



Le gouvernement de l'homme royal dans le Politique : une utopie assumée

Anne Balansard

► **To cite this version:**

Anne Balansard. Le gouvernement de l'homme royal dans le Politique : une utopie assumée. Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought, 2020, 37, pp.421 - 434. 10.1163/20512996-12340292 . hal-03199445

HAL Id: hal-03199445

<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-03199445>

Submitted on 15 Apr 2021

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

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

Le gouvernement de l'homme royal dans le *Politique* : une utopie assumée

Anne Balansard

Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR 7297, Aix-Marseille, France
anne.balansard@univ-amu.fr

Abstract

The object of this article, which analyses *Statesman* 291a1-303d3, is to show how the good, the object of politics *qua* knowledge, makes the regime with which it is associated a utopia. The good cannot be actualized anywhere in the sensible realm, because no city can be governed without laws, and the laws define what is good most often for the greatest number. A government of the good, without laws, is a utopia, but the laws, to the extent that they aim at the common interest, are in themselves the imprint of the good. I defend the thesis, at first sight paradoxical, that the true politicians are not those who know the good and imitate it, but those who recognise the utility of laws and agree to submit themselves to their authority. Thus Plato dismisses all existing regimes as sophistic regimes where power is exercised *in the interest of the rulers and not of the ruled*. Not every regime, however, bears the imprint of the good equally. By making politics a branch of knowledge, Plato imposes a numerical criterion on the classification of regimes; he crosses the criterion of number with that of law. I therefore argue for another paradox: the best possible regime is a monarchy in which the rulers obey the laws, the best existing regime is none other than democracy.

Keywords

Plato's *Statesman* – classification of constitutions – obedience – the good – imitation

Thomas More donne le nom d'« Utopie » au pays *imaginaire* où règne un gouvernement *idéal* sur un peuple heureux. L'objet de cet article, qui analyse un passage du *Politique* abondamment commenté (291a1-303d3), est de montrer comment le bien, objet de la politique *qua* connaissance, fait du régime qui

lui est associé une utopie¹. Non que ce bien soit « imaginaire » : *l'idéal, l'intelligible*, est tout ce qu'il y a de plus existant pour Platon. Mais ce bien ne peut s'actualiser *nulle part* dans le monde *sensible*, car nulle cité ne peut être gouvernée sans lois et les lois définissent ce qui est bon le plus souvent pour le plus grand nombre. Cependant, en tant qu'elles visent l'intérêt général, les lois sont à elles seules *l'empreinte du bien*. Nous défendons la thèse, à première vue paradoxale, que les vrais *politiques* ne sont pas ceux qui *connaissent* le bien et l'imitent, mais ceux qui *reconnaissent* l'utilité des lois et acceptent de se soumettre à leur autorité, qui *reconnaissent* dans le projet des lois une image du bien. Ou, pour le dire autrement, Platon *veut voir* dans la particularité des lois la trace du bien, quand les Sophistes concluent au relativisme. Car les lois ne sont pas faites dans l'intérêt des gouvernants, mais ce sont les gouvernants qui, dans leur ignorance du bien, les détournent à leur profit.

Entrons dans le paradoxe. Dans notre passage, la connaissance royale est à la fois :

- un critère discriminant effectif pour classer les régimes politiques *existants*. Nous verrons qu'en tant que connaissance elle ne peut être partagée que par quelques individus et ne se rencontre, en conséquence, que dans des gouvernements de type monarchique : les autres gouvernements venant à être hiérarchisés, premièrement suivant le critère du nombre des gouvernants, secondement suivant le critère du respect des lois établies.

1 La notion d'« utopie » est plus souvent associée à la *République* et aux *Lois* qu'au *Politique*. L'une des questions les plus fréquemment posées au dialogue de la *République* est celle de savoir si la *πολιτεία* décrite par Socrate est une utopie. D'autres questions sont posées aux *Lois* : en quel sens l'organisation de la colonie en fait une cité de second rang ? Quel rapport entretient-elle avec la cité de la *République* ? La fonction que l'Athénien attribue aux lois n'en fait-elle pas une utopie ? Sur toutes ces questions et sans prétention aucune à l'exhaustivité, nous renvoyons à M. Burnyeat, « Utopia and Fantasy : the Practicability of Plato's ideally just City », in G. Fine (ed), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (New-York, Oxford : OUP, 1999), pp. 297-308 ; M. Schofield, *Plato. Political Philosophy* (New-York, Oxford : OUP, 2006), pp. 194-249 ; A. Laks, « Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws* », *Classical Antiquity* 9 (1990), pp. 202-09, « L'utopie législative de Platon », *Les Études Philosophiques* (1991), pp. 417-28 et « In what sense is the City of the *Laws* a second best one ? », in F. Lisi (ed), *Plato's Laws and its Historical Significance* (Sankt Augustin : Akademie Verlag, 2001), pp. 107-14. La définition que l'Étranger donne du politique n'a, à première vue, rien d'utopique : la connaissance politique est présentée, de manière schématique, comme une connaissance architectonique opérant dans le réel, suivant le paradigme du tissage, pour unir dans le tissu social les naturels fougueux et modérés. Mais cette définition de la connaissance ne privilégie que les dernières étapes de la division. Or, toutes les étapes sont définitoires. Le passage qui va de 291a1-303d3 sert à caractériser le *régime* qui doit être associé à cette connaissance et à en écarter les contrefaçons. Nous essaierons de montrer que l'Étranger tient ce régime pour utopique, mais que cette utopie est fonctionnelle.

