

## LES LOIS

*Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon ».*

Ainsi donc, ce que l'athénien Critias, de sinistre mémoire, n'a pas su faire, un autre Athénien, anonyme cette fois, va l'entreprendre. Ce qui ne pouvait sortir d'une île engloutie dans le passé, l'Atlantide, prendra forme dans l'avenir d'une île bien réelle, la Crète. Ce qui ne pouvait trouver son origine dans les traditions fantaisistes d'une lointaine et mythique Égypte sans liens réels avec Athènes plongera ses racines dans les traditions parfaitement historiques d'une contrée dont tout nous montre qu'elle fut l'un des berceaux de la civilisation hellénique. Ce qui ne pouvait naître de l'idéalisation d'un conflit entre civilisations rivales pourra résulter de la réconciliation des cités ennemies de Sparte et d'Athènes, en la personne de deux de leurs fils, autour du projet de renaissance d'une cité disparue proposé par un citoyen de la ville qui a donné à la Grèce quelques unes de ses lois les plus antiques et les plus vénérées. Ce qu'on ne pouvait attendre d'une prétendue intervention magique de Zeus « descendant » vers les hommes pour remettre lui-même de l'ordre dans leurs affaires, intervention postulée, qui plus est, dans une discussion de salon par un athée proclamé qui ne voit dans les dieux que des créations de l'homme, viendra d'un retour aux sources de la religion, d'une « remontée » des hommes vers l'antique sanctuaire du dieu des dieux, accomplie par trois vénérables vieillards qui, joignant le geste à la parole, n'auront pas peur de se mettre en route, physiquement aussi bien que moralement, sur un chemin ensoleillé, dans l'ardente chaleur du plus long jour de l'année !...

Ainsi, la véritable suite du *Timée*, ce n'est pas le *Critias*, mais les *Lois*. Au *Timée* qui nous décrit la création, l'organisation et les métabolismes du corps biologique de l'homme, destiné à héberger pour le temps d'une vie l'âme rationnelle créée par le démiurge, succèdent les *Lois*, qui nous décrivent la création, l'organisation et les « métabolismes » du « corps » social de l'homme, destiné à héberger le temps d'une vie son corps biologique, et dans lequel son âme rationnelle est appelée à se réaliser dans l'unité à construire de son être propre et la communion à établir avec les âmes des autres hommes.

La réalisation du programme que proposait Socrate au début du *Timée*, ce sont les *Lois* qui l'accomplissent, et non pas le *Critias*, pas même un *Critias* achevé. Mais pour s'en rendre compte, il faut d'abord « décoder » ce programme, et ne pas tomber, comme Hermocrate et Critias, tête la première dans le piège tendu par Socrate, qui joue de l'ambiguïté des mots et s'amuse ensuite à voir ses interlocuteurs s'enfermer dans leur erreur... Que demande en effet Socrate ? « *J'écouterais avec plaisir quelqu'un racontant dans un discours les luttes (athlous) que soutiendrait (athlei) la cité, concourant (agonizomenèn) elle-même avec d'autres villes, convenablement arrivée au combat (polemon), et exhibant dans le combat (en tòi polemein) les qualités résultant de son éducation et de sa formation (tèi paideiai kai trophèi) dans les pratiques conduisant à ses actes (kata te tas en tois ergois praxeis) et dans les explications données à travers ses discours (kata tas en tois logois diermèneuseis) vis à vis de chacune des autres cités.* »<sup>2</sup> Certes, il est question dans ce souhait de *polemon*, mot qui, le plus souvent signifie « guerre » ; et c'est bien ainsi que l'interprètent sans hésitations Hermocrate et Critias, projetant cette lumière sur le reste de la phrase, et suivis en cela par la plupart des traducteurs. Mais on peut aussi procéder à rebours, et projeter sur ce mot la lumière d'autres mots de la phrase, pour lui donner une signification moins exclusivement guerrière et le traduire par « combat » sans plus de précision, quand on remarque que les mots employés avant et après

---

<sup>1</sup> Cf. *Lois*, III, 683c : « c'est le jour où le dieu tourne de l'été vers l'hiver », c'est à dire, le solstice d'été.

<sup>2</sup> *Timée*, 19c.

dans le reste de la phrase nous situent plutôt dans le registre des concours, des jeux du stade, et des disputes oratoires : il y est d'abord question d'*athlous*, mot dont la racine se retrouve dans « athlète », qui est utilisé sous sa forme nominale puis repris sous sa forme verbale ; on trouve ensuite le verbe *agonozesthai*, qui évoque lui aussi l'ambiance des jeux du stade, voire les joutes oratoires au tribunal<sup>3</sup>, plutôt que les champs de bataille où s'affrontent des soldats en armes ; puis il est question d'éducation, de *paideia*, terme qui n'évoque pas spécialement la préparation militaire, d'une éducation qui se traduit tout autant dans les actes que dans les paroles... Et si ce mot de *paideia*, et le couple *ergon/logos*, nous sont maintenant familiers, les autres termes relevés sont moins fréquents dans les dialogues et n'ont probablement pas été choisis au hasard<sup>4</sup>.

Si l'on met en regard de cette phrase tout le prologue des *Lois*, qui nous explique que la guerre n'est pas le paradigme en vue duquel doit se construire la cité, mais qu'au contraire, elle doit s'exercer en vue de la paix par le combat contre ses passions, par l'entraînement à la maîtrise de soi, dans des chœurs qui joignent les gestes à la parole et des *sumposia* qui seront l'occasion de joutes oratoires tout autant que de libations, on comprend mieux ce que Socrate avait derrière la tête et de quelle sorte de combats il voulait « animer » sa cité... Et l'on réalise alors que l'ambiguïté voulue de la formulation était une épreuve de plus face à laquelle ont échoué le général syracusain et le tyran athénien, qui étaient nommément interpellés par Socrate dans la phrase suivante...

Et cette mise en regard du *Timée* et des *Lois* ne s'arrête pas là. En fait, c'est toute la démarche des deux dialogues qui suit un cheminement semblable, comme va le montrer une étude plus détaillée du plan que nous proposons des *Lois* à la page suivante. Et cela ne devrait pas être pour nous surprendre, puisque nous avons montré que le *Timée* visait à nous donner, dans la contemplation du cosmos et de ses origines, de l'homme et de sa genèse, un modèle à imiter dans notre activité d'ordonnateurs de la cité. Il n'est que normal donc que Platon ait mis en pratique par lui-même ce qu'il nous conviait à faire, et nous donne l'exemple dans son ultime ouvrage. S'il est vrai que le législateur est à la cité ce que le démiurge est au tout, et que les magistrats lui sont des aides « créés » comme l'étaient les dieux subalternes pour le démiurge, nous devrions pouvoir suivre les parallèles au fil du dialogue, mais aussi découvrir dans les écarts les limites d'une telle assimilation.

Ce plan révèle un dialogue découpé en trois parties sensiblement égales. Un prologue/préambule s'achève vers le milieu du livre V, en 734e-735a, sur une remarque de l'Athénien, pendant à la remarque de Socrate à la fin du préambule de *Timée*<sup>5</sup> : même vocabulaire dans les deux cas, jouant sur deux registres, le musical et le législatif. Suivent deux parties : une partie « constitutionnelle », qui s'achève avec le livre VIII ; une partie plus spécifiquement législative et pénale, qui englobe tout le reste de l'ouvrage. Certes, la partie que nous baptisons « constitutionnelle » déborde largement le cadre de ce qu'un juriste mettrait sous ce terme, en accord avec l'Athénien lui-même, quand il dit à la fin du préambule : « *C'est qu'il y a en effet deux formes d'activité politique (duo politeias eidè) : d'une part, l'institution des charges pour chacun, de l'autre, l'élaboration des lois qui sont données aux magistrats* »<sup>6</sup>. La « constitution » proprement dite, l'« institution des charges », prend fin en 768c-e, où la première tâche est explicitement décrite comme presque terminée, et le début de la seconde annoncé. Mais c'est qu'au-delà de l'aspect strictement « juridique », la genèse de la cité n'est pas complète sans celle de ses citoyens, à travers leur engendrement et leur éducation, et leur mise en relation avec le reste du « monde ».

---

<sup>3</sup> C'est en tout cas dans l'un ou l'autre de ces sens là qu'on le trouve le plus souvent dans les dialogues.

<sup>4</sup> C'est même ici la seule occurrence du mot *athlos* dans tous les dialogues.

<sup>5</sup> « *Nous avons en effet accueilli ton prélude (prooimion) avec émerveillement (thaumasiôs), achève donc pour nous tout de suite le nome (nomon)* » (*Timée*, 29d).

<sup>6</sup> *Lois*, V, 735a.

Le plan des *Lois*

Prologue et préambule (L. I à V.1)	624a-735a (104)
1. Éducation à la maîtrise de soi par les <i>sumposia</i> (L. I)	624a-650b (26)
2. Musique et danse : les chœurs dionysiens (L. II)	652a-674e (22)
3. Les leçons de l’histoire (L. III sauf fin)	676a-701c (25)
4. La cité à construire (L. III (fin) et IV.1)	701c-715e (13)
5. Le préambule aux lois (L. IV.2 et V.1)	715e-735a (18)
I. Genèse de la cité (L. V.2 à VIII)	735a-850c (104)
1. La cité « formée » par le législateur (L. V.2 et VI.1)	735a-768c (30)
a. Organisation matérielle (L. V.2)	735a-747e (13)
b. Organisation « formelle » (L. VI.1)	751a-768c (17)
Transition : les lois toujours à améliorer pour la perfection de l’homme	768c-771a (3)
2. Les citoyens « formés » par la cité (L. VI.2 et VII)	771a-822d (48)
a. Leur production matérielle : mariage et procréation (L. VI.2)	771a-785b (14)
b. Leur « formation » : l’éducation (L. VII)	788a-822d (34)
Transition : la chasse, paradigme des activités d’acquisition	822d-824a (2)
3. Les citoyens dans la cité (L. VIII)	828a-850c (22)
a. Relations aux dieux : les fêtes	828a-835b (7)
b. Relations entre citoyens : la sexualité	835b-842a (7)
c. Relations aux biens matériels : l’économie	842a-850c (8)
II. Devenir de la cité (L. IX à XII)	853a-969b (109)
1. Les « maladies » de la cité (L. IX et X)	853a-910d (55)
a. Maladies du « corps » social, dans les actes entre citoyens : meurtres et violences (L. IX)	853a-882c (29)
b. Maladies de l’« âme » de la cité, dans les pensées des citoyens : l’impiété (L. X)	884a-910d (26)
2. Les « métabolismes » de la cité (L. XI et XII.1)	913a-953e (38)
a. Relations entre citoyens (L. XI)	913a-938c (25)
Les transactions : propriété et droit commercial	913a-922a (9)
Le droit familial	922a-932d (10)
Relations diverses entre citoyens	932e-938c (6)
b. Relations des citoyens avec la cité (L. XII.1a)	941a-949e (9)
Abus de simple citoyens	941a-942a (1)
Discipline militaire	942a-945b (3)
Contrôle des magistrats : les redresseurs	945b-948b (3)
Considérations générales : serments, amendes et gages	948b-949e (2)
c. Relations avec les autres cités (L. XII.1b)	949e-953e (4)
3. La conservation de la cité (L. XII.2)	953e-969b (16)
a. Rétributions : mise en œuvre de la justice (procédures judiciaires et organisation des tribunaux) et funérailles (L. XII.2a)	953e-959d (6)
b. Pérennité de la cité : le conseil nocturne (L. XII.2b)	959d-969b (10) <sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> On se rappellera que, dans les *Lois*, comme dans la *République*, il y a discontinuité dans la pagination Estienne d’un livre au suivant, ce qui explique que les chiffres donnés entre parenthèses pour les tailles des sections en nombre arrondi de pages de l’édition Estienne ne correspondent pas toujours aux différences obtenues à partir des références.

