n'aurait pas toujours défendu ces principes de la même manière, et qu'il aurait, au fur et à mesure de l'avancée de son œuvre et de sa vie, à mesure notamment que ses propres déboires politiques auraient refroidi ses ardeurs théoriques ou utopistes, tempéré son projet politique en gommant progressivement le caractère aristocratique et idéaliste par trop marqué de la *République*. Platon, de la *République* enthousiaste aux *Lois* plus conciliantes, aurait mis de l'eau dans son vin, ou plutôt, aurait-il mis davantage de vin dans son eau.<sup>10</sup> Cette lecture de l'œuvre platonicienne est progressiste, à tous égards. Elle l'est au sens bio-bibliographique où l'on impute à la rédaction de l'œuvre platonicienne une chronologie progressive, qui éloigne la rédaction de la *République* et des *Lois* et atteste que les *Lois* seraient rédigées par un vieillard assagi dont les ardeurs auraient donc été tempérées par ses propres échecs, à Syracuse plus encore qu'à Athènes. Et cette lecture est progressiste dans la mesure où elle tient que Platon aurait infléchi ou revu, sinon modifié, sa doctrine et son projet politique en choisissant d'y faire une place plus considérable aux vicissitudes et aux faiblesses des affaires humaines, et en concédant encore aux citoyens de sa cité une liberté et une initiative de type démocratique. Il s'agit donc bien d'une lecture progressiste, enfin, en ce qu'elle distingue entre les propositions politiques inacceptables ou "fantasques" de la *République*,<sup>11</sup> et celles, plus accessibles ou plus acceptables des *Lois*, qui conviennent mieux à un lecteur contemporain lui-même démocrate et soucieux du respect des libertés et des initiatives individuelles, et qui conviennent également mieux à des interprètes soucieux d'objecter aux virulentes critiques de K.R. Popper qu'une partie à tout le moins de l'œuvre platonicienne échappait à la condamnation prononcée dans *The Open Society and its Enemies*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Des lecteurs n'hésitent pas à déduire de l'importance du vin dans les banquets des *Lois* une réhabilitation de la démocratie. Ainsi M.-P. Noël conclut-elle une étude récente en notant avec enthousiasme : "La cité des *Lois* semble bien sceller la réconciliation de Platon et de la démocratie, avec l'aide du vin !"; "Vin, ivresse et démocratie chez Platon", dans *Vin et Santé en Grèce ancienne. Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen et à Paris (BCH, supplément 40)*, Paris, de Boccard, 2002, p. 203-219). Autant cette conclusion me paraît incertaine, autant M.-P. Noël montre bien comment, aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s., l'assimilation de la démocratie à l'ivresse est courante dans la littérature anti-démocratique.

<sup>11</sup> J'emprunte la qualificatif de "fantasque" à A. Laks, notice "Platon" de l'*Histoire de la Philosophie Politique*, sous la dir. d'A. Renaut, Tome 1 : "La liberté des anciens", Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 57-125 (ici, p. 95, qui évoque l'influence de "l'utopie globale, et pour

tout dire fantasque, de la *République*"). Du même auteur, je mentionnerai par la suite un texte en langue anglaise, qui à son tour est une présentation d'ensemble du dialogue, et qui diffère très peu, quant aux arguments et aux textes platoniciens cités, du précédent : il s'agit de la notice "The Laws", dans *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, éd. par C. Rowe et M. Schofield, Cambridge University Press, 2000, p. 258-298.

<sup>12</sup> Tome I : *The Spell of Plato*, Londres, Routledge, 1945. Bon nombre des exégètes contemporains que je mentionnerai par la suite ont entrepris de protéger tout ou partie de l'œuvre de Platon des accusations de K.R. Popper, et il l'ont fait en acceptant, sans doute bien trop vite, l'essentiel de ces accusations. La réhabilitation contemporaine de Platon, dans de telles conditions, ne pouvait se faire qu'en montrant comment, après la *République* idéale et totalitaire, Platon avait, dans les

Les lecteurs progressistes ont pointé dans les *Lois* une hésitation ou une contradiction doctrinale. Le dernier dialogue platonicien, à la différence de ce qu'avait défendu la *République* mais qu'avait déjà atténué le *Politique*, ne prononcerait pas une condamnation de toutes les constitutions au profit de la constitution excellente et savante, mais chercherait plutôt à forger une constitution de perfection moindre, dans laquelle entreraient des éléments variés, et notamment une certaine part ou une certaine quantité d'éléments démocratiques. Plus précisément, les *Lois* forgeraient leur constitution vertueuse en ayant recours à des institutions ou à des procédures électives qui, empruntées à l'Athènes démocratique, favoriseraient une forme de participation citoyenne que la *République* ignorait. De la même manière, les modes de vie des citoyens des *Lois* auraient également gagné en autonomie et en liberté d'initiative.<sup>13</sup> Cette interprétation est devenue un lieu commun de l'exégèse contemporaine des *Lois*, et on la retrouve, infléchie ou accentuée, dans bon nombre de publications récentes. En dernier lieu, par exemple, elle occupe l'ultime chapitre de l'ouvrage de C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, qui n'hésite pas à soutenir que les *Lois* témoignent d'une refonte doctrinale profonde, qui prend notamment pour forme politique l'invention d'une constitution au sein de laquelle tous les citoyens participent au gouvernement de la cité, et qui voit ainsi Platon adopter, au moins partiellement, une "democratic decisionmaking".<sup>14</sup> La pertinence de cette interprétation, quelle qu'en soit l'inflexion et quelle que soit l'ampleur de la rupture ou du progrès qu'elle cherche à accuser entre les *Lois* et les arguments des "précédents" dialogues, peut être suspectée. Elle contrevient en effet à plusieurs arguments comme à plusieurs remarques des *Lois*. Mais elle se soutient surtout, et c'est pourquoi elle nous importe tant ici, d'un jugement particulier sur le caractère "plus démocratique", voire simplement "démocratique", de la constitution de Magnésie. Plus exactement encore, et en dépit de la diversité comme de l'intérêt ou de la précision de leurs lectures, elle se soutient, chez tous les interprètes que nous avons pu mentionner, d'un jugement à tout le moins incertain sur le caractère "mixte" de cette constitution et sur la dette institutionnelle qu'elle pourrait entretenir à l'égard de la démocratie athénienne. Nous nous en tiendrons à l'examen de ce jugement, parce qu'il est caractéristique des lectures "progressistes" et surtout, parce qu'il s'agit à nos yeux d'une opinion fautive.

L'expression "constitution mixte" ou "moyenne" est communément employée à propos de deux textes des *Lois* sur lesquels s'appuie l'interprétation progressiste pour défendre l'opinion

*Lois*, conçu un projet politique moins exposé aux critiques de K.R. Popper. Les interprètes qui ont voulu ainsi "sauver" Platon le font me semble-t-il malgré lui. Et le font en connaissance de cause : ainsi A. Laks, dans la notice "Platon" citée dans la note précédente, entend "sauver Platon de lui-même et de sa postérité" (p. 123, la postérité en question est la postérité réactionnaire). Cet étrange projet exégétique ne va toutefois pas de soi, de l'aveu même de son promoteur, qui ajoute : "il est cependant difficile de dédouaner entièrement Platon" (*ibid.*).

<sup>13</sup> Les commentateurs qualifient cette inflexion doctrinale de différente manière ; dans la notice "The Laws" (*op. cit.* n.11), A. Laks soutient que les *Lois* réfléchissent les leçons de la *République* et du *Politique*, pour en proposer une complétion, une révision et une réalisation, qui concourent à faire de la cité des *Lois* une cité de second rang ("a 'second best'", p. 270 et 272), qui incarne ce qu'A. Laks appelle une "utopia of rational discussion between the legislator and the citizens", en précisant qu'elle n'a "no counterpart whatsoever in either the *Republic* or the *Politicus*" (p. 272).

<sup>14</sup> C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p.