- un modèle² paradoxal pour ces mêmes régimes. Nous montrerons qu'imiter le régime royal, ce n'est pas en imiter les lois ni le gouvernant – où les trouverait-on ? –, mais *obéir aux lois établies*.

Pourquoi ce geste de désigner un modèle qui n'est pas pris pour modèle, une connaissance qu'aucun régime n'actualise ? Le passage que nous entreprenons d'analyser est très nettement circonscrit³ : l'Étranger, après avoir écarté comme « serveurs » du gouvernement royal les « prêtres-rois » (genre qui inclut aussi bien les pharaons que les archontes-rois)⁴, parvient à distinguer un groupe compact qui échappait jusque-là à sa vue : le chœur des sophistes. Ces sophistes, à la fin de notre passage, seront clairement identifiés comme les gouvernants des cités existantes. Ce ne sont pas ces enseignants professionnels de vertu que l'Étranger a définis dans le *Sophiste*, mais ce sont, comme eux, des *imitateurs*⁵. Or, pour qu'il y ait des imitateurs, de *mauvais* imitateurs, il faut qu'il y ait une chose à imiter. Il ne faut pas être plongés dans « l'océan de la dissemblance » (273d6-e1). La connaissance royale – telle est notre hypothèse –, est ce qui est posé pour discréditer les thèses sophistiques du relativisme des lois et des usages.

Dans un premier temps, nous nous efforcerons d'épouser la démonstration paradoxale de l'Étranger. Celui-ci caractérise en effet la loi comme un objet défectueux quoique nécessaire, mais n'en revient pas moins à ce qui est *en usage* dans les régimes existants : il ne faut pas désobéir à la loi. Le défaut de la loi est construit pour poser et imposer le modèle. Dans un second temps, nous analyserons plus précisément le motif de l'imitation et montrerons, ce faisant, ce qui désigne au cours de l'argument le régime de la connaissance royale comme une utopie.

En conclusion, nous indiquerons les perspectives qu'ouvre cette utopie *assumée*. Que la connaissance royale soit utopique, cela signe une réhabilitation paradoxale de la démocratie. Mais cela signe un autre rapport aux lois : c'est en elles que s'instancie *nécessairement* et *imparfaitement* la connaissance. Le *Politique* permet, à cet égard, de tenir ensemble ces deux objets politiques

2 Si les régimes existants sont autant de « copies » (297b8) ou « imitations » (293e2-5 ; 297c2-4 ; 300c5-7 ; 300e11-a1) de la connaissance royale, cette même connaissance n'est jamais nommée « modèle ».

3 Pour D. El Murr, *Savoir et gouverner : Essai sur la science politique platonicienne* (Paris : Vrin, 2014), pp. 221-23, cette section du *Politique* est comme un drame satyrique. Mais si c'est un drame, son objet est de distinguer de l'authentique politique le chœur des sophistes (291c3 ; 303c4-5).

4 290b7-290e9.

5 Ce thème de l'imitation sophistique a été développé dans A. Balansard, Technè *dans les dialogues de Platon : L'empreinte de la sophistique* (Sankt Augustin : Academia Verlag, 2002).

que sont la *République* et les *Lois* : ce sont deux *approximations*⁶ par un projet législatif du gouvernement royal. Et si les lois imitent malgré elles, elles constituent la matière du législateur : une matière toute empirique et néanmoins reflet du bien.

1 Les chemins retors de l'idéal

Dans cette première partie, nous reprendrons les étapes de l'argument de l'Étranger qui se déploie de 291a1 à 303d3. Notons pour commencer que le critère de la connaissance royale sert à opérer des tris dans un matériau qui n'est autre que le réel : la *κρίσις* est critique. Ainsi, le genre « serviteurs » (289c4) – qui repose sur l'admission que celui qui obéit n'est pas celui qui commande – conduit à exclusion de l'*ἀρχή πολιτική* celui que les Athéniens nomment « archonte-roi » et qui, par son nom, aurait double prétention à gouverner. En les définissant comme des imitateurs, l'Étranger va à présent écarter « le chœur qui entoure les affaires de la cité » (291c1), plus explicitement désigné, à la fin de l'argument, comme « ceux qui sont associés à tous ces régimes, *exception faite du régime qui possède la connaissance* » (303b8-c1) : bref, sont visés tous les « politiques » *existants*. Cette intention comprise, il n'est pas surprenant de trouver dans notre passage des critiques à peine masquées des institutions démocratique athéniennes (298b7-299b1) : la démonstration de l'insuffisance de la loi se fait en *surimpression* d'une critique des lois existantes.

Tentons à présent d'explicitier le mouvement d'ensemble d'un argument qui impose comme étant de second rang (la loi par rapport à la connaissance) ce qui est nécessaire (la loi).