Le tableau ci-dessous permet d’apprécier la valeur de ces estimations en les comparant avec le décompte de lignes de l’*editio minor* de Tauchnitz, fourni au début de l’introduction aux *Lois* de l’édition Budé, décompte plus précis, dans la mesure où, selon A. Diès, auteur de cette introduction, toutes les lignes de cette édition sont sensiblement égales, comptant 38 ou 39 caractères.

Livre	Lignes Tauchnitz			Pages Estienne		Moyenne lignes/page
	Livre	Cumul		Livre	Cumul	
I				26		41,5
II				22	48	41,5
III		3085		26,5	74,5	41,5
IV	826	3911		20	94,5	41,3
V.1	387	4298	(4298)	9	103,5	(103,5)
V.2	517	4815		12	115,5	43
VI	1428	6243		34	149,5	42
VII	1563	7806		36	185,5	43,5
VIII	965	8771	(4473)	22,5	208	(104,5)
IX	1267	10038		29	237	43,7
X	1101	11139		26	263	42,3
XI	1108	12247		25,5	288,5	43,5
XII	1197	13444	(4673)	28,5	317	(109)

La moyenne générale du nombre de lignes Tauchnitz par page Estienne est de 42,4 l/p, et l'écart est d'environ 5% entre les moyennes pour les deux livres exhibant les valeurs extrêmes (livres IV et IX).

En nombre de lignes Tauchnitz, nos trois parties occupent donc : prologue et préambule, 4298 lignes pour 103,5 pages ; partie I, 4473 lignes pour 104,5 pages ; partie II, 4673 lignes pour 109 pages (la répartition du nombre de lignes Tauchnitz entre les deux parties du livre V selon notre découpage, a été faite au prorata du nombre de pages Estienne, à partir du total de 904 lignes pour le livre). On voit que les indications sont concordantes, et que l'équilibre des trois parties est évident dans les deux échelles de mesures, pour autant que l'on ne cherche pas la précision mathématique en un domaine où elle n'est pas de mise.



démiurge. Et là, pas question, quoi que puisse en penser Critias, de trafiquer l'histoire, de la « réécrire », de vouloir l'ignorer ou la plier à nos caprices, pas question d'arrondir les angles en inventant on ne sait quelle chaîne de traditions pour introduire un passé mythique comme s'il était l'avenir à construire. L'histoire, comme la nécessité, ne peut que se prendre comme elle est, et nous n'avons d'autre ressource que de faire du mieux possible avec ce qui nous est donné. Mais l'histoire, tout comme la nécessité, si elle ne peut se changer, peut se comprendre et s'expliquer. Et de même que comprendre la structure de la matière peut nous aider à agir plus efficacement en vue de notre bien et du bien de l'univers, de même comprendre l'histoire et en tirer les leçons peut nous permettre d'éviter à l'avenir les erreurs du passé.

L'intervention de Critias dans le *Timée*, elle, illustre le danger d'irruption de la sophistique entre le temps atemporel de la raison et le temps mythique de la physique. Critias, c'est la récupération du mythe à des fins de politique partisane et d'ambitions personnelles. Dans l'ordre normal des choses, l'histoire vient après le mythe, après du moins le mythe des origines tel que le conçoit Platon, et tel qu'il nous l'expose par la bouche de Timée. Mais Critias, lui, ne peut attendre son tour pour envahir le devant de la scène, et veut être l'ordonnateur du mythe pour être plus sûr qu'il répondra à ses attentes. Sans laisser à Timée le temps de commencer son discours, ou à Socrate celui de préciser ses attentes, sautant sur la première perche que lui tend Hermocrate, il s'empresse de nous servir un échantillon du discours qu'il se propose de reprendre plus tard, prenant ainsi le mythe de Timée en tenaille pour mieux le tordre à sa guise... Platon sait parfaitement que la frontière entre le mythe des origines et l'histoire réécrite est pour le moins floue, et, au moment de s'aventurer dans ces eaux troubles, il veut nous mettre en garde sur les dangers d'une telle entreprise. Mais, comme à son habitude, ce n'est pas par des mots qu'il le fera, mais par de ces procédés plus imagés dont il a le secret, et qu'il nous laisse le soin de décoder...

Ainsi, si les *Lois* nous montrent l'histoire maîtrisée (une seule section bien délimitée au milieu du prologue) et mise à profit, le *Timée* nous donne un avant-goût de l'histoire idéologisée, envahissante (trois sections sur cinq du prologue) et mensongère, de la confusion des genres, des temps et des lieux, que nous avons déjà mise en évidence dans notre commentaire de ce qui en est la suite interrompue, le *Critias*...

Les deux dialogues, avons-nous dit, commencent dans ce que nous avons appelé « le temps atemporel de la raison ». Par là, nous voulons dire que, dans un cas comme dans l'autre, le dialogue commence dans la sphère des « idées ». Nous avons vu déjà comment le rappel de la *République* au début du *Timée* était une manière d'y introduire la forme de la justice, qui est la forme que doit réaliser l'homme en son âme. Le long développement des livres I et II des *Lois*, qui étonne plus d'un commentateur, est, lui, un renvoi à peine plus voilé au *Banquet*, dont il fait la théorie. Ainsi se tissent entre la tétralogie centrale et la tétralogie finale des fils subtils et entrecroisés : la *République* fait la théorie de ce dont les *Lois*, via *Timée* interposé, nous présenteront la pratique, cependant que ces mêmes *Lois* font la théorie *a posteriori* de ce dont le *Banquet* nous avait montré la pratique. Et c'est la *République*, dont la dimension politique et communautaire est évidente (au point de parfois cacher aux lecteurs sa dimension individuelle et personnelle) qui est retenue pour introduire, dans le *Timée*, un discours sur la création de l'homme *individuel*, alors que c'est le *Banquet*, dialogue qui résume la vie de l'individu Socrate, qui est évoqué lorsqu'il s'agit d'introduire un discours qui décrit la création de l'environnement *social* de l'homme !... Que peut donc bien vouloir dire tout cela ?...

C'est que, si nous n'avons pas trop de mal à voir que, dans la *République*, la dimension individuelle et la dimension communautaire et politique ne peuvent être dissociées lorsqu'il s'agit de montrer dans la justice l'unité à construire de l'homme, il n'est pas aussi évident de réaliser que les *sumposia* sont l'acte par excellence à la fois individuel et collectif de notre vie personnelle et sociale. Et pourtant !...

Si l'on y réfléchit, ces « banquets » communautaires copieusement arrosés que nous propose l'Athénien des *Lois*, et dont Platon nous présente l'archétype, avec Socrate en « archonte », dans le dialogue qui porte leur nom, sont bien les actes de l'homme les plus lourds de significations et de fonctions multiples que l'on puisse trouver, et sont bien les dignes substituts à la guerre pour servir de fondement, de « paradigme », à la construction d'une communauté politique <sup>9</sup>.

Dans ces banquets s'entrecroisent les dimensions du corps et de l'âme, de la nature et de la culture, de l'individuel et du collectif, de l'humain et du divin, d'Apollon et de Dionysos, de la musique et de la danse, du plaisir et de l'utilité, de la liberté et de la retenue...

Au départ, nous trouvons l'acte le plus naturel qui soit, la satisfaction du besoin corporel le moins contestable que l'on puisse imaginer : manger et boire pour faire croître et renouveler le corps. Le corps n'est donc pas ignoré, mais bel et bien pris en compte, jusque dans le plaisir que peut procurer la satisfaction maîtrisée de ses « désirs ». Mais aussitôt, cette activité est élargie dans toutes sortes de directions : en en faisant un repas en commun, on lui donne une dimension « politique » ; en y mêlant les discours, on fait sa place à la raison ; en ajoutant musique et danse, on mobilise la participation de tout le corps et tout l'esprit ; en en faisant un repas de fête, on en fait un pont entre l'humain et le divin ; en faisant couler abondamment le vin entre les vers, on réconcilie Dionysos avec Apollon et les Muses...

Et ce n'est pas tout : dilaté à la dimension de l'univers, ce banquet devient le champ de bataille de l'homme contre lui-même, le terrain d'exercice privilégié de toute la cité, l'école de la tempérance, l'instrument d'éducation des plus jeunes par les plus vieux, le moment par excellence de communion entre tous les citoyens... Quelle autre activité humaine pouvait se prêter à tant de surdéterminations, se charger de tant de sens ?... Et d'ailleurs, n'est-ce pas dans un repas en commun, repas où la parole est partagée tout autant que le pain et le vin, que les chrétiens ont trouvé leur acte sacramentel fondateur ?...

On pourrait continuer sur ces pistes, on pourrait relire le *Banquet* à la lumière de ces considérations, et mieux comprendre pourquoi il est là, comme une torche plantée au sommet de la colonne centrale de l'édifice, éclairant de son éclat l'ensemble des dialogues, mais est-ce bien nécessaire ?... Le lecteur saura, s'il le désire, poursuivre par lui-même et faire vibrer en lui toutes les cordes qui résonnent à ces accords...