444. L'auteur précise, note 139 p. 580 : "I use 'democratic' in the modern sense in which voting counts as a democratic method of decisionmaking." On lui objectera que le statut ancien des élections est précisément d'un autre ordre (j'y reviens plus loin). Mais l'ouvrage se dérobe, en cette matière comme en d'autres, à la critique. Les thèses que défend C. Bobonich entrent en effet à tant de reprises en contradiction avec la leçon des dialogues qu'elles en deviennent difficilement discutables (je songe aux arguments éthiques que l'auteur impute à Platon ainsi qu'à la représentation qu'il propose de la doctrine platonicienne de l'âme, chap. 4, p. 216-292 de son commentaire). S'agissant de la seule question de la participation des citoyens, le commentateur ne propose par exemple aucune analyse de ce que recouvre exactement le statut de citoyen dans la cité des Magnètes. On voit mal comment la lecture du dialogue peut être conduite sans payer le prix de cet examen ; voir en revanche les analyses éclairantes de J.-M. Bertrand, "Le citoyen des cités platoniciennes", *Cahiers Glotz* 11 (2000), p. 37-55 ainsi que, du même, *De l'Écriture à l'Oralité. Lecture des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

selon laquelle il conviendrait de reconnaître à la constitution des *Lois* une “part démocratique” supérieure à celle qu’admettait la constitution de la *République*. Le premier de ces deux textes se trouve au livre III, où l’Athénien soutient que toutes les constitutions existantes procèdent génétiquement du développement conjoint ou distinct de trois principes, alors décrits comme des tendances : la liberté, la réflexion et l’accord (ou l’amitié, la *φιλία*) :

Voilà, Clinias et Mégille, ce que nous pouvons reprocher aux dirigeants politiques, comme on les appelle, et aux législateurs, aussi bien ceux d’autrefois que ceux d’aujourd’hui, dans le but, en recherchant les causes de ces fautes, de découvrir [693b] ce qu’il aurait fallu faire d’autre que ce qu’ils ont fait. Telle est la recommandation que nous venons de faire, à savoir qu’il fallait que la loi n’institue pas des pouvoirs trop grands et par ailleurs sans mélange (οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ’ αἶ ἀμείκτους νομοθετεῖν), mais qu’elle garde dans l’esprit ce genre de considérations : une cité doit être libre, réfléchie et en accord avec elle-même, et c’est ce but que doit viser le législateur quand il établit les lois (ὅτι πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφορα καὶ ἑαυτῇ φίλην, καὶ τὸν νομοθετοῦντα πρὸς ταῦτα βλέποντα δεῖ νομοθετεῖν). Il ne faut cependant pas s’étonner si plusieurs fois déjà nous avons proposé un but que le législateur devait, disions-nous, avoir devant les yeux en établissant les lois, et si le but proposé [693c] ne semblait pas être le même d’une fois sur l’autre. En fait, il faut prendre pour acquis que, chaque fois que nous affirmons qu’il faut avoir en vue la tempérance, la réflexion ou l’accord, il s’agit là non pas d’un objectif différent, mais du même, et que s’il nous arrive d’employer beaucoup d’autres expressions analogues, il ne faut pas se troubler.

CLINIAS. C’est ce que nous devons nous efforcer de faire en poursuivant notre discussion. Et dans le cas présent, en ce qui concerne l’accord, la réflexion et la liberté, tu allais nous dire le but que tu souhaites assigner au législateur. Parle.

L’ATHÉNIEN. Eh bien, écoute [693d]. Les constitutions ont en quelque sorte deux mères dont on aurait raison de dire que les autres constitutions sont nées ; et on aurait raison de donner à la première le nom de “monarchie” et à l’autre le nom de “démocratie”. La première est à son sommet chez les Perses, la seconde chez nous. Et toutes les autres constitutions sans exception ou presque sont, je le répète, des variantes de celles-ci.<sup>15</sup> Il faut évidemment et c’est là une nécessité qu’une constitution comporte ces deux éléments, si l’on souhaite que l’on y retrouve liberté et accord accompagné de réflexion. [693e] C’est ce que notre argumentation souhaite prescrire, en affirmant que, si elle n’a pas part aux deux, une cité ne saurait être bien gouvernée (δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴτερ ἐλευθερία τ’ ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως· ὃ δὲ βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἄν ποτε τούτων πόλις ἄμοιρος γενομένη πολιτευθῆναι δύναται ἄν καλῶς).

CLINIAS. Comment pourrait-il en être autrement ?

<sup>15</sup> L’argument de Platon est d’ordre génétique : toutes les constitutions historiques sont l’effet du développement relatif de ces trois tendances, qui sont d’ordre psychique et, pourrait-on dire, anthropologique. Le désir de liberté et l’exercice de la réflexion doivent être conjoints de manière à ne pas menacer l’unité affective de la cité. Comme le long exposé sur la Perse va l’expliquer, la réflexion commande la hiérarchie des citoyens et l’exercice de l’autorité dans l’intérêt de la cité tout entière. Sous sa forme excessive, elle s’exerce aux dépens de la liberté des citoyens ou des colonies, et se transforme en despotisme. À l’inverse, comme le montrera cette fois l’histoire athénienne, l’esprit de liberté favorise l’affection mutuelle des citoyens mais engendre peu à peu un désir excessif d’autonomie dont l’issue inéluctable est la subversion généralisée des lois. En la matière, le traite-

ment des exemples historiques recoupe les leçons de l’analyse constitutionnelle du livre VIII de la *République* ou de la fin du *Politique* 301c-303b. L’originalité du propos des *Lois* consiste bien en la manière dont Platon choisit de suivre et de décrire historiquement le développement des tendances “psychologiques” qui sont au principe des différentes constitutions. De ce point de vue historique, Platon se donne les moyens de défendre l’hypothèse selon laquelle toutes les constitutions ne sont finalement que des combinaisons de ces tendances constitutives. La juste mesure, en la matière, ne saurait donc aucunement consister en un mélange de démocratie ou de monarchie, puisque ce sont là deux formes excessives et pathologiques d’organisation de la cité, qui ne parviennent précisément pas à conjindre les tendances qu’il faut pourtant accorder pour que la cité soit excellente.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES. Eh bien, c'est pour avoir chéri plus qu'il ne fallait et même exclusivement l'une la monarchie, et l'autre la liberté que ni l'une ni l'autre n'ont trouvé la juste mesure de ces deux éléments (οὐδετέρᾳ τὰ μέτρια κέκτηται τούτων). Les vôtres, la Laconienne et la Crétoise y sont mieux arrivées. En revanche, Athènes et la Perse, qui y ont à peu près réussi dans le passé, [694a] en sont pourtant loin maintenant. Nous devons rechercher les causes de cet état de fait, n'est-ce pas ?  
(III 693a5-694a1)<sup>16</sup>

À y bien regarder, la juste mesure législative que l'Athénien demande au législateur d'atteindre dans son ouvrage n'est pas une juste mesure entre la démocratie et la monarchie. Platon dit certes, ici, que toutes les constitutions sont des variantes historiques de ces deux types constitutionnels, c'est-à-dire de ces deux formes possibles de rapport entre les deux tendances psychiques que sont l'esprit de liberté et la réflexion. Le rapport de type monarchique est celui qui privilégie la réflexion, quand le type démocratique favorise pour sa part la liberté. Comme la description des deux constitutions excessives que sont la Perse despotique et l'Athènes égalitaire va le montrer dans le livre III, Platon soutient la thèse suivante : la cité ne peut atteindre l'unité et la vertu qui lui sont propres qu'à la condition que ses citoyens soient éduqués et dirigés de telle sorte qu'ils obéissent de leur plein gré aux lois (700a5, puis 701d-e). La réflexion demande ainsi la soumission aux lois et à l'autorité qui distingue entre les citoyens selon leurs mérites et leur excellence, pour remettre la souveraineté politique aux meilleurs. La disposition psychique et éthique optimale qu'on doit attendre des citoyens d'une cité excellente est une soumission consentie à des lois comme à des institutions aristocratiques, et cette soumission ou cet "esclavage" (puisque'il s'agit bien pour le citoyen d'être le δοῦλος de cette autorité aristocratique<sup>17</sup>) peut donc être préservée de l'excès qui lui est propre par la tendance contraire qu'est la liberté. L'ἐλευθερία, dans les *Lois*, tout comme la δουλεία, est avant tout définie comme dans les termes de la disposition psychique qui est celle des citoyens à l'égard des lois ; il convient, comme le montrent par défaut les exemples historiques que Platon examine, que les citoyens s'assujettissent librement aux lois.