1.1 Régimes politiques et nombre des gouvernants (291c8-292a4)

Par un raccourci pour nous surprenant, l'Étranger commence par énumérer les différents régimes en fonction du nombre des gouvernants : *μοναρχία* (291d1), *τὴν ὑπὸ τῶν ἀλλήλων δυναστείαν* (291d3-4) et *ἡ τοῦ πλήθους ἀρχή* (291d6). C'est là une distinction *théorique* qui recoupe en partie des usages. Il y a en effet cinq

6 La notion d'« approximation » est récurrente dans les analyses de la politique platonicienne (voir notamment A. Laks, « Legislation and Demiurgy », pp. 209-29 ; H. Ausland, « La 'seconde navigation' dans la philosophie politique de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16 (2002/2), pp. 275-93 ; M. Schofield, *Plato*, pp. 10, 211, 232, 239). Nous l'utilisons, non pour analyser le rapport des *Lois* à la *République*, mais de ces deux dialogues au *Politique* : en tant qu'ils sont soumis à législation, le régime de la *République* comme le régime des *Lois* sont des régimes de second rang par rapport au gouvernement de l'homme royal, qui est l'utopie qui oriente leur conception.

noms pour ces trois « nombres » : royauté et tyrannie, aristocratie et oligarchie, démocratie ; et il y a cinq noms, parce que les *critères* en usage dans la réflexion politique pour juger de la rectitude d'un régime sont ceux du consentement, de la richesse et de la loi, et de leurs contraires⁷.

1.2 *Le critère de la connaissance royale (292a5-293e6)*

Pour l'Étranger cependant, aucun de ces critères ne permet d'élire la droite constitution. Le gouvernement royal se caractérise par la connaissance que possèdent les gouvernants : une connaissance « propre à discriminer et à donner des ordres » (292b9-10) qui s'exerce sur le troupeau humain. Mais puisque la connaissance est la chose la moins partagée qui soit⁸, le gouvernement (*ἀρχή*) ne doit revenir qu'à un individu ou une poignée d'individus⁹. Pour l'Étranger, le critère de la connaissance royale implique nécessairement un régime de type monarchique¹⁰.

L'affirmation est brutale et va à l'encontre de toute une réflexion sur les régimes politiques¹¹. Pour justifier sa position, l'Étranger établit une comparaison, qui va être reprise à chaque étape de l'argument, entre le gouvernant et le médecin (ou le maître de gymnase). Première occurrence (293b1-c4) : ce n'est pas sa situation financière, le consentement du malade ou tel écrit médical qui vont arrêter le médecin dans le choix d'un acte médical. Le médecin agit dans l'intérêt du malade, « pour le bien de son corps » (293b7) : c'est pour cette raison que son geste est technique. L'Étranger est délibérément provocateur : le gouvernant peut se comporter comme le ferait un tyran¹² pourvu qu'il ait

7 Voir 291e1-2 : Πρὸς τὸ βίαιόν που καὶ ἐκούσιον [...] καὶ πενίαν καὶ πλοῦτον καὶ νόμον καὶ ἀνομίαν [...]; mais aussi 292a6-8 ; 292c5-8.

8 Il n'y pas 100, voire 50 individus maîtres de cette connaissance pour 10 000 citoyens suggère l'Étranger. Bien moins, objecte le jeune Socrate, car sur 10 000 hommes, dans toute la Grèce, on ne trouverait pas 50 bons joueurs de *πεττεία*. La politique est un art comme les autres, sinon peut-être qu'il est plus difficile : il y a un spécialiste pour une foule de non spécialistes. Voir 292e6-293a1.

9 293a2-3, un ou deux ou un tout petit nombre. Il ne faut pas pouvoir confondre ce régime avec les oligarchies.

10 Sur le regain de l'idéal monarchique au IV^e s., voir R. Balot, *Greek Political Thought* (Malden, Oxford, Victoria : Blackwell Publishing, 2006), pp. 184-87.

11 Voir notamment J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (Paris : Les Belles Lettres, 1982).

12 On peut comparer 293d4-5 : ΕΕ. Καὶ ἐάντε γε ἀποκτεινύντες τινὰς ἢ καὶ ἐχβάλλοντες καθάρωσιν ἐπ' ἀγαθῶ τὴν πόλιν [...] avec *Gorgias* 466b11-c2 : ΠΩΛ. Τί δέ; οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτεινύασιν τε ὄν ἄν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐχβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὄν ἄν δοκῇ αὐτοῖς;

en vue le bien de la cité¹³. Cela seul *définit* la politique comme un art : la visée du bien¹⁴.

1.3 *L'objection du jeune Socrate (293e7-297b4)*

Cette thèse de l'Étranger suscite la réticence du jeune Socrate : la loi, c'est ce qui nous protège de l'arbitraire du gouvernant. L'argument que développe l'Étranger repose sur deux thèses mutuellement en tension : a) l'art de légiférer relève de l'art royal (294a6-7), *mais* b) « ce qui est le mieux » (τὸ δ' ἄριστον), ce n'est pas que les lois *soient en vigueur*, mais qu'un homme royal *ait du pouvoir* (294a7-8)¹⁵. L'Étranger indique que l'on ne peut pas gouverner sans lois ; le « mieux » ne peut donc se réaliser ; or, si le mieux ne peut se réaliser, la loi n'est pas un « pis-aller » : elle est ce dont l'art royal ne peut se passer, conformément à a). Cependant, l'argument qui est développé en suivant b) caractérise la loi comme un « pis-aller »¹⁶.

a) L'Étranger commence par montrer que la loi est *nécessaire*¹⁷ (294a10-295b6). Il recourt une deuxième fois à la comparaison (294d4-e8) : les prescriptions des maîtres de gymnase s'adressent à un groupe¹⁸ ; elles visent donc nécessairement ce qui est *utile* « le plus souvent », « pour le plus grand nombre », sans rentrer dans le détail¹⁹. Telles sont les lois : le législateur, parce qu'il s'adresse au troupeau humain²⁰, ne peut prescrire « ce qui convient à chacun »²¹. Il ne peut pas en être autrement²². b) Mais l'Étranger montre

13 Dans le *Gorgias*, l'orateur n'est plus orateur, mais philosophe, quand il vise l'amélioration de ses concitoyens. Ce n'est pas la fin supplémentaire que l'on donne à l'art de persuader (persuader de telle chose) qui en fait une bonne ou une mauvaise chose, car persuader, telle reste la fin de l'orateur ; c'est de prendre pour fin le bien de la cité (telle est la fin du philosophe) qui modifie intrinsèquement l'acte de persuader. On peut se demander si, par un renversement parallèle, le tyran est encore tyran quand il n'a plus en vue son intérêt personnel.