Ce qui est clair maintenant pour tous, je l'espère, c'est que les deux premiers livres des *Lois* ne sont pas, malgré les excuses que nous présente Platon lui-même sur leur ampleur pour nous le faire croire <sup>10</sup>, le préambule interminable et hors sujet d'un vieillard débile et fatigué radotant, tel les amis de Céphale <sup>11</sup>, sur les plaisirs du temps jadis et les souvenirs de nuits d'ivresse, avant d'en venir à ses histoires d'ancien combattant, mais bien le manifeste sans concessions d'un philosophe qui a conservé toute sa raison et n'a pas perdu espoir malgré toutes les vicissitudes qu'il a traversées, et qui nous crie : « Faites la fête, pas la guerre !... » « Faites la fête, organisez toute votre vie pour pouvoir être heureux ensemble, plutôt que de vous entre-déchirer, sachez rire et danser tous ensemble, sans pour autant sombrer dans la démesure ou dans l'ivresse... Sachez joindre l'utile à l'agréable... N'ayez pas peur d'affronter les plaisirs pour apprendre à rester maîtres de vous, et formez vos enfants à marcher sur vos traces... » Platon, un idéaliste, un vieillard dogmatique et sans contact avec la réalité, un fasciste, un intellectuel désincarné ?... Allons ! Laissez-moi rire !...

---

<sup>9</sup> Et c'est peut-être parce que la guerre n'est pas la finalité en vue de laquelle sont organisées les institutions de la cité, qu'Hermocrate, le général politicien, est disqualifié pour jouer le rôle du « politique » dans la trilogie interrompue. Ou plutôt, c'est en vue de cette disqualification que Platon l'a choisi comme interlocuteur du *Timée*, tout comme il a choisi Critias pour lui clore le bec...

<sup>10</sup> Cf. *Lois*, I, 641e-642b.

<sup>11</sup> Cf. *République*, I, 329a.

À l'idéal « théorique » de la justice qui ouvre le *Timée* et l'éclaire de son rayonnement, succède l'idéal « pratique » de la *koinônia* par les repas de fête en commun qui éclaire toute l'activité du législateur, et n'est que la concrétisation paradigmatique du premier, tout comme les *Lois* dans leur ensemble sont la concrétisation « théorique » de l'idéal de la *République*. Concrétisation « théorique », disons-nous, parce que les *Lois*, ne sont encore qu'un discours, même si ce discours est plus immergé dans le concret que celui de la *République*, et prend mieux en compte les contraintes de la nécessité, de l'espace et du temps, de la géographie et de l'histoire, de la physique et de la biologie... Le passage de la *République* aux *Lois* correspond au passage de la forme de la justice à la forme du corps qui doit héberger l'âme rationnelle dans le *Timée* : dans les deux cas, il s'agit de « formes », mais pas du même niveau ; l'une est subordonnée à l'autre. Et ces deux corps, le biologique et le social, sont tous deux nécessaires à l'âme pour réaliser en elle la forme supérieure de la justice. En ouvrant le *Timée*, c'est aussi, ne l'oublions pas, toute la trilogie dont il est la première partie qu'ouvre ce rappel de la *République*.

Mais pas plus que l'idéal de la *République* n'est oublié dans les *Lois*, la problématique des banquets n'est absente du *Timée* ! Dès les premiers mots de ce dialogue, il est question de *daitumones* et d'*estiatores*<sup>12</sup>, c'est à dire d'invités à un festin, celui qu'a servi Socrate la veille, et dont le menu était le thème de la *République*<sup>13</sup>, et d'organiseurs de repas, que doivent maintenant devenir ses hôtes<sup>14</sup>. Et par deux fois, Socrate parle des « *festins de discours* » qu'il a servi à ses hôtes et que ceux-ci doivent lui rendre<sup>15</sup>. Et Critias, qui n'est jamais de reste pour plaire à son auditoire, entre dans le jeu, puisqu'à la fin de son discours, il propose lui-même « *le menu des festins d'hospitalité* (tèn tòn xenìon diathesin) » qui vont suivre<sup>16</sup>.

Et ces festins sont bien des « repas » de fête, puisqu'ils ont lieu pendant la fête des Panathénées, comme le font remarquer tour à tour Critias au début de son intervention, et Socrate à la fin de celle-ci<sup>17</sup>. Mais ce n'est pas tout, car le « récit » que nous sert Critias est lui aussi le reste refroidi d'une fête de jadis : comme s'il devançait les désirs de Socrate et devinait les développements de l'Athénien des *Lois*, Critias trouve la source de son discours dans des « *concours de récitation* (athla rhapsôidias) »<sup>18</sup> de sa jeunesse, dans des souvenirs de fête des Apatouries du temps de ses dix ans, et des récits suscités chez son aïeul homonyme lors de cette fête. Mais, comme on pourrait s'y attendre maintenant avec Critias, les choses ici ne

<sup>12</sup> *Timée*, 17a.

<sup>13</sup> Préludée dans sa tétralogie par le *Banquet*...

<sup>14</sup> On pourra remarquer au passage qu'à Athènes, le mot *estiatôr* désignait aussi le citoyen chargé d'organiser le repas en commun de sa tribu. On voit que la connotation communautaire n'est pas absente ici non plus.

<sup>15</sup> En *Timée*, 20c, Socrate attend qu'on lui rende « *l'hospitalité des discours* (ta tòn logôn xenia) », et en *Timée*, 27b, il loue la façon dont va lui être rendu « *le festin de discours* (tèn tòn logôn estiasin) » qu'il a offert la veille. On pourra remarquer que ces deux expressions encadrent très exactement les trois sections centrales du prologue qui constituent l'intervention de Critias. Mais si le souhait initial est sincère, il est probable que la louange finale n'est qu'une manifestation de plus de l'ironie socratique bien connue...

<sup>16</sup> *Timée*, 27a.

<sup>17</sup> Critias, en *Timée*, 21a, suggère que son discours sera comme un hymne chanté à la gloire de la déesse « *à l'occasion de la panégyrie* (en tèi panègurei) ». Et Socrate, en *Timée*, 26e, répond à la proposition de Critias en se demandant quoi pourrait convenir davantage « *au sacrifice que l'on fait à la déesse en ce jour* », avec déjà ici, une ironie que confirme la suite, puisque c'est à ce point qu'il ajoute que ce qui est énaueurme (pammega), c'est « *qu'il ne s'agisse pas d'un mythe fabriqué de toutes pièces, mais d'un discours véridique* » !... (remarque que nous avons déjà relevée dans le commentaire du *Critias*). Ces deux remarques marquent respectivement la fin de l'introduction et le début de la conclusion de l'intervention de Critias, alors que les deux mentions des « festins de discours » marquaient respectivement le début de l'introduction et la fin de la conclusion de ce même discours.

On notera ici encore que la *panèguris*, la panégyrie, dont il est question en 21a, est au sens étymologique l'assemblée de tout le peuple. La fête n'est pas n'importe quelle fête, et la dimension communautaire joue à plein...

<sup>18</sup> *Timée*, 21b. On remarquera l'emploi du mot *athla*, que nous avons déjà trouvé dans le vœux mal compris de Socrate, en 19c. Critias grappille dans les propos de ses interlocuteurs, mais réacomode tout à sa sauce à lui...

sont pas aussi claires qu'avec Socrate : les Apatouries sont bien une fête à caractère communautaire, puisque c'est à cette occasion que sont admis dans les phratries les enfants de trois ou quatre ans ; mais le nom même de la fête évoque des enfants sans pères, ce qui pourrait aussi bien renvoyer aux enfants des gardiens de la *République*, qui sont les enfants de tout le monde, qu'aux orphelins sur lesquels légifèrent les *Lois*, qui ne sont plus les enfants de personne... Et la fête évoquée fut l'occasion pour les enfants de réciter des poèmes de Solon, « parce qu'ils étaient nouveaux », ce qui n'est certes pas pour plaire à l'Athénien, et disqualifie probablement les récits qui suivront, malgré tous les efforts de l'orateur pour essayer d'en garantir l'antiquité... Toute cette fantaisie contraste évidemment avec l'ordonnance bien réglée des trois chœurs que nous présente notre législateur dans la section des *Lois* qui fait précisément pendant à cette section du *Timée* ! Et quand, dans cette section précisément, l'Athénien invoque l'Égypte<sup>19</sup>, ce n'est pas pour en faire la source fantaisiste de soi-disant traditions sur Athènes, mais pour s'inspirer de ce qu'il trouve de louable dans ses institutions, à savoir justement son refus de la nouveauté dans les arts, qui explique pour lui cette longévité qu'essaye de s'accaparer Solon en introduisant à Athènes une nouveauté de plus... Mais c'est tout le début du discours de Critias qu'il faudrait ainsi relire à la lumière des prescriptions du livre II des *Lois* ! Prescriptions qui, rappelons-le, sont dans la continuité de ce qui les a précédé au livre I sur les banquets, alors que le discours de Critias marque une rupture avec le résumé de la *République* et la demande de Socrate.

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en regard la conception que se fait Platon de l'histoire, et qu'il expose par la voix de l'Athénien dans le livre III des *Lois*, avec celle que s'en faisait son parent Critias, lorsque nous avons commenté le dialogue qui porte son nom. Cette conception, c'est elle qui se profile déjà derrière le récit qui constitue la troisième partie du prologue du *Timée*. Le parallélisme des thèmes et l'opposition des traitements sont ici suffisamment évidents pour que nous puissions nous dispenser pour l'instant, où nous nous attachons plus à la forme qu'au fond, d'approfondir cette comparaison. Nous remarquerons simplement que, là où Critias suit une démarche antichronologique pour faire l'histoire de l'histoire et aller déterrer le plus loin possible dans le temps et dans l'espace la tradition soi-disant oubliée d'un passé idéal qui finit dans un cataclysme après la victoire, où sont engloutis vainqueurs et vaincus, l'Athénien fait un examen chronologique sans concessions de l'histoire grecque en s'attardant sur l'histoire la plus proche pour en tirer les leçons et déboucher sans discontinuité aucune sur le présent et l'avenir, lorsque Clinias, au terme de son exposé, lui annonce qu'il est justement chargé de fonder une colonie qui va permettre de tester les théories qui sont examinées et de mettre en œuvre une constitution qui tente d'éviter les erreurs de celles qui ont précédé et dont on vient de faire l'examen. Si le livre III arrive comme un cheveu sur la soupe après le livre II, la continuité est parfaite du livre III au livre IV, alors que Critias, dans la continuité de son discours, doit faire les plus invraisemblables pirouettes pour raccrocher l'« histoire » qu'il vient de nous servir à la demande de Socrate exprimée auparavant et qu'il est censé satisfaire...