Avant qu'Athènes ne soit engagée dans le long processus de corruption qui va la conduire à la démocratie dont Platon est le contemporain, elle était une cité libre, c'est-à-dire, explique l'Athénien, une cité dans laquelle le peuple, sans être du tout souverain, obéissait à la loi : "Chez nous, mes amis, du temps des anciennes lois, le peuple n'était maître de rien, mais il était en quelque sorte assujetti de plein gré aux lois" (ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἐκὼν ἐδούλευε τοῖς νόμοις) (III 700a3-5). Cet oxymore a déconcerté les lecteurs, mais il était parfaitement convenu dans le débat politique athénien. L'assujettissement volontaire aux lois est évoqué par l'Athénien afin de rappeler à ses interlocuteurs que la liberté, sous sa forme estimable et ancienne, n'implique nullement que le peuple soit souverain. Tout au contraire, il est donc l'esclave de plein gré des lois. L'état de servitude et celui de liberté ne sont pas opposés l'un à l'autre quand l'obéissance aux lois est la garantie de la liberté. En exigeant que la liberté soit ainsi assimilée au respect de

<sup>16</sup> G.R. Morrow cite ce texte au tout début du chap. x de son commentaire (*Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, 1960, réédition 1993), dont le titre est précisément : "The mixed constitution", p. 521-543 ; dans "The Laws" (*op. cit.* n.11), A. Laks le cite à l'appui de ce qu'il appelle la "political mediation between democracy and monarchy", p. 279. G.R. Morrow suppose d'emblée que la mention, en 693e6-e7, des μέτρια, doit être comprise comme le strict synonyme d'une μετριότης entre deux constitutions. Mais le texte n'évoque pas de juste milieu ou de mélange entre les deux constitutions, et il n'en appelle pas même à une juste mesure (μέτριον) entre la liberté et

le despotisme (comme c'est le cas en revanche en 694a3-4). Il est question ici de deux justes mesures : une certaine mesure de despotisme et une certaine mesure de liberté. Je vais y revenir ; je note simplement que le *Politique* donne de cette double mesure un usage analogue, dans un contexte politique (308c-309a).

<sup>17</sup> Outre les deux passages cités, c'est ce que notait déjà III 698a-c, en expliquant que la bonne constitution comporte une semblable servitude et un semblable despotisme, alors que la mauvaise constitution (de type perse) les développe à l'excès. La *République* l'avait dit en des termes semblables, en IX 589c-591a.

la loi, c'est-à-dire à une autorité législative et savante, Platon fait explicitement allusion à la servitude aux lois telle qu'Hérodote avait pu en faire le propre des Grecs,<sup>18</sup> et telle, surtout, qu'elle était devenue un mot d'ordre dans le débat relatif à la "Constitution des ancêtres", c'est-à-dire à la constitution de Solon, passablement idéalisée. Chez les partisans de l'oligarchie, et plus généralement chez les adversaires de la démocratie, le mot d'ordre de la soumission à la loi valait donc pour objection aux institutions comme aux mœurs démocratiques athéniennes.<sup>19</sup> Il est manifeste que Platon prend parti dans ce débat, et qu'il accorde ses faveurs au slogan oligarchique, tout en le rapportant à son propre argument aristocratique : pour autant qu'elle est l'œuvre de législateurs savants, la loi doit régner.<sup>20</sup>

Si Platon ne conçoit pas l'assujettissement et la liberté comme des contraires, c'est parce qu'il entend montrer que leur développement autonome et leur mutuelle ignorance donnent lieu à ces deux formes corrompues que sont le despotisme perse et la démocratie athénienne. Il ne s'agit aucunement pour les *Lois* de défendre une sorte de mélange entre ces deux régimes, mais au contraire d'interdire que soient disjoints les deux éléments que ces deux constitutions ont opposés l'un à l'autre, en donnant à chacun d'entre eux une forme excessive et viciée.<sup>21</sup> Le mélange de deux ingrédients toxiques ne saurait être envisagé. S'agissant de la démocratie, l'Athénien dénonce l'hypothèse d'une souveraineté populaire en des termes qui rappellent ceux du livre VIII de la *République* :

<sup>18</sup> Dans l'*Enquête*, en VII 102-104, lorsque Xerxès interroge Démarate, ancien Roi de Sparte rallié aux Perses, sur la valeur des Grecs qu'il se prépare à affronter, Démarate lui répond que "la Grèce a toujours eu pour compagne la pauvreté, mais une autre la suit : la valeur, fruit du savoir et de lois fermes ; par elle la Grèce repousse et la pauvreté et le despotisme" ("Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός ἐστι, ἀρετὴ δὲ ἑπακτός ἐστι, ἀπό τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῇ διαχρεωμένη ἢ Ἑλλάς τήν τε πενίην ἀπαμύνεται καὶ τήν δεσποσύνην) (102, 4-7). Démarate précise alors que les Lacédémoniens "sont les meilleurs des hommes", pour cette raison : "Ils sont libres, certes, mais pas entièrement, car ils ont un maître tyrannique, la loi, qu'ils craignent bien plus encore que tes sujets ne te craignent" ("Ἐλεύθεροι γὰρ ἔοντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ) (104, 16-19).

<sup>19</sup> C'est ce qu'Aristote note dans les mêmes termes lorsqu'il condamne la démocratie des démagogues et souligne que ces derniers apparaissent lorsque la loi ne domine plus (*Politique* IV 4, 1292a). Dans la *Constitution des Athéniens*, le pseudo-Xénophon, adversaire de la démocratie, le déplore avec véhémence (I 8, 3-5). Sur le débat relatif à la "Constitution des ancêtres" et la manière dont Platon y contribue, voir mes indications bibliographiques dans *Le Monde de la Politique. Sur le Récit Atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias* ; Sankt Augustin, Academia, 1997, p. 206-224. Examinant *Lois* III 700a, p. 84-85 de son commentaire, G.R. Morrow soutient que la formule de la soumission aux lois n'est pas l'indice que le peuple ne possède pas la souveraineté,

mais simplement de ce que sa souveraineté est soumise aux lois, et à elles seules. L'argument paraît difficile à défendre, comme on va y revenir.

<sup>20</sup> C'est l'argument que formule avec précision le livre IV, en 715a-d.

<sup>21</sup> Pour le dire autrement, la perspective platonicienne n'est pas celle qu'on trouvera, deux siècles plus tard et pour la première fois chez Polybe (*Histoire* VI), qui concevra en effet une "constitution mixte" semblable à celle que les lecteurs progressistes ont voulu découvrir chez Platon (voire chez Aristote). Lorsque G.R. Morrow (*op. cit.* n.16) introduit son chapitre sur "The mixed constitution", il affirme que "Plato has been regarded from antiquity as one of the first expounders, if not the originator, of the theory of the mixed constitution", et renvoie son lecteur, n. 1, p. 521 à l'ouvrage de K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Columbia University Press, 1954. La page qu'indique G.R. Morrow comporte toutefois une nuance ("The theory of the mixed constitution, in the narrower sense in which 'mixed constitution' means above all a system of checks and balances, appears for the first time in Plato's political writings", p. 78) qui dit assez combien K. von Fritz estimait nécessaire de distinguer le souci d'équilibre qu'on trouve chez Platon (et encore chez Aristote) de la "constitution mixte" à proprement parler, telle que Polybe la concevra (c'est ce que K. von Fritz précise dans les pages suivantes, et particulièrement p. 82 ; voir encore les remarques sur la manière dont Platon et Polybe jugent respectivement la constitution de Lacédémone, p. 110-112).

En effet, ce qui en l'âme éprouve de la peine [689b] et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude.<sup>22</sup> Lors donc que l'âme s'oppose au savoir, à l'opinion et à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, j'appelle cela déraison. Déraison d'une cité, lorsque la multitude n'obéit pas aux magistrats et aux lois ; mais aussi déraison d'un individu dont l'âme recèle de beaux principes qui ne produisent rien de bon, mais qui au contraire sont nuisibles. C'est l'ensemble de ces méconnaissances [689c] que pour ma part je regarderai.