14 Voir 293b7-8 ; 293d4-293e2 ; 300c9-d2. Cette idée qu'agir avec art, en véritable politique, c'est rechercher le bien de ses concitoyens est également centrale dans le *Gorgias*. Le *Politique* ajoute que l'art ne doit pas s'interdire le recours à la violence dès lors que ce bien est visé : 296b1-c3.

15 C'est le même terme qui est utilisé pour les lois et le gouvernant : ισχύειν, « avoir de la force ».

16 C'est une expression qui revient souvent chez les commentateurs.

17 294c10-d1: ΕΕ. Διὰ τί δὴ ποτ' οὖν ἀναγκαῖον νομοθετεῖν, ἐπειδὴ περ οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος; [...]

18 294d4 : ἀθρώων ἀνθρώπων ἀσκήσεις ; 294e4 : ἀθρώοις ; 295a1 : πᾶσιν ἀθρώοις.

19 294e1-2 : ἀλλὰ παχύτερον [...] ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς ; 295a4-5 : Ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε [...] καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ πῶς οὕτως παχυτέρως.

20 294e8-9 : ταῖσιν ἀγέλαις.

21 294d11 : τῷ σώματι τὸ προσήκον ἐκάστω ; 295a2 : ἐνὶ ἐκάστω τὸ προσήκον ; 295b1-2 : ἐκάστω δι' ἀκριβείας προστάττειν τὸ προσήκον.

22 295a10-b5.

ensuite que, quoique nécessaire, la loi n'est pas le mieux (295b6-297b4). C'est le troisième temps de la comparaison (295b10-e3) : un médecin, ou un maître de gymnase, qui viendrait à s'absenter laisserait des prescriptions écrites à ses malades. À son retour, s'il constatait que les circonstances ont changé, il adapterait son traitement sans se tenir à sa prescription initiale. La comparaison présuppose que le législateur est l'analogue du médecin : il connaît ce qui est bon pour sa cité comme le médecin connaît le bien du malade. Mais la comparaison est fautive en ceci que la prescription du médecin n'est pas l'analogue de la loi : la loi est nécessaire en raison du *nombre* des gouvernés ; la prescription du médecin est rendue nécessaire par son *absence*. La comparaison introduit subrepticement une autre figure : sous les traits du médecin qui doit s'absenter le lecteur devine la figure traditionnelle du législateur²³. Et cette figure l'emporte sur le caractère nécessaire de la loi : le législateur *en personne* est jugé supérieur à ses lois à condition de posséder la connaissance²⁴. Mais ce législateur *n'en doit pas moins légiférer*. Par ce glissement de la comparaison (le médecin qui doit s'absenter), l'Étranger impose cette idée que la loi est un succédané de la connaissance. Et il poursuit son argument en reprenant la comparaison avec le médecin ou le maître de gymnase qui s'absenteraient (295b10-297b4) : s'ils s'empêchaient de faire de nouvelles prescriptions à leur retour, on les jugerait ridicules, alors qu'on interdit au législateur de le faire s'il ne persuade pas préalablement ses concitoyens. Le critère du consentement n'est donc pas non plus un bon critère, ni celui de la richesse²⁵. Le seul critère qui doive être retenu, c'est celui de l'utilité.

1.4 Régimes politiques et respect des lois (297b5-303d3)

Le critère de la connaissance établi, l'Étranger retrouve sa thèse initiale : la connaissance du bien n'appartient qu'à quelques rares hommes (avec pour conséquence qu'elle ne se rencontre que dans un régime de type monarchique)²⁶. L'argument pourrait s'arrêter là : l'objection a été levée. Or l'argument se poursuit, et s'il se poursuit, c'est qu'il n'existe pas de gouvernement royal.

23 295e4-5 : τῷ δὲ τὰ δίκαια δὴ καὶ ἄδικοι καὶ καλὰ καὶ αἰσχροὶ καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ γράψαντι καὶ ἄγραφα νομοθετήσαντι. Dans la tradition grecque, les législateurs devaient quitter leur cité d'origine une fois le code des lois établi pour en assurer la stabilité. Je remercie R. Balot et H. Fossheim d'avoir attiré mon attention sur ce point. Je me permets de renvoyer à A. Szegedy-Maszak, « Legends of the Greek Lawgivers », *GRBS* (1978), pp. 199-209.

24 295e7-8 : ἂν ὁ μετὰ τέχνης γράψας ἢ τις ἕτερος ὁμοίος ἀφίκηται.

25 Alors que l'objection de Socrate le jeune ne portait que sur la loi, l'Étranger montre qu'aucun des critères traditionnels n'est valide : consentement vs. violence ou richesse vs. pauvreté.

26 297b6 reprenant 293a2.