Et ces pirouettes, qui ouvrent la section 4 du prologue, ce n'est rien moins que la proposition de réécrire l'histoire, de mélanger passé mythique et futur idéal dans la confusion la plus totale où les mots ne veulent plus rien dire, dans un schéma où c'est maintenant le rôle proposé à Timée qui vient comme un cheveu sur la soupe — mais il faut bien laisser la parole aux autres, et d'ailleurs, son mythe sera balayé d'un revers de la main dans une remarque condescendante au début du *Critias*<sup>20</sup>, et joyeusement ignoré ensuite par celui qui l'avait « programmé »... Quand au rôle du pauvre Hermocrate, même ceux qui prennent au sérieux tout ce galimatias se demandent encore quel il aurait bien pu être !...

---

<sup>19</sup> *Lois*, II, 656d-657c.

<sup>20</sup> Cf. *Critias*, 107a-b.

Et dire que notre bon Critias a le culot de se vanter lui-même de « retomber en enfance » !... Il faut croire que les leçons de l'histoire, pas plus que la fréquentation de Socrate, ne lui ont été profitables, puisqu'il avoue se mieux souvenir d'un récit entendu lorsqu'il avait dix ans que de tout ce qu'il a entendu hier <sup>21</sup> (c'est à dire, selon la fiction du dialogue, d'une discussion similaire à celle de la *République*, excusez du peu !...), et n'a pas honte d'ajouter qu'une seule nuit lui a suffi pour retrouver ce qu'il a déjà débité au réveil à ses compagnons et compte leur resservir devant Socrate. Où sont les longues années d'étude et de méditation que proposait Socrate à ses gardiens avant d'en faire dans leur grand âge des membres du conseil nocturne ?!... Critias ne serait décidément pas d'accord avec l'Athénien qui, lui, conclut son exposé sur le moyen de réussir dans la construction de la cité par ces mots : « *C'est qu'étant jeune, tout homme a de ces choses une vision très faible par lui-même, mais très pénétrante étant vieux* » <sup>22</sup>.

Voyons donc ce qu'il nous propose en fait de programme, cet Athénien plein de la sagesse du grand âge. Car c'est bien dans les deux cas une section programme que cette quatrième section du prologue.

La première remarque que nous pouvons faire, c'est que, là où Critias ne peut plaider pour sa défense l'excuse de la surprise, puisqu'avant son intervention, Socrate avait exprimé son souhait, et que lui-même avoue avoir été prévenu de la tâche qui l'attendait dès la veille <sup>23</sup>, l'Athénien, lui, ignorait tout, en commençant, de la tournure que prendraient les événements, et de la mission dont était investi Clinias. Ayant engagé la conversation au hasard des rencontres avec deux compagnons de route sur les mérites comparés des constitutions de leurs pays respectifs, la finalité que doit poursuivre le législateur dans ses prescriptions, et les leçons que nous pouvons tirer de l'histoire en la matière, ce n'est que quand il en vient à se demander, après un résumé motivé des propos antérieurs, quelle pourrait être l'utilité pratique de ces considérations, que Clinias fait pour la première fois mention de la raison de son voyage <sup>24</sup>.

Et pourtant, pris ainsi à l'improviste, l'Athénien n'a aucune peine à intégrer ce hasard providentiel dans la continuité de son discours, et à faire entrer cet élément nouveau dans les cadres rigoureusement organisés de sa pensée, non pour le tordre et le déformer, mais bien pour faire profiter son compagnon du fruit de sa longue expérience et de toutes les réflexions d'une vie bien remplie. Critias, lui, n'avait qu'une idée depuis qu'il avait réalisé où voulait en venir Socrate, et il a passé la nuit à la peaufiner, c'était de désamorcer au plus vite la « bombe » que celui-ci leur avait servie dans son discours de la veille, d'édulcorer ses propositions et de les rendre inoffensives en les renfouissant sans plus attendre dans un passé mythique, afin de n'avoir pas à se donner la peine de changer quoi que ce soit dans l'avenir pour tenter de les mettre en pratique.

Sitôt en effet présenté le projet de Clinias, le discours de l'Athénien s'organise selon une progression rigoureuse : il s'agit successivement pour lui de considérer le *lieu* (704a-705b), la « *matière* » (705c-709e), le *temps* (709e-712b) et la *forme* (712b-715e) de la cité à fonder. Et ce sont bien là les quatre thèmes autour desquels s'organisait, dans un ordre quelque peu différent, sinon le discours de Critias, du moins celui de Timée, tant sur la genèse du monde que sur celle de l'homme. Chaque thème est ici traité selon la même approche : prise en compte des données de fait et appréciation de ces données par rapport, d'une part à l'expérience fournie par l'histoire antérieure, et d'autre part à la finalité que doit se proposer le législateur en la matière, qui est rappelée à cette occasion.

---

<sup>21</sup> *Timée*, 26b. S'il y a une certaine vérité « psychologique » à cette remarque sur les souvenirs enfantins, ce n'est pas une raison pour la trouver flatteuse dans le contexte actuel.

<sup>22</sup> *Lois*, IV, 715d-e.

<sup>23</sup> « *C'est pourquoi j'ai vite consenti hier à vos prescriptions...* », *Timée*, 26a.

<sup>24</sup> Cf. *Lois*, III, 701c-702e.

Le *lieu*, donc, est pris en considération le premier, après qu'on ait écarté d'un revers de la main comme parfaitement anecdotique le problème du *nom* de la cité<sup>25</sup>. Ce bref passage sur un élément qui, dans le cas présent, s'impose aux bâtisseurs, comme s'imposait au démiurge la nécessité de la *chôra*, est l'occasion de considérations sur les dangers potentiels d'une trop grande proximité de la mer dont Athènes, bien que pas nommée à ce point, donne implicitement l'exemple.

Et c'est ce thème de la mer qui assure le lien avec la section suivante sur la « matière ». Car la *matière* de la cité, considérée ici sous deux angles, matière « matérielle », puis « matière » humaine, l'est d'abord, sur le plan « matériel », à travers le bois de construction qui pourrait permettre à la cité de se doter d'une marine<sup>26</sup>. Et cette fois, c'est bien l'histoire d'Athènes qui est explicitement prise en considération pour montrer les méfaits d'une marine sur la cité et sur le courage de ses gardiens et défenseurs, avant de conclure en rappelant que la plus noble entreprise pour l'homme n'est pas « *de se sauver et d'exister sans plus, comme le croit la multitude, mais de devenir les meilleurs possibles et de rester ainsi aussi longtemps qu'on continue d'exister* »<sup>27</sup>.

Après la matière morte, les matières premières, dirions-nous aujourd'hui, dont pourrait disposer la cité du fait de sa situation, c'est au tour de la matière vivante, de la matière humaine, de la population en un mot, d'être l'objet de notre attention. Et ce rapide examen est, une fois encore, l'occasion de comparer, à la lueur de l'histoire, les mérites et inconvénients respectifs d'une population homogène ou mélangée pour le législateur fondateur dont l'objectif, à nouveau affirmé en conclusion, est bien « *la vertu des hommes* »<sup>28</sup>.

Le *temps* dont il est question ensuite, ce n'est pas le *chronos*, le temps indifférent du calendrier, la succession régulière des heures et des jours, scandée par le mouvement des astres, mais le *kairos*, le temps opportun, béni par les dieux, dont l'homme doit savoir profiter quand il se présente pour tirer le meilleur parti de la « technique » (*technè*) qu'il a pu acquérir par ailleurs, mais qui ne lui sert de rien si la « fortune » (*tuchè*) ne s'en mêle. Car, pas plus que la « nécessité » dans le *Timée* n'était présentée comme une fatalité qui expliquait à elle seule tous les maux de l'homme, le « hasard » n'est conçu ici comme une fatalité dont il faudrait se lamenter, mais bien plutôt comme une occasion à saisir, une faveur envoyée aux hommes par les dieux pour les aider sans violer leur liberté, pour les assister sans avoir recours au « miracle ». Et pourtant, loin d'être une incitation au laisser-aller, à l'inertie et à l'irresponsabilité, cette conception donne au contraire tout son poids au travail de l'homme, qui doit consacrer tout son temps (le *chronos*, cette fois) à se préparer pour le cas où une telle chance lui adviendrait, et toute son énergie à acquérir cette « technique » qui lui permettra d'en tirer pleinement parti le jour venu. Et c'est bien de cela dont tout le dialogue est une illustration par l'exemple, ce dialogue qui, dès les premiers mots, est placé sous le signe de la bonne fortune : « *mais mettons-nous en route vers une bonne fortune (all' iômen agathèi tuchèi)* »<sup>29</sup>, tels sont les mots par lesquels Clinias accueille la proposition de l'Athénien de mettre à profit la longueur du chemin pour deviser de politique. Et c'est encore de chance, de *tuchè*, convertie en *kairos*

---

<sup>25</sup> Qu'importent les mots, semble nous dire ici Platon, pourvu que l'on soit d'accord sur les « idées ». Le nom de la cité apparaîtra sans crier gare, à travers le nom de ses habitants, les Magnètes, au détour d'une phrase en *Lois*, VIII, 848d, sans que personne se pose la moindre question sur sa signification, et réapparaîtra trois ou quatre fois dans la suite. Platon nous en dit plus ici sur ce sujet en deux lignes et par l'exemple que dans tout le *Cratyle* !...

<sup>26</sup> On pourra remarquer au passage que le terme employé pour parler de ce bois de construction est le mot *hulè* (705c), pris ici dans un de ses sens premiers, dont c'est une des rares utilisations dans tous les dialogues, mais qui sera promis à une fortune considérable chez Aristote, où il désigne « la matière » au sens le plus général !...

<sup>27</sup> *Lois*, IV, 707d.

<sup>28</sup> *Lois*, IV, 708d.

<sup>29</sup> *Lois*, I, 625c.

une phrase plus loin, que le même Clinias qualifie, après trois « livres » de discussions, au début de la section que nous analysons, l'occasion qui lui est offerte d'associer ses compagnons de route à la mission qui lui a été confiée <sup>30</sup>.