(III 689b2-689c1)<sup>23</sup>

Les lectures "progressistes" que nous avons évoquées entendent passer outre ces arguments pour défendre l'opinion selon laquelle la constitution des *Lois* est bien un mixte de monarchie et de démocratie. L'autre texte des *Lois* qu'elles convoquent alors à l'appui de cette opinion est l'*incipit* du long développement que l'Athénien consacre dans le livre VI à l'élection des membres du conseil de la cité à venir. Le texte doit être cité en son entier.

Le Conseil comprendra trente douzaines de membres – trois cent soixante est un nombre qui se prête bien aux subdivisions –, le total étant divisé en quatre sections de quatre-vingt-dix membres chacune, et dans chacune des classes censitaires [756c] on élira quatre-vingt-dix conseillers. Le premier jour, tous les membres de la classe censitaire la plus élevée seront obligés de voter, faute de quoi le contrevenant paiera l'amende fixée ; et lorsque le vote sera achevé, le nom des élus sera mis sous scellé. Le jour suivant, on élira les représentants de la seconde classe censitaire suivant la même procédure que la veille. Le troisième jour, dans la troisième classe, votera qui le souhaitera ; mais le vote sera obligatoire pour les membres des trois premières classes censitaires, tandis que, dans la quatrième [756d] et dernière classe, on sera tenu quitte d'amende si l'on ne veut pas voter. Le quatrième jour, tous voteront pour la quatrième et dernière classe, sans que soient passibles d'amende ceux qui, appartenant à la quatrième ou à la troisième classe, refuseraient de voter ; mais celui qui, appartenant à la seconde ou à la première classe, refuserait de voter sera puni d'une amende, celui de la première classe au triple de l'amende initiale et celui de la première au quadruple. Le cinquième jour [756e], les noms qui avaient été consignés seront exposés par les magistrats à la vue de tous les citoyens, et tous voteront de nouveau à partir de cette liste, sous peine de payer l'amende initiale ; on retiendra pour chacune des classes cent quatre vingt noms, dont on gardera la moitié par tirage au sort ; et après examen, ceux-là seront membres du conseil pour l'année.

Une élection faite de cette manière semble tenir le milieu entre un régime monarchique et un régime démocratique, et c'est toujours entre ces deux formes que doit se tenir la constitution. Car les esclaves et les maîtres ne sauraient jamais [757a] devenir amis, et la voix publique ne saurait traiter avec égalité d'honneurs des hommes sans valeur et des gens de bien, et à moins que l'on ne trouve la juste mesure, l'égalité entre conditions inégales se changera en inégalité. C'est, en effet, en raison de ces deux situations que les régimes s'emplissent de dissensions. Oui, le vieux dicton est vrai qui dit que l'égalité engendre l'amitié, et il est exact tout autant qu'il sonne juste. Mais de quelle genre peut bien être l'égalité capable de produire cet effet, voilà qui n'est pas évident et qui nous embarrasse fort. En fait, il y a deux [757b] égalités qui portent le même nom, mais qui dans la pratique sont presque des contraires sous bien des rapports. L'une, toute cité et tout législateur arrivent à l'introduire dans les marques d'honneur, c'est celle qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre ; il suffit de régler la répartition de celle-ci par le moyen du tirage au sort. L'autre au contraire, l'égalité la plus vraie et la meilleure, n'apparaît pas facilement aux yeux de tout le monde. Elle suppose bien sûr le jugement

<sup>22</sup> L'Athénien rappelle ici que les facultés de l'âme trouvent leur strict équivalent dans les parties de la cité (la faculté désirante étant ainsi assimilée à la multitude). Il s'agit là de la comparaison qu'avait précisément examinée le livre IV de la *République*, et dont T.J. Saunders a montré que les *Lois* la retenaient ; voir "The structure of the soul and the state in Plato's *Laws*", *Eranos*, 60 (1962), p. 37-65.

<sup>23</sup> Ce texte n'est qu'allusivement mentionné par G.R. Morrow dans son commentaire (*op. cit.* n.16), p. 208, qui y trouve l'une des preuves de ce que "he [Plato] has not abandoned the idea that philosophical virtue alone fits a man for authority in a state". Et c'est bien pour cette raison, affirme Platon, que cette autorité ne peut être de type démocratique.

de Zeus et elle vient rarement au secours des hommes, mais tout le secours qu'elle apporte aux cités et aux individus constitue pour eux un apport de biens. [757c] Au plus important, elle attribue davantage, et au plus petit elle attribue moins, donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature ; et tout naturellement elle accorde dans tous les cas aux mérites plus grands de plus grands honneurs, tandis que, à chacun de ceux qui sont le contraire pour la vertu et pour l'éducation, elle dispense ce qui leur convient suivant cette proportion. Il n'y a pas de doute en effet, pour nous la politique est toujours cela même, le juste. C'est en ayant aussi le désir de la justice et c'est en fixant les yeux sur cette égalité-là que nous devons, Clinias, fonder [757d] cette cité qui est en train de naître. Et si jamais quelqu'un en fonde une autre, c'est aussi en considérant le même objectif qu'il devra légiférer, et non pas dans l'intérêt de plusieurs tyrans ou d'un seul ni non plus pour asseoir le pouvoir du peuple, mais toujours en vue de la justice, celle que nous venons de définir : l'égalité accordée en toute occasion à des inégaux conformément à la nature. Et pourtant, la cité dans son ensemble se voit parfois forcée de faire usage de ce mot qui présente deux sens différents, si elle souhaite éviter les séditions en quelque-une de ses parties : vous le savez, l'équité et l'indulgence, lorsqu'elles interviennent, sont toujours des entorses à la rectitude de la justice [757e] en ce qu'elle a de parfait et de strict. Voilà pourquoi il faut recourir à l'égalité du tirage au sort pour éviter le mécontentement du grand nombre, en invoquant cette fois encore dans nos prières la divinité et la bonne fortune, afin qu'elle qu'elles dirigent le sort du côté où il y a le plus de justice. C'est ainsi, de toute nécessité, qu'il faut user de ces deux types d'égalité, [758a] en ayant le moins souvent possible recours à la seconde, celle qui requiert le hasard. Voilà pourquoi, mes amis, une cité qui cherche à assurer son salut est forcée d'agir ainsi.

(VI 756b7-758a4)

Feignant d'oublier que Platon se prononce ici sur les seules modalités d'élection des membres du conseil, les lecteurs contemporains veulent donc y lire l'apologie d'une "constitution mixte" qui mêlerait des éléments monarchiques et des éléments démocratiques. Et si cette constitution ne devait pas être un véritable "mélange", à tout le moins serait-elle un "moyen" ou un "milieu".<sup>24</sup> Pour nous en tenir à l'étude qui reste à bien des égards séminale, on rappellera que G.R. Morrow écrivait à propos de ce texte : "it [the necessity of maintaining a balance between the forces of freedom and authority] is explicitly affirmed in the statement that our constitution is to be a mixture of monarchy and democracy (756d)".<sup>25</sup> Ce jugement tronque le texte des *Lois* et n'a pour lui que l'autorité rétrospective de tous les commentateurs qui l'ont adopté et répété. Il tronque le texte, puisque que ce dernier ne se prononce que sur une procédure électorale, en aucun cas sur l'ensemble de la constitution.<sup>26</sup> Ce qui est dit ici de la constitution, c'est au contraire, comme dans les pages que nous avons extraites du livre III, qu'elle doit échapper à ces deux formes excessives de corruption constitutionnelle que sont la monarchie despotique et la démocratie absolue. Se tenir à distance de ces deux excès n'implique nullement, comme G.R. Morrow l'affirme, qu'on doive les mélanger, mais tout au contraire qu'on les refuse tous deux. G.R. Morrow néglige ce point et choisit d'étendre indûment ce qui est dit de l'élection à deux types de remarques que les *Lois* consacrent aux constitutions, en III 693d-e et IV 712d-713a, pour soutenir que la constitution vertueuse sera un juste mélange des deux matrices constitutionnelles que sont la monarchie et la démocratie. Le premier texte a déjà été cité, le second est le suivant (IV 712d2-713a5) :

MÉGILLE. La chose est sûre, étranger, quand j'y pense, je ne suis pas en mesure de t'expliquer, comme cela tout de suite, quel nom il faut donner au régime de Lacédémone. C'est bien à la tyrannie qu'il me semble ressembler : en effet, le pouvoir des Éphores y est devenu tyrannique à un point étonnant. Et en certaines occasions il me semble que plus que toutes les autres cités il a l'air démocratique.