L'Étranger ne le dit pas ainsi ni pour commencer. Il discrimine le modèle et ses copies : il n'est qu'un régime authentique, celui où la connaissance prime sur les lois, les autres régimes en sont des « imitations ». Or, bien imiter, c'est *paradoxalement* ne rien faire à l'encontre des lois : l'homme politique²⁷ qui obéit à la loi imite le *gouvernement* royal, mais celui qui imite le *geste de désobéissance* du gouvernant royal sans avoir sa connaissance, celui-là corrompt le régime qui est le sien.

Pour le montrer, l'Étranger recourt une quatrième fois à sa comparaison, ou plutôt, il opère une *transposition* (297e8-300a8) : que deviendraient la médecine et la gymnastique si elles obéissaient aux mêmes règles/lois que les institutions athéniennes²⁸ ? Par peur de l'arbitraire du médecin, on codifierait les actes médicaux ; un magistrat tiré au sort serait chargé de leur prescription ; un jury tiré au sort de vérifier que le magistrat s'est bien acquitté de sa fonction ; et l'on condamnerait quiconque ferait objection aux lois. Bref, en appliquant des lois médicales sans connaissance de l'art médical, on ruinerait cet art. Mais l'art serait ruiné plus sûrement encore si on laissait le premier venu s'improviser médecin. L'obéissance aux lois est en définitive ce qui préserve au mieux les régimes politiques²⁹.

Soulignons ce que ce nouvel argument a de paradoxal : après avoir dénoncé l'objection de Socrate le jeune, l'Étranger en démontre la *validité*. L'obéissance à la loi est même le *critère* qui permet de hiérarchiser les « imitations », car le critère du nombre n'est pas suffisamment discriminant : il n'opère pas de distinction entre royauté et tyrannie. Insistons sur ce point : à s'en tenir au critère de la connaissance, deux régimes pourraient prétendre imiter au plus près par leur nombre le gouvernement royal : la royauté et la tyrannie. Le roi n'est en effet pas moins ignorant de la connaissance royale que le tyran³⁰ ! En bref, l'Étranger revient à la loi comme critère discriminant des régimes d'imitation, après

27 Il est important de comprendre que l'argument de l'Étranger ne vise pas les régimes, mais les hommes politiques, les gouvernants. Un régime peut obéir à des lois non écrites, à des coutumes ancestrales, cela n'en fait pas un régime sans lois. Mais un régime est corrompu quand le gouvernant n'obéit pas aux lois qu'il applique à ses gouvernés.

28 Les institutions politiques que décrit l'Étranger sont en théorie aussi bien « oligarchiques » que « démocratiques » (298c2-3 : συλλέξει δ' ἐκκλησίαν ἡμῶν αὐτῶν, ἢ σύμπαντα τὸν δῆμον ἢ τοὺς πλουσίους μόνον, ; 298e5-7 : κατ' ἐνιαυτὸν δέ γε ἄρχοντας καθίστασθαι τοῦ πλήθους, εἴτε ἐκ τῶν πλουσίων εἴτε ἐκ τοῦ δήμου παντός, ὃς ἂν κληρούμενος λαγχάνῃ ; 298e12-299a1 : δικαστήρια καθίσταντας ἀνδρῶν, ἢ τῶν πλουσίων ἐκ προκρίσεως ἢ σύμπαντος αὐ τοῦ δήμου τοὺς λαχόντας), mais la référence aux institutions athéniennes est transparente. La référence au procès de Socrate ne l'est pas moins : 299b2-c6.

29 301e6-302b3.

30 Nous touchons ici à l'un des paradoxes les plus criants de l'argument : dès lors que la connaissance n'est pas présente, le critère du nombre est-il encore valide ? En quoi un roi

avoir posé son infériorité par rapport à la connaissance royale. Cela produit ce classement : royauté, aristocratie, démocratie obéissant aux lois, démocratie ne respectant pas les lois, oligarchie, tyrannie. La royauté qui repose sur une connaissance est, elle, à part de tous les régimes : « comme le dieu est à part des hommes » (303b4-5).

Pourquoi un argument si tortueux ? À première lecture, la loi semble disqualifiée par rapport à la connaissance. Mais à seconde lecture, la connaissance ne disqualifie pas tant la loi qu'elle ne la *réhabilite*. Les vrais disqualifiés, ce sont les régimes où les politiques n'obéissent pas aux lois. Qu'est-ce à dire ? Prenons l'exemple de la tyrannie ou de l'oligarchie. Ce sont des régimes où les gouvernants – le tyran ou les riches – agissent dans leur intérêt, un intérêt mal compris si l'on reprend l'argumentation du *Gorgias* : le tyran fait ce qu'il *croit* bon pour lui, mais qui ne l'est pas nécessairement³¹. Encore faut-il connaître le bien ! L'obéissance à la loi s'avère au rebours une *forme de connaissance*³² *du bien* : c'est la *reconnaissance* que l'intérêt du groupe humain est supérieur à celui du gouvernant. À ce point, il est légitime de se demander si l'important, pour l'Étranger, est de connaître l'art royal ou de *poser qu'il existe*.

2 La bonne copie n'est pas une copie, c'est la chose même

Reprenant à présent le fil de l'analyse, nous voudrions montrer le caractère utopique de la connaissance royale. Ce qui fait en effet des lois existantes une imitation du régime royal, ce n'est pas leur connaissance du bien. Mais obéir à la loi, *pour un gouvernant*, c'est se soumettre à l'intérêt commun. En ce sens, la loi est toujours déjà une image du bien.