Et dans l'examen « historique » qui est fait ensuite des mérites comparés des divers régimes pour arriver le plus rapidement et le plus sûrement possible au but, c'est toute l'expérience de la vie de Platon lui-même qui est mise à profit. La chance que représenterait la conjonction d'un « tyran » vertueux et tempérant et d'un nomothète attaché à la vérité et envoyé par les dieux <sup>31</sup>, c'est celle que Platon avait espéré trouver avec Denys à Syracuse, et qu'encore maintenant, dans son grand âge, il n'a pas perdu espoir de voir advenir quelque jour. Et la condamnation, quelques lignes plus loin, de l'oligarchie, en tant que le régime le moins propice aux réformes souhaitées <sup>32</sup>, c'est le résultat de l'expérience malheureuse du gouvernement des Trente, et la condamnation à peine voilée de Critias justement, qui en fut l'un des meneurs <sup>33</sup>.

Au terme de cet examen, c'est bien la mise en pratique de ce qui vient d'être dit que traduit la prière au dieu pour le succès de l'entreprise entamée <sup>34</sup>.

Et tout comme la matière (première) nécessaire à la construction d'une flotte faisait le pont entre les deux premières sections sur le lieu et la matière, c'est le temps (déifié) qui fait le lien entre les deux dernières sections sur le temps et la forme. Après le régime vu sous l'angle de l'opportunité, la dernière section, qui considère le régime sous l'angle de l'éternité, en tant que *forme* de la cité et par rapport à sa finalité, s'ouvre par une évocation du dieu du temps, Cronos, et de l'âge d'or mythique dont il fut, dit-on, jadis l'ordonnateur. Mais, ce faisant, l'Athénien, au contraire de Critias, ne retombe pas en enfance, et ne cherche pas dans ce passé mythique un âge d'or qui le dispenserait de rien changer au présent. Il veut au contraire remettre les hommes à leur juste place et leur rappeler que, s'il est vain de se prendre pour des dieux, c'est pourtant en cherchant à prendre modèle sur eux autant que le leur permet leur nature qu'ils pourront améliorer leur sort, non en se laissant aller, comme Critias, aux « *plaisirs enfantins* » <sup>35</sup>. Ce n'est pas son enfance passée qui intéresse ce « *vieil enfant* » <sup>36</sup>, mais, comme nous le verrons

---

<sup>30</sup> *Lois*, III, 702b.

<sup>31</sup> Cf. *Lois*, IV, 709c.

<sup>32</sup> *Lois*, IV, 710e.

<sup>33</sup> Dans la *République*, Platon appelait de ses vœux le philosophe qui deviendrait roi, ou le roi qui se ferait philosophe. Dans les *Lois*, plus pragmatiques, et nourries de l'expérience, il admet que les deux puissent ne se trouver qu'en deux hommes différents. Et peut-être est-ce pour cela que le « magistrat » de la paire n'est plus appelé roi, mais tyran. Il n'est plus, comme le *thumos* de l'âme, que le « bras séculier » d'une raison qui n'est pas en lui, et dont il ne fait que reconnaître le droit à gouverner. Reste une question : ce passage est-il bien de la plume de Platon, dans les termes du moins dans lesquels il nous est parvenu ? Je dois avouer que c'est, dans toutes les *Lois*, celui que j'ai le plus de mal à accepter comme authentiquement platonicien. Pourtant, l'équilibre du plan et la rigueur de l'enchaînement font peu de doutes et seraient complètement faussés par l'omission de cette section. Est-ce provocation une fois encore de la part d'un auteur qui nous a déjà donné le *Cratyle*, le *Mé-nexène* et le *Parménide*, pour nous obliger à réfléchir et à penser par nous-mêmes ?... Ou bien faut-il voir dans le caractère pour le moins insolite de ce passage où Platon prône la tyrannie après tout le mal qu'il en a dit ailleurs, et qu'il recommence à en dire dès la section suivante (Cf. *Lois*, IV, 712c, où la tyrannie est exclue par Clinias comme régime à considérer), l'intervention « bienveillante » d'un éditeur qui a voulu « justifier » *a posteriori* la conduite passée de son maître vénéré en « adaptant » le texte de celui-ci ?... Est-ce la « prophétie », l'oracle (Cf. *Lois*, IV, 712a, où l'étranger suggère précisément que, dans ce qui précède, il a « *chanté un oracle* ») d'un vieillard qui n'a pas perdu espoir que d'autres réussissent là où lui a échoué ?... Ou bien est-ce la marque un peu balourde d'un élève par trop zélé qui défend la mémoire de son professeur par des procédés qui n'avaient à l'époque rien d'exceptionnel ?... Je laisse à chacun le soin de se faire une opinion par lui-même...

<sup>34</sup> *Lois*, IV, 712b.

<sup>35</sup> Cf. *Timée*, 26b-c, et comparer avec ce que dit l'Athénien en *Lois*, IV, 714a des dangers d'un régime, quel qu'il soit, dont le ou les gouvernants ont « *l'âme tendue vers les plaisirs et les passions et avide de les satisfaire, ne résistant à rien mais possédée par une mauvaise maladie, interminable et insatiable* ».

<sup>36</sup> Cf. *Lois*, IV, 712b, où, avant la prière qui conclut la troisième section, l'Athénien qualifie le trio qu'il forme avec ses compagnons de *paides presbutai*.

bientôt, les enfants à venir, « matière » de la cité à construire<sup>37</sup>, matière que doit « former » une éducation appropriée et une législation dont les préambules transmettront l'esprit.

Et, tout comme dans les sections précédentes, c'est en prenant appui sur l'expérience de ses interlocuteurs, sur leur connaissance des constitutions et de l'histoire de leurs pays, qu'il les amène à réaliser que les constitutions réelles ne sont jamais « pures », et que le mythe n'est pas un conte de grand-mère pour endormir les enfants, mais un « modèle » à imiter pour le faire advenir dans notre futur autant qu'il est en notre pouvoir. La loi, nous dit-il, n'est que la marque, « *la direction de la raison* » dans l'organisation de notre vie publique *et* privée<sup>38</sup>. Et le but de ces lois ne peut être la conservation de l'autorité en place, c'est à dire d'une fraction de la cité, d'une faction, pourrions-nous dire, comme le montre l'histoire une fois encore appelée à la rescousse, car alors les lois changent à chaque changement de gouvernement et n'ont plus qu'une valeur relative, mais la conservation de la cité tout entière. La loi s'impose à tous, et aux chefs comme aux autres, et c'est même le respect de la loi, non la fortune ou la naissance, qui sert de critère unique pour choisir ces chefs. Au-delà d'une constitution particulière, d'une « forme » spécifique, c'est bien l'« idée » même de loi, l'esprit de ce qui fait la forme de la cité, qui est ici mis en évidence. Et cette dernière section du « programme » des *Lois* peut maintenant s'achever pour laisser la place à la « matérialisation » de cet esprit des lois dans les préambules qui vont suivre, et dont le premier prend la forme d'un discours fictif aux colons supposés arrivé dans la nouvelle cité.

Mais avant de nous tourner vers cette dernière partie du prologue, il n'est peut-être pas inutile, à la lumière de ce que nous avons maintenant vu qu'il convient de faire, de revenir au programme de Critias, exemple de ce qu'il ne faut pas faire. Et tout d'abord, de programme, remarquons que Critias nous en propose deux, à quelques instants d'intervalle (26c-d et 27a-b), qui ne sont pas nécessairement concordants, voire même sont contradictoires, non seulement l'un avec l'autre, mais chacun avec lui-même. Dans un premier temps, il n'est question que de « fusionner » le récit d'enfance de Critias, celui dont il se souvient comme si c'était d'hier, avec celui de Socrate qui *est* d'hier, et dont il avoue avoir du mal à se souvenir. Mais comment pourrait-il « *reprendre point par point comme [il l'a] entendu* »<sup>39</sup> le récit de Solon, et en même temps y inclure la « fiction » du discours de Socrate, pour la rendre réelle, qui plus est ?!... Et tout cela pour représenter en vérité « *ceux qui existèrent en ce temps-là* »<sup>40</sup> !... Mais après l'approbation ironique de Socrate à ce programme, Critias, comme si ce premier défi ne lui suffisait pas, n'hésite pas à compliquer sa tâche et à associer ses compagnons à l'entreprise. Voilà que maintenant, il veut incorporer à son récit donné pour historique, non seulement le « mythe » de Socrate, mais celui qu'il propose à Timée de composer auparavant, et qu'il entend se poser en juge fondateur de cité à partir d'hommes « fabriqués » par Timée et « éduqués » par Socrate !... Et cette fois-ci, pour nous présenter ce qu'il voudrait nous faire prendre pour « *des citoyens et des Athéniens actuels* »<sup>41</sup> !... Mais est-ce au juge de fonder la cité, et une cité qui existe déjà, qui plus est, ou au législateur ?... Que peut donc bien faire le juge en l'absence de lois ?... Le juge du passé, ce n'est pas le juge du tribunal, le *dikastès* dont il est ici question, mais bien l'historien qui, comme l'Athénien des *Lois* étudie l'histoire pour en tirer les leçons en vue de l'avenir...

Mais d'avenir, il n'est pas question chez Critias. Et cela nous amène à considérer ses propositions sous l'angle des quatre points qui structuraient le discours de l'Athénien : le lieu, la matière, le temps et la forme. De lieu d'abord : dans les propositions de Critias, il n'est

---

<sup>37</sup> Cf. *Lois*, IV, 720e-721a.

<sup>38</sup> Cf. *Lois*, IV, 713e-714a.

<sup>39</sup> *Timée*, 26c.

<sup>40</sup> *Timée*, 26d.