<sup>24</sup> G.R. Morrow parle ainsi et tour à tour de "mixed constitution", de "mixture" puis de "mean" (*op. cit.* n.16), p. 521-530 ; A. Laks l'imite, et ajoute en guise de nouvelle formule celle de "political mediation", dans la notice "The Laws" (*op. cit.* n.11), p. 278. Mais l'un comme

l'autre, une fois ces nuances portées, adoptent par la suite, dans leurs études, l'expression "mixed constitution".

<sup>25</sup> P. 155 de son commentaire (*op. cit.* n.16).

<sup>26</sup> Comme l'affirme en revanche G.R. Morrow, p. 525.

Pourtant, il y aurait quelque chose de tout à fait absurde à ne pas l'appeler aristocratie. La chose est sûre en tout cas, elle possède une royauté [712e] à vie, la plus ancienne de toutes à en croire tout le monde et nous-mêmes. Mais moi, quand on m'interroge ainsi à l'improviste, comme c'est le cas maintenant, je ne puis réellement, je le répète, dire de façon tranchée auquel de ces régimes le nôtre ressortit.

CLINIAS. Je crois éprouver, Mégille, la même impression que toi. Je m'éprouve en effet dans un embarras extrême lorsqu'il s'agit d'assigner avec assurance au régime de Cnossos l'un de ces noms.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES. La raison en est, excellents amis, que les régimes qui sont les vôtres sont des constitutions politiques dignes de ce nom : les noms que nous venons d'énumérer désignent non pas des constitutions politiques, mais des groupements où une partie des gens est dominée et asservie, [713a] en sorte que le nom désigne dans chaque cas le pouvoir qui possède l'autorité. Mais il faudrait, si on devait désigner la cité par un nom de ce genre, prononcer le nom du dieu qui détient l'autorité sur les êtres qui sont dotés de raison.

L'argument que fait valoir l'Athénien est limpide : les constitutions qu'on distingue et qu'on nomme traditionnellement selon l'individu ou le groupe qui y possède le pouvoir ne sont pas des constitutions véritables, précisément pour cette raison qu'un individu ou un groupe y exerce un pouvoir en sa seule faveur et non en faveur de la cité tout entière. C'est également vrai de la démocratie, qui n'est donc pas l'expression de la souveraineté de tous les citoyens, mais bien seulement du peuple et de ses dirigeants.<sup>27</sup> À la différence de ces types de souveraineté partielle et illégitime, où l'on peut donc ranger la Perse et Athènes, il existe des constitutions réelles, comme c'est le cas de Lacédémone et de la Crète, qui mêlent des éléments constitutionnels différents et parviennent ainsi à soustraire leur cité à la discorde. Le texte ne dit pas exactement que ces constitutions sont des mélanges, mais bien que ces constitutions ne se réduisent pas à l'un des types constitutionnels distincts, et que, selon le point de vue qu'on adopte, elle peuvent ressembler davantage à tel type qu'à tel autre.

Peut-on s'autoriser de ces textes pour défendre l'hypothèse que les *Lois* feraient l'apologie d'une "constitution mixte" ? Et peut-on encore soutenir à partir d'eux que les *Lois* feraient place, dans leur constitution juste, à la démocratie ou à des éléments démocratiques ?

G.R. Morrow avait choisi d'intituler l'un des chapitres de son étude sur les *Lois* "The mixed constitution", en faisant d'emblée remarquer que le terme était impropre, puisqu'au sens strict, les *Lois* n'emploient jamais semblable expression. En lieu et place, notait G.R. Morrow, "The concept that serves as a guide to the Athenian legislator in the designing of his constitution is the mean – the μέτριον, or μετρίότης –, and it is upon this that the theory of the mixed constitution depends".<sup>28</sup> Ce vocabulaire du mélange constitutionnel, si on ne le trouve pas dans les *Lois*, est en revanche bien celui qu'emploie Aristote lorsqu'il évoque le dialogue de Platon et décrit les principales caractéristiques de la constitution des Magnètes (*Politique* II 6, 1265b34 et 1266a5-14). G.R. Morrow s'appuie sur ce témoignage d'Aristote pour affirmer que, certes, les *Lois* n'emploient pas le vocabulaire du mélange, mais qu'il s'agit bien de ce que le dialogue conçoit, et que le moyen terme constitutionnel résulterait du mélange des deux extrêmes, à la faveur, dit G.R. Morrow, d'une proportion pythagoricienne (p. 523-525), à quoi il faut ajouter, toujours selon G.R. Morrow, que l'hypothèse selon laquelle l'excellence repose sur un certain mélange est proprement platonicienne, et qu'on la trouve notamment dans le *Philèbe*, le *Timée*, le

<sup>27</sup> La démocratie, pour les Grecs, n'est pas le régime politique qui confère le gouvernement à tous les citoyens, mais celui qui le réserve aux membres ou aux "représentants" du peuple (ceux qu'on nomme encore les "ora-

teurs", et qu'on distingue ainsi de la classe censitaire, des "riches"). Voir, dans le même sens, les remarques d'Aristote, *Politique* III 8-11, puis IV 3-5.

<sup>28</sup> *Op. cit.* (n.16) p. 521.

*Sophiste* ou encore le *Politique* (p. 535-536).<sup>29</sup> Le μέτρον constitutionnel des *Lois* serait ainsi une certaine συμμετρία des parties constitutives de la cité (p. 537). Rétrospectivement, non seulement les hypothèses de G.R. Morrow ne paraissent guère assurées, mais il n'est pas du tout sûr qu'Aristote leur prête secours. Car Aristote écarte précisément les éléments que G.R. Morrow voudrait voir mélangés dans les *Lois*, en expliquant que la constitution forgée par Platon dans les *Lois* n'a rien de monarchique et qu'à l'exception du recours au tirage au sort, elle n'a guère en commun avec la démocratie. Il s'agit, foncièrement, selon Aristote, d'une oligarchie.<sup>30</sup>

Le vocabulaire du mélange constitutionnel, celui qu'emploie Aristote, n'est toutefois pas étranger à Platon ; car il y a bien des constitutions "mixtes" dans le texte platonicien, en l'espèce des formes diachroniquement intermédiaires entre les principaux types constitutionnels (*République* VIII 548c, à propos de la constitution qui est intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie : la timocratie. Il s'agit en effet d'un mélange, c'est-à-dire d'une forme constitutionnelle hybride). Mais c'est un vocabulaire dont les *Lois* ne font pas usage, puisque Platon ne cherche pas à y forger une constitution mixte, mais une constitution juste qui doit chercher à prémunir la cité contre la corruption dont les autres constitutions sont l'expression. C'est là une leçon qui apparaît par défaut dans l'une des remarques que le livre III consacre au régime de Lacédémone, dont l'Athénien fait cet éloge :

Un troisième sauveur,<sup>31</sup> constatant que chez vous l'autorité était encore enflée et enflammée, lui imposa comme un frein le pouvoir des éphores, introduisant une institution qui se rapproche d'un pouvoir attribué par un tirage au sort. Et de cette manière, la royauté qui, chez vous, était un mélange des éléments adéquats, et qui avait de la mesure, assura son salut et fut pour les autres la cause de leur salut (καὶ κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἡ βασιλεία παρ' ὑμῖν, ἐξ ὧν ἔδει σύμμεικτος γενομένη καὶ μέτρον ἔχουσα). (III 692a3-8).

À l'encontre, paradoxalement, de ce que suggèrent G.R. Morrow et ses suivants, le recours au mélange politique n'est pas absent des *Lois*. Et il paraît bien être employé, ici, pour désigner de nouveau un mélange de procédures institutionnelles monarchiques et démocratiques (c'est en effet le sens qu'on peut accepter d'accorder à la remarque sur le tirage au sort). Mais la manière dont ce mélange est désigné comme le moyen d'un perfectionnement de la constitution, en l'occurrence de la monarchie, enseigne assez clairement que le "mélange" est toujours conçu comme le moyen que trouve une constitution afin de conserver la mesure qui seule peut lui éviter l'échec du vice et de la discorde qui l'abîmerait dans la guerre civile. Et une fois de plus, tout comme le soutiendront les pages citées relatives à l'élection des membres du conseil, le recours à une institution qui n'est pas immédiatement propre à la constitution "maternelle" n'est pas destinée à engendrer une nouvelle constitution, mais doit permettre à la première d'atteindre la mesure.