1) Dans tout le passage, l'Étranger tient pour acquis le résultat des divisions précédentes : le gouvernement royal présuppose une connaissance : la connaissance royale. Mais il admet que cette connaissance est encore insuffisamment définie³³. De fait : s'il est maintes fois posé que cette connaissance est connaissance du bien, que le politique véritable en charge du groupe humain

qui ne maîtrise pas l'art royal est-il supérieur à une foule que l'on tient pour « ignorante » mais peut comprendre statistiquement plus d'individus relativement savants ?

31 Voir *Gorgias* 467c-468e.

32 Par « une forme de connaissance », je n'entends pas *ἐπιστήμη*. Obéir délibérément aux lois, et non par peur du châtement, c'est avoir compris que les lois prescrivent ce qui est bon pour soi et pour le groupe, ce qui est bon pour soi en tant que nécessairement membre du groupe (car l'autarcie n'existe pas). Ce n'est certes pas connaître le bien, mais c'est en avoir une opinion juste.

33 292c2-3: τὸ δ' ἥτις οὐχ ἰκανῶς πω δυνάμενοι διακριβώσασθαι.

œuvre à le rendre meilleur³⁴, ce bien n'est jamais *défini*. Le lecteur du *Politique* doit le postuler, tout comme le lecteur de la *République*³⁵. L'argument est donc *hypothétique*.

2) *Tous les régimes qui ne reposent pas sur une connaissance* sont donnés pour des *imitations* du gouvernement royal³⁶. Le lecteur de la *République* est habitué à distinguer entre deux sortes d'imitations³⁷ : une imitation savante, celle de l'artisan qui produit un objet le regard tourné vers le modèle³⁸ ; une imitation ignorante, celle du poète (ou autre « imitateur ») qui reproduit l'objet de l'artisan. Ou pour le dire autrement, il y a le législateur qui *se sait imiter* parce qu'il sait qu'il existe un modèle (le bien) ; le législateur qui ne se pense pas comme un imitateur et produit de ce fait une mauvaise imitation.

Mais dans le *Politique*, celui qui *connaît* le bien *n'imité pas*, il produit l'objet même : le seul régime droit. L'argument de l'Étranger n'est cependant pas dépourvu de tensions³⁹ : a) l'Étranger pose un *rapport* entre les copies et le

34 Voir note 8.

35 La cité de la *République* n'est pas construite dans l'idée d'imiter le bien. Socrate fait deux hypothèses sur la nature humaine : aucun être humain ne peut vivre en autarcie ; les êtres humains ont naturellement des aptitudes différentes. Il en déduit une cité où chacun accomplit la tâche qui est la sienne : une cité qui s'avère juste parce qu'y était postulée la justice. Mais, Socrate, dans la *République*, ne confond pas ces vertus de la cité (et de l'âme) que sont justice, sagesse, modération et courage avec le bien. En d'autres termes, on peut bâtir une cité vertueuse (c'est ce qui est fait à la fin du livre IV) sans faire l'hypothèse du bien. Pourquoi le bien ? Pour pouvoir justifier *l'utilité* de ces vertus. Or, le bien de la *République* n'est pas connu : Socrate n'en donne que des images. C'est parce qu'il *doit* être connu des gouvernants-philosophes que nous croyons le connaître. Mais ces gouvernants-philosophes ne se rencontrent pas plus ici que le gouvernant royal. Ajoutons que le détour par le bien ne vient pas déconstruire la cité (c'est la même cité avant et après), mais il surdétermine la fin que doivent viser les gouvernants-philosophes : le bien des gouvernés n'est autre que le Bien objet de leur connaissance. Le bien des gouvernés, c'est ce que Socrate donne comme fin aux gardiens-pas-encore-philosophes du livre IV ; le bien des gouvernés, c'est ce que l'Étranger donne comme fin à l'art politique.

36 293e2-5 : ὅσας δ' ἄλλας λέγομεν, οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὕσας λεκτέον, ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτην, ἅς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα.

37 Semblable distinction se retrouve également dans le *Sophiste* 235b8-236c8. Pour une comparaison entre l'imitation poétique et l'imitation sophistique, voir Balansard, *Techné dans les dialogues*, pp. 262-67.

38 Voir *République* 595e-598d. Je ne rentre pas ici dans les subtilités de ce passage : c'est l'utilisateur, et non l'artisan, qui possède *in fine* une connaissance du modèle à imiter. Au livre X de la *République*, Socrate ne cherche pas à expliciter le principe de la production artisanale, mais à distinguer le vrai législateur du poète. L'utilisateur est une meilleure image du législateur.

39 Nous rejoignons l'analyse de Fulcran Teisserenc, « 'Il ne faut en rien être plus savant que les lois'. Loi et connaissance dans le *Politique* », *Les études philosophiques* 74 (2005/3), pp. 367-83.

modèle qu'est la connaissance royale, un rapport susceptible de *degrés*⁴⁰, b) mais il pose dans le même temps que la connaissance royale n'admet pas de degrés : qui désobéit aux lois sans connaître le bien, quoique animé du souci d'améliorer ses concitoyens, produit une imitation absolument mauvaise⁴¹ ; qui désobéit aux lois parce qu'il maîtrise parfaitement son art, ne produit pas une imitation mais la chose même⁴². En ce cas, quel *rapport* unit l'imitation à son modèle ? L'Étranger n'exclut pas le fait que certaines lois soient meilleures que d'autres, mais il ne dit pas en vertu de quelle opération elles le sont. Posons cette question autrement : en 297d5-e7, l'Étranger indique que les régimes de second rang empruntent leurs lois au régime de premier rang et se conservent à condition d'obéir strictement à ces lois. Mais comment cet emprunt est-il possible⁴³ ? Quel législateur ignorant du bien peut reconnaître le gouvernement royal ? L'obéissance aux lois est le seul *rapport* qui unisse les régimes à la connaissance, mais les lois elles-mêmes sont empiriques, améliorées au fil des propositions faites par le législateur et acceptées par le corps civique⁴⁴.