<sup>41</sup> *Timée*, 27b.

question que d'Athènes. Pas question de bouger, pas question de se mettre en route pour un programme qui n'est en dernière instance qu'une pure fiction <sup>42</sup>. De matière ensuite : il n'est chez lui question que de discours. Sa « matière », ce sont les discours, les discours de Solon, de Socrate, de Timée... Bien sûr, les *Lois* ne sont, elles aussi, qu'un discours ! Mais leur auteur, l'Athénien de la fiction, tout comme le Platon qui se cache derrière lui, savent la distance qu'il y a entre le discours et la vie, et la relation que l'un entretient avec l'autre. Ils savent qu'ils ne font encore que discourir, même si c'est en marchant, mais ces discours se veulent ouverts sur l'avenir et sur l'action. Leur longueur et la connotation concrète qui les marquent en est la meilleure preuve. Et les interlocuteurs ne sont jamais dupes de leurs discours et savent parfaitement où finit le mythe et où commence la vie. Il n'en va pas de même avec Critias, qui confond passé et avenir, mythe et réalité, histoire et fiction, discours et action. Lorsqu'il propose de prendre « *les hommes engendrés par le discours* » <sup>43</sup> de Timée comme matière de son futur discours, ce n'est bien que de cela qu'il s'agit, de mots. Comment autrement expliquer la gaucherie qu'il se propose ?... Et en fait de forme pas plus que de matière, il ne connaît d'autre que celle des discours : la seule forme qu'il nous propose, c'est, dans son second programme, l'ordonnance des discours, la succession des intervenants, bref la forme des discours à venir, et non celle des réalités qui sous-tendent ces discours, qui en sont l'objet... Lieu, matière, forme... Est-il encore bien nécessaire de revenir sur la notion pour le moins confuse que Critias se fait du temps pour boucler notre revue ?... Nous avons vu que les deux programmes qu'il nous propose se terminent par deux assertions contradictoires, et nous ne saurons jamais s'il doit nous présenter les Athéniens du passé ou ceux d'aujourd'hui. La seule certitude est qu'il n'est nulle part question de ceux de l'avenir !... Certes, le passé est plus « réel » que l'avenir, mais c'est dans l'avenir que se construit notre être, et c'est cela notre grande affaire ; et puis le passé n'est réel que si l'on prend la peine de l'examiner tel qu'il est, pas de le « ré-écrire » tel qu'on l'aurait souhaité, ou tout simplement tel qu'il nous arrange, auquel cas il devient encore plus irréel que l'avenir. Mais qu'importe à Critias ! Comme se plaît à le faire remarquer Socrate qui, lui, sait reconnaître la convenance des temps et la place des dieux dans notre vie, un tel discours ne saurait déplaire à une déesse qui, pour ce tonton somme toute bien peu recommandable, n'est encore qu'une production des discours humains !... <sup>44</sup>

Mais laissons-là Critias, à qui nous n'avons déjà fait que trop d'honneur. Son discours est maintenant terminé et il condescend à laisser pour un temps la parole à Timée. Et même si le *Timée* n'est pas le *Banquet*, le discours de Timée, lui, comme nous avons déjà pu le voir, mérite

---

<sup>42</sup> Qu'on ne se méprenne pas sur mon propos : il ne s'agit pas ici pour moi de chercher dans Platon une apologie de l'activisme pour l'activisme, du mouvement pour le mouvement. Le devoir du philosophe commence bien dans sa propre patrie, même si nul n'est prophète en son pays. Et après tout, Socrate n'a jamais quitté Athènes, et a passé sa vie à essayer d'améliorer l'âme de ses concitoyens, alors qu'Alcibiade a sillonné les mers avec le succès que l'on sait, pour sa patrie d'origine et pour ses patries d'adoption ! Mais il y a dans la « mise en route » des *Lois*, une symbolique puissante, une image du geste joint à la parole, qu'il est important de ne pas perdre de vue, surtout dans un ouvrage qui, comme tous les dialogues de Platon, reste finalement de l'ordre du discours, mais veut donner à penser par sa « mise en scène » autant que par son contenu explicite. L'esprit souffle où il veut, et le *kairos* ne s'offre pas toujours à vous à votre porte ! Si Socrate est resté à Athènes pour le plus grand bien de ses concitoyens qui ne s'en rendaient sans doute même pas compte, Critias, lui, leur a fait connaître l'enfer de la manière la plus tangible qui soit. Il y a un temps pour banqueter et un temps pour se mettre en route, et si le *Timée* et le *Critias* sont bien un « *festin de paroles* », ce n'est pas à la manière de ceux que l'Athénien appelle de ses vœux au début des *Lois*. L'exemple de tels banquets, nous l'avons déjà dit, c'est le *Banquet* qui nous l'offre. Ici, l'immobilité, l'immobilisme de Critias, est l'image spatiale de son peu d'envie d'améliorer le sort de ses concitoyens : loin de vouloir les « mettre en route », et lui avec eux, sur le chemin de la vertu, il ne pense qu'à les endormir pour mieux les plumer ensuite.

<sup>43</sup> *Timée*, 27a.

<sup>44</sup> Cf. *Timée*, 26e. Bien sûr, Socrate ne dit pas les choses aussi clairement ! Mais comment ne pas deviner ce qu'il pense, après tout ce que nous avons dit ?!...

notre attention, à nous qui savons faire la part du mythe et celle du réel. Ce que nous devons maintenant faire, c'est de comparer les deux « préludes », celui de Timée, et celui de l'Athénien, qui constituent dans chacun des deux prologues la cinquième et dernière partie, pour voir si cette mise en parallèle nous apportera des lumières nouvelles sur l'un ou l'autre dialogue.

Remarquons tout d'abord que ce que nous avons appelé le « prélude » des *Lois*, qui est constitué de la seconde moitié du livre IV et d'une petite moitié du livre V (715e-735a), contient en son centre une section qui entend marquer à la fois une continuité et une rupture : il s'agit de la section finale du livre IV (722c-724b), qui fait justement la « théorie » des préludes<sup>45</sup>. Rupture, tout d'abord, en ce que fait irruption dans le discours à ce point une des rares indications de « mise en scène », la dernière même, lorsque l'Athénien nous dit qu'il est midi<sup>46</sup> et vante la halte à laquelle lui et ses compagnons viennent d'arriver<sup>47</sup>. Rupture encore lorsque Clinias propose de reprendre depuis le début maintenant que la méthode est mise au jour<sup>48</sup>. Mais continuité pourtant puisque tout ce développement n'est que la conclusion de l'exemple qui a précédé, qu'il généralise et précise. Continuité encore dans la réponse de l'Athénien à la demande de Clinias de reprendre à zéro, qui refuse de refaire le prélude sur les dieux qui vient d'être prononcé sous forme de discours aux colons.

Si donc l'unité de ce prélude est indubitable (sa conclusion en 734e-735a est marquée dans le texte même : « *que finisse ici le prélude aux lois...* », dans une phrase qui, nous l'avons déjà remarqué, fait pendant à la remarque de Socrate à la fin du prélude de Timée), sa séparation en deux parties est non moins évidente. Or, lorsque nous tentons de rapprocher ce prélude de celui de Timée, nous constatons que seule sa première partie se prête au rapprochement. Voyons tout d'abord ce qu'il en est, avant de chercher une explication à cette constatation.

Le discours aux colons (*Lois*, IV, 715e-718a), où les futurs citoyens sont invités à chercher à se rendre aussi semblables aux dieux que possible, et à les honorer de leurs prières, fait pendant à la prière par laquelle Timée commence son discours (*Timée*, 27c-d). On trouve ici dans le *Lois*, la théorie de la pratique de Timée.

Quand au reste du prélude de Timée, il se prête tout entier à des rapprochements avec la « théorie des préludes » que constitue la fin du livre IV des *Lois* (718a-724b). Le démiurge se trouve face à deux « réalités » : « *ce qui est toujours, sans jamais devenir, et ce qui devient toujours, sans jamais être vraiment* »<sup>49</sup>, la première appréhendée par l'intelligence, la seconde

---

<sup>45</sup> Le mot *prooimia* apparaît pour la première fois dans les *Lois* en 722d2.

<sup>46</sup> Les indications de mise en scène ne sont jamais gratuites chez Platon. Midi, c'est le milieu du jour, et pourtant nous sommes à peine au tiers du dialogue. C'est qu'une fois donné le fondement des lois — leur finalité, qui est la concorde entre les citoyens, et leur « esprit », qui est l'imitation du divin, leur « forme », en un mot —, nous avons fait la moitié du travail, même si ce qui reste est matériellement plus long... Mais midi, c'est encore un renvoi à un autre dialogue où il est aussi question de midi : le *Phèdre* (le mot *mesembria* ne se retrouve, en dehors de ces deux dialogues, qu'une fois dans le *Banquet*, dans le récit d'Alcibiade évoquant Socrate restant un jour et une nuit entiers en méditation lors d'une campagne militaire). Midi, c'est, dans ce dialogue, l'heure du grand discours de Socrate sur l'âme, le discours entre midi et midi, du midi du *daimôn* (*Phèdre*, 242a) exigeant la palinodie, au midi des cigales, messagères des Muses et musiciennes s'il en fut (*Phèdre*, 259a,d). C'est l'heure qui marque le tournant entre le temps des discours et le temps des discours sur les discours. Ainsi sommes-nous renvoyés au midi « musicien » lorsque nous prenons exemple sur les nomes et les préludes musicaux pour organiser nos « nomes » politiques ; renvoyés au grand mythe de l'âme et de son char ailé au moment où le prélude qui suit va nous dire que notre plus grand trésor, c'est notre âme (*Lois*, V, 726a) ; renvoyés à la « théorie » de la rhétorique selon Socrate au moment où le législateur va devoir faire œuvre de persuasion dans les discours que constituent ces préludes aux lois, qui sont « *l'équivalent du prooimion des discours* » (*Lois*, IV, 723a) dont il est question en *Phèdre*, 266d. Ainsi se marque ici le tournant entre le temps des discours sur les lois, et le temps des lois elles-mêmes... Le *Timée* nous renvoyait à la *République*, les *Lois* nous renvoient ici au *Phèdre*, là au *Banquet*, partout au *Timée*... Nous n'avons pas fini nos révisions !...

<sup>47</sup> *Lois*, IV, 722b.

<sup>48</sup> *Lois*, IV, 723e.

<sup>49</sup> *Timée*, 27d.

par l'opinion. Le législateur, lui, dispose de deux moyens pour faire appliquer ses lois : la persuasion et la punition. La persuasion fait appel à l'intelligence, et c'est à elle que s'adresseront les préludes, qui cherchent donc bien à capter l'esprit des lois, la dimension éternelle de celles-ci, la marque de la raison qui est en elles ; la punition, la dissuasion, elles, font appel à la peur du gendarme, à la crainte de la douleur, à la honte devant les autres, à l'opinion en un mot, et à la sensation, mais pas à l'intelligence, et c'est tout cela qui se retrouvera dans les prescriptions proprement dites des lois, qui ne s'encombreront plus d'explications, et qui seront toujours à adapter aux circonstances toujours changeantes, dans le respect des principes des préludes.

Le démiurge face à ses deux modèles (*Timée*, 28a-b) nous renvoie à l'opposition entre le législateur qui doit choisir ce qu'il mettra dans ses préludes et le poète sur son trépied, qui « n'a plus son esprit » et imite tout ce qu'il voit sans peur de se contredire<sup>50</sup>, et à celle entre le médecin libéral qui parle à l'intelligence de son patient et le médecin servile qui ne pratique que l'empirisme d'une technique apprise mais non comprise.