<sup>29</sup> Et G.R. Morrow ajoute encore, p. 530, que le jugement d'Aristote est maladroit, sinon borné : "Plato's political imagination rises to heights which Aristotle apparently did not appreciate." On trouve de ces lignes aristotéliciennes une analyse autrement plus convaincante dans une importante étude de M. Piérart : "Αἴρεσις et κλήρωσις chez Platon et Aristote", dans *Aristote et Athènes* (Actes de la table ronde pour le centenaire de l'*Athenaion Politeia*, Fribourg, 1991), éd. par M. Piérart, Fribourg, Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, 1993, p. 119-138, dont l'un des principaux mérites est de prendre la mesure de la dette que l'analyse aristotélicienne des constitutions entretient à l'égard de son parent platonicien, avant de montrer que la question

des élections et du tirage au sort, le second étant subverti par la première, est une spécificité platonicienne qui ne préoccupera plus Aristote. Aristote qui avait bien aperçu, pour sa part, que "les procédures intégrant le tirage au sort dans les *Lois* ne sont en fait que des élections déguisées" (p. 135).

<sup>30</sup> Et ce qu'Aristote reproche précisément à Platon, c'est de n'avoir pas réussi à concevoir un indispensable mélange constitutionnel : sous couvert d'emprunts à la démocratie, qui ne sont qu'apparences, Platon n'a conçu qu'une oligarchie. Ce reproche est judicieusement éclairé par P. Pellegrin, nn. 17-18 p. 163 de sa traduction.

<sup>31</sup> Le premier est Zeus, le second Lycurgue, et le troisième, le roi Théopompe (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).

## III. DES AMBIGUÏTÉS ÉLECTORALES

Que la constitution des *Lois* ne relève pas de la catégorie “mixte” où l’on veut la faire entrer n’interdit certes pas qu’on pose autrement la question de la “part” ou de “l’influence” démocratique qui la déterminerait. Les jugements contemporains sur l’importance des éléments que Platon emprunterait éventuellement aux constitutions existantes, et plus particulièrement à la démocratie athénienne de son temps, pour forger sa propre constitution juste ne se trouveraient pas démentis au seul motif que la constitution des Magnètes ne serait pas “mixte”. En la matière, les lectures “progressistes” soulignent le plus souvent et à juste titre que la constitution des *Lois* doit beaucoup à la constitution Athénienne, à laquelle elle emprunte l’essentiel de ses catégories, de ses institutions, de son droit et de sa langue. Cela suffit-il pour autant à affirmer que les *Lois*, à la différence de la *République* seraient plus “poreuses” à la démocratie que ne l’était la *République* ? Les interprètes qui pensent pouvoir défendre cette opinion font remarquer que Platon introduit dans les *Lois* des élections, y compris par le sort, et que l’on retrouve dans la constitution de Magnésie des magistratures athéniennes, et notamment les deux principales d’entre elles : l’Assemblée et le Conseil. La question des magistratures a été traitée avec précision par L. Brisson dans une étude récente dont on peut rappeler l’une des leçons : si Platon emprunte des magistratures et des institutions à Athènes, il modifie toutefois considérablement les conditions d’élection des magistrats, et il prive l’Assemblée et le Conseil du rôle souverain, et notamment législatif, qui était le leur à Athènes.<sup>32</sup> Platon choisit de réserver la puissance politique et législative à des citoyens choisis pour leur compétence dans les groupes les mieux éduqués, et il privilégie à cet effet des procédures de cooptation aussi rigoureuses que discrètes, parfaitement soustraites à toute forme d’appréciation populaire.<sup>33</sup>

La mention des élections appelle, plus que tout autre question, quelques précisions. Leur présence serait en effet le signe, lit-on, d’une participation de tous les citoyens à la vie

<sup>32</sup> L. Brisson, “Les magistratures non judiciaires dans les *Lois*”, *Cahiers Glotz* 11 (2000), p. 85-101. Voir particulièrement les p. 85-87, où L. Brisson énumère les différentes fonctions de l’assemblée des *Lois*, en expliquant comment le dialogue “dépouille l’Assemblée et le Conseil de la plupart de leurs fonctions législatives et administratives pour les transférer aux Magistrats, lesquels agissent en fonction d’un pouvoir qui n’est pas ‘visible’” (p. 87). C’est l’un des points sur lesquels le commentaire de G.R. Morrow est approximatif, précisément parce qu’il ne prend pas une exacte mesure de ces restrictions (voir les p. 157-165), et l’un de ceux, pour les mêmes raisons, où les lecteurs qui s’en remettent davantage à G.R. Morrow qu’au texte de Platon sont à leur tour hésitants. A. Laks peut ainsi écrire : “There is a monarchical aspect to the ‘democratic’ assembly, which selects most of the magistrates. In the city of the *Laws* the competence of the assembly is extensive, and liberty itself belongs to all” (“The *Laws*” (*op. cit.* n.11), p. 279). La question des modalités de sélection des magistrats et du pouvoir de l’assemblée n’est pas posée par G.R. Morrow et ses suivants, alors même que son examen montre comment Platon opère un transfert d’autorité de l’assemblée aux magistrats, aux dépens de la première. Sur ce point comme sur beaucoup d’autres, le commentaire de M. Piérart est plus fiable : *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles,

Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 1974, p. 105-121, où M. Piérart conclut son analyse ainsi : “Platon dépouille l’assemblée et le conseil de la plupart de leurs fonctions législatives et administratives, puisque celles-ci, à ses yeux, découlent de celles-là. Il leur enlève enfin presque toutes leurs prérogatives judiciaires”, p. 120, et déjà p. 109, où M. Piérart montre que G.R. Morrow n’a pas pris une exacte mesure des modifications que Platon fait subir à l’assemblée, en notant que Platon montre la volonté “d’enlever au *demos* ses prérogatives judiciaires”.

<sup>33</sup> La question doit être posée de savoir pourquoi Platon refuse ainsi de concevoir une forme de souveraineté populaire. La raison en est donnée dans un texte cité plus haut (III 689b2-689c1) mais encore, par l’exemple athénien cette fois, en III 700b-c, où Platon explique que le grand nombre, peu ou mal formé, est comme voué aux erreurs de jugement, en matière de comportements ou de décisions civiques, et qu’il est aussi bien, pour cette raison qui est l’effet de sa faiblesse psychologique, la victime des démagogues. Il s’agit donc d’un refus de principe de la souveraineté populaire. En revanche, il faut associer le grand nombre à la vie civique, et obtenir de lui qu’il obéisse de son plein gré aux gouvernants comme aux lois. Il s’agit cette fois d’autre chose : d’obtenir une soumission consentie du peuple.

publique.<sup>34</sup> Peut-être faut-il rappeler que la démocratie athénienne n'avait pas systématiquement recours aux élections, pas plus qu'elle n'était, comme le sont par exemple les nôtres aujourd'hui, une démocratie représentative. On pratiquait à Athènes le tirage au sort et le vote, mais le tirage au sort et l'élection sont des choses distinctes, et le vote doit être pour sa part apprécié à l'aune de ses modalités comme des candidatures qui lui sont soumises. Le fait que Platon favorise dans les *Lois* le recours aux élections est une manière pour lui de privilégier un choix préalable des candidats, au travers de conditions de candidature, le plus souvent censitaires, et de privilégier surtout un examen poussé des candidats.<sup>35</sup> De sorte que, comme l'explique Aristote dans la *Politique*, le privilège accordé à l'élection est un choix aristocratique qui s'oppose à l'égalitarisme démocratique dont le tirage au sort est le moyen privilégié (VI 2), et qu'il serait, aux yeux de Platon, d'Aristote et de leurs contemporains assez étrange qu'on puisse déduire de l'existence de procédures électives le caractère démocratique.<sup>36</sup>