3) Ce gouvernement royal existe-t-il seulement ? À partir de 300e4, l'Étranger classe les régimes politiques suivant le double critère de la connaissance et de l'obéissance à la loi. Il distingue sept régimes qui portent cinq noms⁴⁵ : tyrannie, royauté, oligarchie, aristocratie et démocratie. Cependant ces cinq noms ne sont utilisés dans les faits que pour six régimes : la royauté authentique est absente. Or l'Étranger motive doublement cette absence : a) les hommes doutent qu'un tel gouvernant monarchique agirait dans l'intérêt de la communauté qu'ils forment ; ils préfèrent la loi à l'arbitraire d'un individu

40 Voir 293e2-5, cité précédemment, mais aussi 297c2-4 : τὰς δ' ἄλλας μιμήματα θετέον, ὥσπερ καὶ ὀλίγον πρότερον ἐρρήθη, τὰς μὲν ἐπὶ τὰ καλλίονα, τὰς δ' ἐπὶ τὰ αἰσχρῶ μιμουμένης ταύτην ; 300c5-7 : Οὐκοῦν μιμήματα μὲν ἂν ἐκάστων ταῦτα εἴη τῆς ἀληθείας, τὰ παρὰ τῶν εἰδότην εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα ; 300e11-a1 : εἰ μέλλουσι καλῶς τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἐνὸς μετὰ τέχνης ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσασθαι. Pour une discussion de détail de la traduction de 300c5-7, nous renvoyons à F. Teisserenc, « Il ne faut en rien ... », pp. 376-79 et à Christopher Rowe, « Le traitement des constitutions idéales dans le *Politique* », *Les études philosophiques* 74 (2005/3), pp. 385-400.

41 300d9-e1 : Ἄρ' οὐν εἰ μὲν ἀνεπιστήμονες ὄντες τὸ τοιοῦτον δρῶεν, μιμείσθαι μὲν ἂν ἐπιχειροῖεν τὸ ἀληθές, μιμοῖντ' ἂν μέντοι παγκάκως.

42 300e1-2 : εἰ δ' ἔντεχνοι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἔτι μίμημα ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθέστατον ἐκείνο ;

43 297d6 : τοῖς ταύτης συγγράμμασι χρωμέναις.

44 300b1-6 : Παρὰ γὰρ οἶμαι τοὺς νόμους τοὺς ἐκ πείρας πολλῆς κειμένους καὶ τινων συμβούλων ἕκαστα χαριέντως συμβουλευσάντων καὶ πεισάντων θέσθαι τὸ πλῆθος, ὁ παρὰ ταῦτα τολμῶν δρᾶν, ἀμαρτήματος ἀμάρτημα πολλαπλάσιον ἀπεργαζόμενος, ἀνατρέπει πάσαν ἂν πράξιν ἔτι μειζόνως τῶν συγγραμμάτων.

45 Le nom de « roi » désigne le gouvernant monarchique qui possède la connaissance royale et celui qui gouverne sans cette connaissance mais en obéissant aux lois. Le gouvernement du peuple n'a qu'un nom, « démocratie », qu'il obéisse ou non aux lois.

qu'ils n'imaginent pas gouverner avec sagesse. Pourtant, si cet authentique politique se présentait, ils accepteraient de vivre sous son régime de préférence à tout autre. b) aucun roi ne naît dans les cités, comme il naît une reine dans la ruche⁴⁶. La première explication est subjective : les hommes, parce qu'ils sont eux-mêmes ignorants de la connaissance royale, doutent des bienfaits d'un gouvernement royal ; la seconde est objective : aucun homme ne naît *en portant sur lui les marques de sa connaissance royale*. Aucune cité ne peut donc le reconnaître. Or ces deux motifs ont une même conséquence : il n'existe pas de gouvernement royal parmi les hommes. En toute rigueur, il faudrait dire : il n'en est pas qu'ait pu observer Platon. Mais l'avons-nous pu davantage ? Nul législateur ne peut donc lui emprunter des lois, mais il faut rédiger des lois en suivant à la *trace* le régime authentique⁴⁷ : deviner ce qu'il est à l'empreinte qu'il laisse.

Ce que nous avons tenté de montrer ici, c'est *l'isolement de la connaissance royale dans son idéalité* dans le *Politique*. On aimerait pouvoir faire une autre lecture de ce passage : poser, par exemple, que la loi est une imitation *de la connaissance*, et que les régimes sont hiérarchisés en fonction des imitations plus ou moins bonnes qu'ils produisent *de cette connaissance*. Mais ce n'est pas ce qui est dit. Le régime royal possède des lois, nécessaires du fait du troupeau humain, mais il est animé de l'intérieur par la connaissance du gouvernant : il est *comme une ruche où naît toujours une reine*⁴⁸. Un tel régime n'est cependant pas de ce monde : il est séparé des autres régimes « comme le dieu l'est des hommes ».