Et lorsque Timée se pose la question de la genèse du monde, l'Athénien nous propose, en guise d'exemple de loi selon les deux formats possibles, les lois sur les mariages, qui sont le fondement des naissances, elles mêmes en quelque sorte genèse de la cité. Et quand le démiurge doit choisir entre les deux modèles dont il pourrait s'inspirer pour engendrer le monde, Mégillos et Clinias sont conviés à choisir entre les deux formes de lois qui leur ont été proposées, pour en généraliser une à la suite des discours. Et finalement, tout comme le monde est fait sur le modèle éternel, c'est à dire est œuvre d'intelligence et de raison, nos lois seront faites sur le modèle « double », et les lois proprement dites seront comme l'image déclinée des préludes qui en donnent la « raison ». Reste que si le discours de Timée, consacré au monde qui n'est qu'image, ne peut être que discours vraisemblable, « mythe », et si les lois proprement dites ne sont que des approximations toujours à perfectionner<sup>51</sup>, les préludes aux lois, eux, doivent viser à exprimer tout ce que la raison humaine peut mettre d'elle-même dans un discours.

Le parallélisme nous a donc mené à la mise en regard de la remarque de Socrate sur le pré-lude qui doit être suivi du « nome » avec l'introduction du terme de « pré-lude » dans les *Lois*, non avec la remarque semblable de l'Athénien à la fin de son pré-lude à lui. Plus ! Si l'on poursuit la lecture du *Timée*, on constate que les résonnances avec la suite du pré-lude des *Lois* se poursuivent : âme du monde (*Timée*, 29d-31b), âme de l'homme (*Lois*, V, 726a-728c) ; corps du monde et tout ce qu'il contient (*Timée*, 31b-34b), corps de l'homme et tout ce qui l'entoure (*Lois*, V, 728c-730b) ; composition mixte de l'âme du monde (*Timée*, 34b-37c), constitution mixte du caractère idéal de l'homme (*Lois*, V, 730b-732d) ; création de l'humain en l'homme par les dieux subalternes, après le divin en lui donné par le démiurge (*Timée*, 42e-47e), passage de ce qui est divin en l'homme à ce qui est humain en lui (*Lois*, V, 732d-734e).

Serait-ce que nous nous sommes trompés dans notre découpage ?... Nous ne le pensons pas, et voyons de ce fait l'explication suivante. D'une part, le pré-lude de Timée est un pré-lude qui s'ignore : c'est Socrate qui interrompt Timée pour faire sa remarque qualifiant ce qui vient d'être dit de pré-lude, pas Timée qui structure ainsi son exposé. Et l'interruption de Socrate ne romps pas la continuité de l'exposé : pas question ici de tout recommencer. Un tel pré-lude ne peut donc se comparer qu'à la première partie, celle qui n'a pas encore explicité la théorie des préludes. Une fois encore, les *Lois* font la théorie de ce que Timée pratique. Mais d'un autre point de vue, c'est tout le *Timée* qui est un pré-lude aux *Lois*, et de plus, le *Timée* nous présente plusieurs genèses — celle du monde, et celle de l'homme, corps et âme l'un et l'autre, mais aussi celle du temps, et celle de la matière, sans compter des considérations sur le « lieu » —, alors que les *Lois* ne nous présentent qu'une genèse, celle de la cité. Et ce qui est présenté successivement dans le *Timée*, pour des raisons à la fois « chronologiques » et méthodologiques,

<sup>50</sup> *Lois*, IV, 719c-d.

<sup>51</sup> Cf. *Lois*, VI, 769a-e.

se retrouve combiné dans les *Lois*, dont il constitue en quelque sorte la matière première<sup>52</sup>. De tout ce que nous a présenté le *Timée*, certains éléments sont de l'ordre des préliminaires pour les *Lois*, et se trouvent donc transposés dans le prologue : c'était le cas pour les considérations sur le lieu, la matière, le temps et la forme, que nous avons déjà rencontrées dans la quatrième partie du prologue, où elles nous ont servi à mettre en lumière les incohérences de Critias, tout en pavant le chemin à la cité à construire ; c'est maintenant le cas pour l'œuvre du démiurge, qui est notre modèle, et sert à fonder nos préludes, qui sont notre œuvre de démiurges raisonnables. D'autres éléments du *Timée* pourront servir plus directement de modèle à notre fondation de cité, et resteront à ce titre en parallèle direct avec le corps du dialogue. Corps : c'est bien de cela qu'il s'agit, puisque le parallèle est principalement entre la « construction » du corps de l'homme et celle de la cité, entre son corps biologique et son « corps » social.

Laissons-nous en effet encore une fois guider par les ressemblances « anecdotiques », et nous verrons plus clairement où reprend le parallèle entre les *Lois* et le *Timée*. Au début du livre VI, en 752a, l'Athénien, après avoir décrit la construction « matérielle » de la cité, et avant d'en décrire les magistratures, esquisse une fausse sortie avant de glisser au détour d'une phrase : « *étant donc en train de raconter un mythe, ce n'est sûrement pas de mon plein gré que je l'abandonnerais sans tête* ». Or cette déclaration nous renvoie à une déclaration presque identique de Timée, en 69a-b, au terme de sa description de ce qui résulte de la nécessité, et avant qu'il décrive la création de l'homme à partir des matériaux maintenant disponibles, où il dit : « *à partir de maintenant, efforçons-nous de donner au mythe une tête achevée en harmonie avec ce qui a précédé* ».

Ainsi donc, nous voici dans les deux cas en présence d'une « tête » clairement identifiée. De là à vouloir rapprocher ces deux têtes, il n'y a qu'un pas. Et le rapprochement ne pose pas de problèmes particuliers, à une exception près qu'il nous faudra examiner de plus près : la description des « organes » de la cité que constituent les magistratures dépositaires des lois (*Lois*, VI, 751a-768c) fait pendant à la description des organes de l'homme qui servent de réceptacle aux différentes parties de son âme (*Timée*, 69a-72d) ; la description des relations du citoyen avec son environnement, dieux, concitoyens et biens matériels, qui occupe tout le livre VIII des *Lois*, correspond à la description du corps dans ses relations avec le milieu environnant, alimentation, protection, reproduction, respiration (*Timée*, 72d-81e) ; à la description des maladies du corps (*Timée*, 81e-86a) fait pendant la description des « maladies » du corps social que constituent les meurtres et autres violences entre citoyens, qui occupe le livre IX des *Lois* ; à celle des maladies de l'âme (*Timée*, 86b-87b), fait pendant la description de la maladie par excellence de l'âme des citoyens, l'impiété sous ses diverses formes, qui constitue le livre X des *Lois* ; les prescriptions diverses qui, au livre XI et au début du livre XII, régissent les contrats (*sumbolaia*) et autres relations des diverses catégories de citoyens entre elles, avec leur cité et avec les autres cités, section que nous avons baptisé dans notre plan « les métabolismes de la cité », font pendant aux prescriptions pour la santé de l'âme et du corps dans le *Timée* (*Timée*, 87b-89d) ; enfin, deux sections concluent chaque ouvrage, qui se renvoient l'une à l'autre dans un ordre inversé, une section sur les rétributions, qui, dans les *Lois*, traite des tribunaux d'une part, des funérailles des honnêtes citoyens d'autre part (*Lois*, XII, 953e-959d), et dans le *Timée*, des réincarnations sous diverses espèces, selon la vie menée sur terre (*Timée*, 90e-92c), et une section sur la pérennité, pérennité de la cité sous la direction du conseil nocturne, dans les *Lois* (*Lois*, XII, 959d-969b), pérennité de l'homme gouverné par son âme rationnelle en laquelle il s'immortalise, dans le *Timée*, (*Timée*, 89d-90e).

Mais entre le début de ce nouveau parallèle, et la fin du parallèle entre les prologues, une section des *Lois* a été laissée de côté : la fin du livre V (735a-747e), qui décrit l'organisation « matérielle » de la cité. Il n'est pas difficile de voir que cette section trouve son pendant dans

<sup>52</sup> En cela du moins, Critias avait raison ! Mais ce n'est pas lui qui était capable de réaliser ce programme...

la section du *Timée* qui décrit la « génération » des éléments (*Timée*, 52d-57d) : même entrée en matière dans les deux cas par la description d'un processus de « purification », purification de la population initiale venant de tous horizons dans un cas (*Lois*, V, 735a-736c), purification, ou séparation, des éléments mélangés dans le désordre initial dans l'autre (*Timée*, 52d-53c) ; même mise en évidence de l'aspect « formel » de cette « matière première » par appel aux mathématiques — triangles élémentaires dans le *Timée*, nombre des familles (5040, aux diviseurs multiples) dans les *Lois* —, avant d'en décrire l'organisation concrète, en quatre éléments dans un cas, en quatre classes censitaires dans l'autre. Et à l'articulation de ces deux temps, qui, dans le *Timée*, constitue le centre du dialogue, on trouve en regard une affirmation réitérée de l'unicité du monde (*Timée*, 55c-d), et un renvoi à la cité idéale (avec une allusion explicite à la *République*<sup>53</sup>), dont notre cité ne sera que la meilleure approximation possible (*Lois*, V, 739a-e) : tout comme le monde, bien que matériel, et malgré la multiplicité des éléments dont il est composé, participe d'une certaine manière à la perfection de l'unité, ainsi la cité des Magnètes, sans être la cité idéale, cherchera à l'approcher autant qu'il est possible.