On pourrait faire des remarques semblables sur le compte du tirage au sort, qui était bien sûr d'usage à Athènes, mais que Platon, qui s'en explique en VI 756e-757e, tient pour inégalitaire, pour cette raison que le sort ne favorise entre les citoyens qu'une égalité arithmétique, ignorante de leurs mérites respectifs. Si la *République*, comme on l'a rappelé, méprise le tirage au sort de type démocratique.<sup>37</sup> les *Lois* ne le réhabilitent aucunement ; le dialogue n'y a en effet recours

<sup>34</sup> C'est la conclusion hâtive qu'on trouve par exemple dans l'ouvrage de C. Bobonich, qui croit pouvoir déduire de l'existence d'élections une "important kind of political participation", *Plato's Utopia Recast* (op. cit. n.14), p. 445. Parce que les interprètes contemporains y voient une égale attention des *Lois* au consentement et à la participation de tous les citoyens, le recours aux élections est souvent associé à l'importance des "préambules" législatifs que justifie la fin du livre IV (718a-724b). Dans les deux cas, Platon aurait admis et consacré la nécessité de l'assentiment des citoyens à l'autorité, gouvernementale ou législative. Il me semble au contraire que, dans ces deux registres, la persuasion (et l'assentiment qu'elle doit engendrer) est un instrument de l'autorité, en aucun cas une transmission de souveraineté. L'exemple des médecins ou des maîtres de gymnastique, tel que l'emploient les livres III et IV, dit explicitement que l'enjeu des préambules n'est pas celui d'un transfert de compétence ou d'une quelconque forme de reconnaissance de la souveraineté et des souhaits populaires : les médecins soignent mieux des hommes libres en les persuadant de l'opportunité de tel traitement, mais ils n'ont pas plus vocation à leur faire plaisir (III 684b-c) qu'à attendre d'eux qu'ils se prescrivent eux-mêmes des remèdes. Voir les explications de L. Brisson, "Les préambules dans les *Lois*", dans *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 235-262 (cette étude objecte notamment à C. Bobonich et A. Laks, qui ont cru pouvoir lire dans les *Lois* la promotion de ce qu'ils appellent une "persuasion rationnelle", et cru pouvoir inclure les préambules dans le genre de l'entretien dialogique ; voir par exemple A. Laks, "The Laws" (op. cit. n.11), p. 289).

<sup>35</sup> Il y a là une nuance importante. L'examen des candidats (la *δοκιμασία*) qu'institue Platon a lieu devant les électeurs, et non pas simplement, comme c'était le cas à Athènes pour la plupart des magistratures, devant le Tribunal du Peuple ou devant le Conseil. On ne peut donc se contenter, avec A. Laks, d'affirmer que "this procedure [*dokimasia*] was characteristic of ancient Athens, and

Plato gives few details about it, implying that he accepts current practice" ("The Laws" (op. cit. n.11), p. 282, qui résume fidèlement le jugement qu'on trouve dans le commentaire de G.R. Morrow (op. cit. n.16), p. 217-219). La docimasia athénienne était en effet un examen postérieur au choix du sort qui, comme l'explique M.H. Hansen, "donnait aux tribunaux l'opportunité de corriger les effets les plus malheureux du tirage au sort et de contrôler, pour l'annuler si nécessaire, une élection votée par l'Assemblée. Ils n'examinaient cependant pas les compétences d'un candidat ; il s'agissait seulement de vérifier qu'il remplissait les conditions formelles, quelle était sa conduite, quelles étaient ses convictions politiques" (*La Démocratie Athénienne à l'Époque de Démosthène = The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes* (1991), trad. par S. Bardet, Paris, Belles Lettres, 1993, p. 255). La manière dont Platon conçoit cet examen est plus complexe : comme l'indique l'exemple des magistratures judiciaires, les juges sont soumis à deux sélections : les candidats sont d'abord cooptés par leurs pairs, en fonction de leur compétence, et un unique juge est retenu pour être alors soumis à l'examen des électeurs, qui peuvent certes l'exclure, mais dont on comprend qu'ils ne participent pas à leur choix. De la même manière, en cas de contestation sur le choix des juges, tous les citoyens peuvent assister à l'examen du litige, puisqu'ils sont lésés en tant que citoyens par un mauvais magistrat, mais ils ne sont alors que les observateurs d'une procédure au déroulement de laquelle ne prennent part que les magistrats (VI 767e-768a). Il faut certes que tous les citoyens soient associés au jugement, dit Platon, mais cette participation se réduit, dans le cas des principaux tribunaux, à la possibilité d'assister au règlement, et de ne pouvoir siéger que dans le cas des tribunaux tribaux et subalternes (768b-c).

<sup>36</sup> Comme le fait par exemple A. Laks, "The Laws" (op. cit. n.11), p. 281.

<sup>37</sup> On trouve des témoignages de ce mépris en *République* V 460a ou en *Lois* III 692a, et les deux dialogues le refusent ou le subvertissent, comme on l'a noté.

que dans quelques rares cas : lors de la dernière étape des membres du Conseil, au terme ultime des procédures de sélection élective, en VI 756e, dans le texte déjà cité ; dans le choix des magistrats de la ville et de l'agora (VI 763d-e<sup>38</sup>) ; dans le choix des juges qui siègent dans les tribunaux tribaux (VI 768b), et enfin dans le livre IX, en 856d, lorsqu'il s'agit de désigner le fils héritier d'un père criminel. Il n'y a pas là, semble-t-il, davantage matière à reconnaître une démocratisation de la constitution des *Lois*.<sup>39</sup>

Les textes qu'on vient de citer plaident pour une démonstration platonicienne dont l'objet, loin que d'être une concession à la démocratie, est de soustraire la constitution au risque démocratique en même temps qu'au risque tyrannique. Comme y a insisté F.L. Lisi dans l'introduction de sa traduction du dialogue,<sup>40</sup> et comme le souligne à son tour L. Brisson dans l'étude citée, la manière dont les procédures électives ou de cooptation sont conçues par les *Lois* montre combien Platon a choisi de "professionnaliser" les magistratures de sa cité et de fonder ainsi sur des compétences techniques des décisions et des formes de pouvoir qui, lorsqu'elles avaient leur équivalent à Athènes, n'étaient précisément pas exercées par des fonctionnaires formés à cet effet.<sup>41</sup> À cet égard, parmi les magistratures de la cité des *Lois*, les trois plus importantes en terme d'initiative et de souveraineté sont soustraites à toute forme de candidature et de choix publics. Il s'agit d'abord de la charge de responsable de l'éducation (VI 764c-766b),<sup>42</sup> puis de la magistrature qu'exercent les "gardiens des lois" (VI 753b-755b) dont les responsabilités sont aussi variées qu'importantes, et enfin du Collège de veille (XII 951e-952b et 961a-c), dont Platon veut qu'il soit, très littéralement, la tête pensante de sa cité.<sup>43</sup> C'est ce que la fin des *Lois* rappelle en ces termes :

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES. Si nous voulons mener à terme la fondation de notre territoire, il faut que réside en cette cité quelque chose qui connaisse cela même dont nous parlons en premier lieu, son but ; et ensuite, que celui qui se trouve être, pour nous, le politique, quel qu'il soit, sache par quel moyen l'atteindre, et laquelle des lois d'abord, lequel des hommes ensuite, le conseillera bien ou mal. Rien d'étonnant qu'une cité privée de cela, dépourvue d'intellect et de tout sens, agisse, à chaque fois et dans chaque affaire, uniquement à l'aventure.

<sup>38</sup> Il s'agit des "astynomes" et des "agoranomes" ; ces exemples sont analogues, du point de vue de la procédure, à celui du conseil, puisque là aussi un examen sélectif des candidats précède le tirage au sort. Ce dernier est donc préalablement privé, si l'on peut dire, de son initiative sélective. C'est un point que M. Piérart souligne bien, en même temps qu'il note un aspect important et commun de toutes ces procédures électives : "Platon réduit en fait le tirage au sort à une pure formalité, puisqu'il ne s'agit plus que de décider entre un nombre peu élevé de candidats ; mais il le conserve, et c'est sans doute cela qui est remarquable" (*Platon et la cité grecque* (*op. cit.* n.32), p. 295). Il se trouve en effet que le recours au sort est investi dans les *Lois* d'une fonction religieuse : le sort, assimilé au choix du dieu, sinon à la divinité elle-même (V 741b), est introduit au terme d'une sélection à la manière d'une intervention divine qui vient choisir entre des candidats choisis puis élus pour leur compétence (et selon la classe à laquelle ils appartiennent). Il ne s'agit plus du tout d'un sort hasardeux qui, comme c'est le cas en démocratie, jouerait son rôle en amont de la procédure, mais d'une manifestation de l'initiative divine qui, située en aval du processus de sélection, vient lui donner une ultime légitimité.