Nous voudrions à présent conclure. La connaissance royale est une utopie, mais c'est cette utopie assumée qui *donne force aux lois*. L'imiter, c'est obéir aux lois existantes : l'obéissance aux lois tient lieu de connaissance. Disons les choses autrement : si, à la fin de son argument, l'Étranger écarte tous les gouvernants existants comme des sophistes et des imitateurs, ce n'est pas parce qu'ils appartiennent à des mauvais régimes, mais parce qu'eux-mêmes ne respectent pas les lois.

Tous les gouvernants existants : voilà une précision qui conduit à une *réhabilitation paradoxale de la démocratie*. Le critère de la connaissance fera toujours de la démocratie le moins bon des régimes dont les gouvernants respectent les lois ; mais les lois n'étant respectées par aucun gouvernant, la démocratie

46 301d8-e1 : ὁπότε οὐκ ἔστι γιγνώμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται [...]. Pour les Grecs, la comparaison est d'autant plus aisée que la reine est tenue pour être un mâle.

47 301e2-4 : συγγράμματα γράφειν [...] μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἔχνη.

48 Un roi, pour les Grecs.

n'est pas simplement le meilleur des régimes sans discipline⁴⁹, c'est le meilleur des régimes.

Ajoutons que cette utopie est une *utopie fertile*. La connaissance royale du bien a beau être hypothétique – le bien est posé sans être défini –, elle n'en est pas moins un principe heuristique : le législateur qui tient la politique pour un art véritable, une connaissance, constituera un régime de type monarchique et posera la nécessité d'obéir aux lois. En ce sens, la définition de l'art politique est prescriptive. Or, la *République* et les *Lois* ont souvent été pensés comme deux dialogues dans un rapport d'imitation – les lois des *Lois* seraient la meilleure imitation possible du régime philosophique idéal – ou au contraire de rectification – les *Lois* substitueraient à un régime jugé irréalisable un projet politique réaliste. Le *Politique* invite à penser ces deux projets indépendamment, comme deux approximations de la connaissance royale. Le régime de la *République* comme celui des *Lois* sont en effet deux régimes de type monarchique fortement articulés à la connaissance : l'un, avec la royauté philosophique ; l'autre, avec le conseil nocturne⁵⁰. Ce qui est moins observé, en général, c'est la fonction de la loi dans la *République*⁵¹ : Socrate légifère à mesure qu'il construit sa cité⁵², ou, sur certains points, laisse aux futurs gouvernants le soin de légiférer dans le respect de l'idéal qui anime le régime⁵³. Non seulement cela, mais la loi, dans la *République*, est une instanciation de la raison⁵⁴. Les *Lois* ne sont pas le seul dialogue à faire le lien entre raison divine, raison humaine et loi⁵⁵.

Le *Politique* ouvre pour finir un champ d'enquête qui n'exclut pas le sensible, l'empirisme, pourvu qu'ils soient orientés par le bien. Nous avons à plusieurs reprises souligné le fait que la loi est une imitation *de fait* du bien. Reprenons : quiconque estime que le respect des lois est un critère d'un bon régime l'estime sur la base que la loi est préférable à l'arbitraire du gouvernant. Se soumettre à la loi, c'est donc renoncer à ce que l'on juge bon pour soi (renoncer à la tyrannie que l'on aimerait exercer) pour se soumettre à ce qui est jugé bon pour

49 303a7-b3 : διὸ γέγονε πασῶν μὲν νομίμων τῶν πολιτικῶν οὐσῶν τούτων χειρίστη, παρανόμων δὲ οὐσῶν συμπασῶν βελτίστη· 303.b καὶ ἀκολάστων μὲν πασῶν οὐσῶν ἐν δημοκρατίᾳ νικᾷ ζῆν, κοσμίῳ δ' οὐσῶν ἤμισθα ἐν ταύτῃ βιωτέον, ἐν τῇ πρώτῃ δὲ πολὺ πρῶτόν τε καὶ ἄριστον, πλὴν τῆς ἐβδόμης

50 Voir Balot, *Greek Political Thought*.

51 Sur ce point cependant, voir F. Teisserenc, « Il ne faut en rien ... ».

52 Voir, par exemple, *République* 379b-c, ou 403b.

53 Voir *République* 425c-426a.

54 Voir A. Balansard, « La modération est-elle une vertu sociale ? », in I. Boehm, J.-L. Ferrary and S. Franchet d'Espèrey (eds.), *L'Homme et ses passions* (Paris : Les Belles Lettres, 2016), pp. 277-90.

55 Voir O. Goldin, 'Qu'est-ce qu'une loi dans les lois ?', *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16 (2002/2), pp. 247-58.

le groupe. C'est se soumettre à un bien général qui ne coïncide pas nécessairement avec son bien. En ce sens, toute loi établie *dans l'intérêt du troupeau humain* imite le bien. Aussi les lois existantes sont-elles un matériau dont le législateur peut s'inspirer pourvu qu'il y reconnaisse cette fin. C'est bien ce chemin du sensible qu'emprunte l'Athénien des *Lois* en confrontant les régimes et en les soumettant à sa réflexion⁵⁶.

56 Je remercie Annick Jaulin pour sa relecture attentive. Ses remarques m'ont aidée à mieux articuler les thèses que je présente. Je remercie également Ryan Balot et Hallvard Fossheim pour la précision de leurs observations : j'espère que j'aurai pu apporter des réponses à la hauteur des enjeux qu'ils ont soulevés. Étant donnée la dimension de cet article, plusieurs propositions n'ont pu être démontrées comme elles le devraient.