<sup>39</sup> Il y a en revanche matière à comprendre que le maintien du tirage au sort, au terme d'une procédure soit élective soit de cooptation, joue un rôle religieux. Si le

tirage au sort permet de départager, au terme d'une procédure élective, des candidats qui sont choisis pour leur compétence, ce n'est en effet pas tant pour les classer que pour donner à la divinité, qui se manifeste alors comme "Fortune", l'occasion de faire son choix et de corroborer ainsi l'élection des magistrats (voir surtout *Lois* III 690c et VI 757b). Cette question est traitée par P. Demont, "Le tirage au sort des magistrats à Athènes : un problème historique et historiographique", dans *Sorteggio Pubblico et Cleromanzia, dall'Antichità all'Età Moderna*, éd. par F. Cordano et C. Grotanelli, Milan, Et, 2001, p. 63-81.

<sup>40</sup> Platon, *Leyes*, trad. par F.L. Lisi, Madrid, Gredos, "Biblioteca Clásica", 2 volumes, 1999, p. 67-69 du premier volume.

<sup>41</sup> Parmi les exemples remarquables, voir les conditions de choix et les fonctions dévolues aux "agronomes", aux "astynomes" ou aux "agoranomes", et les explications de L. Brisson (*op. cit.* (n.32), p. 89-91).

<sup>42</sup> Il faut souligner qu'il est élu, par un vote secret auquel ne prennent part ni le Conseil ni les prytanes, parmi les gardiens des lois (VI 766a-c).

<sup>43</sup> Sur ce νυκτερινὸς σύλλογος ("Collège de veille"), voir L. Brisson, "Le Collège de Veille (*nykterinòs sýllogos*)", dans F.L. Lisi (éd.) *Plato's Laws and its Historical Significance. Selected Papers of the 1st International Congress of Ancient Thought. Salamanca, 1998*, Sankt Augustin, Academia, 2001, p. 161-177.

CLINIAS. Tu dis la vérité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES. Quant à nous maintenant, en quelle partie en quelle fonction de notre cité réside, prêt et adéquat, un tel organe de vigilance ? Pouvons-nous le dire ?

CLINIAS. (...) ton argument me semble s'orienter vers ce conseil dont tu prescrivais tout à l'heure la réunion nocturne.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES. Ta supposition est excellente, Clinias, et ce conseil doit, par conséquent, selon ce que nous signifie le présent argument, posséder la totalité de la vertu.

(XII 962b4-d3)

Le collège de veille est ici décrit en des termes qui suggèrent bien que cette communauté réalise enfin le but que s'était fixé la constitution. Dans la mesure d'abord où son existence suppose son propre renouvellement, son aptitude à coopter de jeunes membres montre que la cité a réussi à former des citoyens qui ont satisfait aux exigences de vertu qu'exige la direction de la cité. Ensuite, Platon redit au terme de son ouvrage que la souveraineté dont sont dépourvues les autres magistratures, et notamment l'assemblée ou le conseil, revient bien à cette aristocratie restreinte, et qu'elle lui revient précisément parce que ses membres possèdent le savoir et la vertu qui sont indispensables à la mission législative, éducative et de surveillance qui doit être celle des gouvernants. Ce que répètent les *Lois*, alors, ce n'est rien d'autre que la nécessité de placer à la tête de la cité des gouvernants savants.<sup>44</sup> Et ceux-ci, il faut le répéter, ne sont pas choisis ni élus par le peuple. Ils sont cooptés par leurs pairs au terme d'une éducation, et ils parachèvent la constitution en soumettant la vie de la cité à l'intellect, au νοῦς, c'est-à-dire en légiférant, et en légiférant conformément à la perfection divine que les membres du Collège connaissent. Les *Lois* affirment ainsi, à leur façon, qu'il n'y a d'excellence individuelle ou civique que par dans et par la pensée.<sup>45</sup>

Lorsque Platon emprunte à la constitution comme à la législation athéniennes, les institutions, les règles ou les procédures ainsi empruntées sont adaptées à un nouvel usage constitutionnel qui les corrige ou les subvertit. La raison en est certes que la démocratie, pour peu qu'on accepte de la ranger au nombre des constitutions, n'est pas une constitution droite. Mais cela ne suffirait pas à justifier l'attention que lui porte Platon. Celle-ci a des raisons contextuelles manifestes, puisque la démocratie est la constitution que le citoyen athénien qu'est Platon se plaint de devoir subir, tout comme elle a des raisons philosophiques, puisque la démocratie est cette fois l'obstacle le plus redoutable qui puisse être opposé au projet politique platonicien. La cité, selon Platon, est en effet ce qui engendre la vie théorique ou philosophique, ce qui la rend possible et la nourrit. Elle en est la génitrice, et Platon maintient que la philosophie ne peut être proprement acquise et exercée qu'à la condition d'être instituée, d'être politiquement instituée. La *République* l'avait expliqué en montrant que seule une cité vertueuse pourrait former de véritables philosophes, qu'elle seule pouvait les engendrer (VII 520b). Le dialogue affirmait ainsi de la philosophie comme connaissance de la réalité qu'elle ne pouvait être, au sens strict, le fait d'individus, mais qu'elle était une pratique collective politiquement instituée. Platon plaçait de la sorte sous condition politique et constitutionnelle l'avènement véritable de la philosophie. La *République* précisait encore que le philosophe ne peut être formé en démocratie, de sorte que l'institution de la philosophie ne peut être envisagée qu'à la faveur d'un renversement de cette

<sup>44</sup> D'autres pages du dialogue l'avaient également souligné (voir par exemple IV 709a-d).

<sup>45</sup> C'est l'argument que j'ai récemment défendu dans *Plato and the City. A New Introduction to Plato's Political Thought*, University of Exeter Press, 2002, p. 162-166.

constitution, dont son cinquième livre définit la nécessité et les conditions. La situation des *Lois* est différente, puisque la colonie qui doit y être fondée n'est pas dans l'obligation de devoir réformer ou subvertir une constitution préalable. La démocratie, pour les fondateurs de Magnésie, ne peut être, au mieux, qu'un exemple historique déplorable, au pire, qu'un risque qu'il faut prévenir et dont on doit chercher à préserver l'ouvrage législatif. C'est ce que les fondateurs de la cité se proposent de faire au moyen d'un usage particulier de l'éducation (notamment dans les chœurs et les banquets) puis de la loi, et tous ces moyens devront permettre que la multitude – le “peuple” – soit à ce point éduquée qu'elle se soumette volontairement au gouvernement aristocratique des gouvernants vertueux parce que savants. Les *Lois* redisent ainsi que la vie la meilleure est celle qu'atteignent les gouvernants lorsqu'ils gouvernent leurs concitoyens en leur offrant le plus de liberté possible, c'est-à-dire en les éduquant du mieux qu'ils peuvent l'être.

Le commentateur “progressiste” contemporain, lorsqu'il renonce à faire œuvre d'historien des idées pour prêter à un texte des opinions qui lui sont aussi ostensiblement étrangères que peuvent l'être celles dont on vient de traiter, cherche à sauver Platon malgré lui. Si l'hypothèse selon laquelle les *Lois* font place à un ingrédient démocratique s'impose aujourd'hui à tant de lecteurs, c'est de toute évidence parce qu'elle contribue à réhabiliter Platon aux yeux de qui tient, aujourd'hui, qu'un discours politique qui ne confondrait pas l'État de droit, la liberté et la souveraineté populaire serait d'emblée frappé de nullité. Mais c'est une réhabilitation que les dialogues platoniciens ne requièrent ni n'autorisent, et qui ne peut passer outre le fait que Platon, en son temps et en rendant raison de ses choix, en appelait bien à la subversion de la démocratie, au profit de ce que cette dernière lui paraissait alors interdire : le gouvernement du savoir.

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU  
*Université de Paris X - Nanterre,*  
*Institut Universitaire de France*