Reste une longue section des *Lois* que nous avons laissée de côté dans notre parallèle antérieur : c'est celle qui occupe la fin du livre VI et tout le livre VII, c'est à dire pratiquement le centre de l'ouvrage, et traite de la génération et de l'éducation des citoyens, sujet cher au cœur de Platon s'il en fut, et objet de toute l'entreprise des dialogues. Cette section est à mettre en regard de la seule partie du *Timée* qui n'a pas encore trouvé son pendant dans les *Lois*, à savoir, celle qui décrit la génération des corps multiples à partir des quatre éléments (parallèle à la génération des citoyens par les familles qui constituent les « éléments » de la cité), et analyse les sensations que ces corps peuvent produire, sensations qui fournissent la « matière » de l'éducation (*Timée*, 57d-69a). La dissymétrie dans l'ordre de ces sections entre les deux dialogues est d'ailleurs « préparée » dans chacun d'eux par une parenthèse sur les différents agencements possibles des sections en cause, comme si l'auteur voulait attirer notre attention sur le fait que l'ordre retenu n'est pas nécessairement le seul possible : dans le *Timée*, en 61c-d, à l'articulation donc entre la description de la génération des corps élémentaires et celle des sensations qu'ils produisent, l'auteur fait remarquer qu'il n'a pas encore décrit le corps et l'âme humaine, alors qu'il veut parler des impressions que font sur eux les autres corps dont il a préalablement décrit la genèse, mais qu'il est tout aussi difficile de décrire cette autre génération, celle du corps humain, sans avoir parlé des sensations, et demande donc qu'on admette provisoirement ce qui n'a pas encore été décrit en détail, préférant conserver la continuité entre genèse et effets des corps matériels, et remettant à plus tard celle des corps biologiques ; de même, en *Lois*, VI, 768c-e, l'Athénien fait remarquer, après avoir décrit les « organes » de la cité, qu'on ne peut décrire en détail les fonctions judiciaires de ces magistrats tant qu'on n'a pas précisé les lois qu'ils sont supposé faire respecter ; et pour mieux marquer qu'une autre continuité aurait été possible, lorsqu'il commence l'exposé des lois, quelques lignes plus loin, il repart de considérations sur le nombre 5040, faisant ainsi le lien avec la section qui a précédé la présentation des magistratures<sup>54</sup>. Respect donc d'un côté de la continuité des lois, qui vont régir la vie du citoyen de sa naissance (*Lois*, VI, 771a-785a) à sa mort (*Lois*, XII, 958c-960b), de l'autre des différents processus de genèse, de la matière d'abord (*Timée*, 52d-69a), de l'homme ensuite, que l'on suivra ici aussi de sa formation à son « jugement dernier » (*Timée*, 69a-92c). Au-delà des parallèles, chaque dialogue conserve donc sa logique propre.

<sup>53</sup> La cité idéale évoquée ici est caractérisée par la « communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de tous les biens » (*Lois*, V, 739c), introduite par le proverbe déjà cité en *République*, IV, 424a, et repris en *République*, V, 449c, au début de la discussion des « trois vagues », selon lequel « tout est commun entre amis ».

<sup>54</sup> Cf. *Lois*, VI, 771a.

Au terme de cette analyse des plans comparés des deux ouvrages, nous pouvons en proposer la synthèse dans le diagramme de la page suivante, qui respecte la continuité des *Lois* au détriment de celle du *Timée* <sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Que les choses soient claires ! Il n'est pas question de chercher ici une correspondance « ligne à ligne » entre les deux dialogues. C'est bien plutôt en prenant du recul, en considérant les grandes masses et les principales articulations que se dévoilent les analogies. De ce point de vue, les « titres » retenus pour les différentes sections, qui diffèrent souvent de ceux utilisés dans les plans antérieurs, ne prétendent pas épuiser la matière de la section, mais seulement mettre en évidence le thème principal qui justifie la mise en relation avec l'autre dialogue. Par ailleurs, certaines sections ont été plus détaillées que d'autres, dans la mesure où ce détail permettait d'éclairer la mise en regard proposée.

Les Lois

624a-735a(L. I à V.1) Prologue, préambule et « plan » de la cité

624a-650b	(L. I) Le paradigme de la cité en harmonie : le <i>Banquet</i>	.1
652a-674e	(L. II) Organisation des fêtes : musique, danse et chœurs	.2
676a-701c	(L. III - ε) La réinterprétation de l'histoire : l'analyse de l'Athénien	.3
701c-715e	(L. III (fin) et IV.1) Le programme de Clinias : genèse de la cité	.4
701c-e	Le programme bien rempli de Clinias	.a
704a-705b	Le « lieu » de la cité	.b
705c-709e	La « matière première » de la cité	.c
709e-712b	Le « temps » de la cité	.d
712b-715e	La « forme » constitutionnelle de la cité	.e
715e-735a	(L. IV.2 et V.1) Le préambule de l'Athénien à la genèse de la cité	.5
715e-718a	Discours aux colons : les dieux et la prière	.a
718a-724b	La « théorie » des préludes	.b
726a-728c	L'âme de l'homme : son bien le plus précieux	.c
728c-730b	Le corps de l'homme et ce qui l'entoure	.d
730b-732d	Constitution mixte du caractère de l'homme	.e
732d-734e	Du divin à l'humain en l'homme : la meilleure vie pour l'âme incarnée	.f

735a-850c (L. V.2 à VIII) Genèse de la cité .I

735a-747e	(L. V.2) Les constituants élémentaires de la cité : les familles	.1
735a-736c	Épuration : la sélection des premiers citoyens	.a
736c-738e	La « forme » des « éléments » : le nombre 5040	.b
739a-e	Le principe de perfection : la cité idéale	.c
739e-747e	La disposition des constituants : 4 classes	.d

La tête du mythe : les lois (752a)

751a-754c	Transition : tout est en place pour Cnossos, « père » de la cité	
754c-768c	(L. VI.1) Les « organes » de la cité : les magistratures	.2
768c-785b	(L. VI.2) La genèse des citoyens : mariage et procréation	.3
788a-824a	(L. VII) La « formation » des citoyens : l'éducation	.4
828a-850c	(L. VIII) Les relations des citoyens avec leur environnement	.5

853a-969b (L. IX à XII) Devenir de la cité .II

853a-882c	(L. IX) Les « maladies » du « corps » social : meurtres et violences	.1
884a-910d	(L. X) La maladie des âmes : l'impiété	.2
913a-953e	(L. XI et XII.1) Les « métabolismes » de la cité	.3
953e-959d	(L. XII.2) Les rétributions : justice et funérailles	.4
959d-969b	(L. XII.3) Pérennité de la cité : le conseil nocturne	.5

Le Timée <sup>1</sup>

Prologue, préambule et création du monde 17a-52d

1. Le paradigme de l'homme juste : la <i>République</i>	17a-20c
2. Souvenirs de fêtes : l'histoire d'une histoire	20c-22b
3. La réécriture de l'histoire : le « récit » de l'Atlantide	22b-25d
4. Les programmes de Critias et de Timée : genèse du monde et de l'homme	
a. Le programme « creux » de Critias	25d-27b
b. Le « lieu » du monde : le réceptacle	47e-51b
c. Les « idées » de la matière	51b-52d
d. Le « temps » du monde créé	37c-39e
e. La « forme » de gouvernement à imiter : les dieux	39e-42e
5. Le préambule de Timée à la genèse de l'homme	
a. La prière de Timée	27c-d
b. Le « prélude » de Timée	27d-29d
c. L'âme du monde	29d-31b
d. Le corps du monde et tout ce qu'il contient	31b-34b
e. Composition mixte de l'âme du monde	34b-37c
f. De l'âme divine au corps humain : le meilleur corps pour l'âme	42e-47e

I. Genèse de l'homme 52d-81e

1. Les constituants élémentaires du corps : les éléments	52d-57d
a. Épuration : le « criblage » des éléments	52d-53c
b. La « forme » des éléments : les triangles	53c-55c
c. Le principe de perfection : unicité du monde	55c-d
d. La disposition des constituants : 4 éléments	55d-57d

La tête du mythe : l'homme (69b)

Transition : tout est en place pour le demiurge, « père » du monde	69a-c
2. Les organes du corps « animé »	69c-72d
3. La genèse des corps inanimés : mouvements, transformations	57d-61c
4. L'« information » des corps vivants : les sensations	61c-69a
5. Les relations du corps avec l'extérieur	72d-81e

II. Devenir de l'homme 81e-92c

1. Les maladies du corps humain	81e-86a
2. Les maladies de l'âme humaine	86b-87b
3. Les « métabolismes » de l'homme	87b-89d
4. Les rétributions : réincarnations diverses	90e-92c
5. L'immortalité de l'homme : l'âme rationnelle	89d-90e

<sup>1</sup> Les ruptures dans la continuité du dialogue résultant de la mise en regard avec les sections correspondantes des *Lois* sont marquées par des déboîtés des sections et des références.

Mais cette analyse resterait purement formelle, et serait bien peu intéressante, si elle s'arrêtait là. Il nous faut maintenant voir ce que nous disent ces mises en regard sur le fond même des dialogues, et en particulier sur la conception que se fait Platon de la cité.

La question fondamentale à laquelle ce travail peut en effet nous aider à répondre, est celle de savoir quelle place Platon fait à l'homme dans la cité. La cité est-elle pour lui une construction « supérieure » dans la hiérarchie des êtres, de laquelle l'homme n'est qu'un « atome », à laquelle il doit se soumettre et s'« aliéner », ce qui manifesterait en lui des tendances fascistes ou totalitaristes ? Ou bien l'homme reste-t-il d'une certaine manière « supérieur » à la cité, qui est pour lui, et non lui pour elle ?... De la réponse à cette question dépend en grande partie le jugement que nous pourrions porter sur toute la doctrine politique de Platon, et par ricochet, sur toute sa philosophie.

Or, la réponse à laquelle nous conduit notre analyse, qui transparaît sans doute déjà de la terminologie employée au fil de la discussion, est parfaitement claire et sans ambiguïté : la cité n'est pas une sorte de « surhomme », d'être autonome dont nous serions les cellules, car elle n'a pas d'âme propre ! Entre l'âme du monde et celle de l'homme, il n'y a pas d'âme intermédiaire, d'âme de la cité, à laquelle l'homme devrait se soumettre. La cité est bien, si l'on peut dire, et nous ne nous en sommes pas privés dans les pages qui précèdent, comme un « second corps » de l'homme, son corps social, mais elle n'est que cela ! Et tout comme son corps « biologique » n'est pour l'âme immortelle, qui est, nous le savons depuis le premier dialogue, l'*Alcibiade*<sup>1</sup>, et cela nous est redit dans les *Lois*<sup>2</sup>, le « propre » de l'homme, l'homme même, qu'un « avatar » sur le chemin de l'éternité, son corps « social », la cité, n'est qu'un autre « vêtement » de son âme, plus large et plus durable, capable de survivre à son autre corps, mais que sa pérennité plus grande ne rend pas immortel pour autant.

En effet, le parallèle qui est fait est bien d'abord entre la création de l'homme, corps matériel et âme mortelle, par les dieux subalternes qui reçoivent du démiurge la partie raisonnable et immortelle de son âme<sup>3</sup>, et la « création » de la cité, constitution et lois, qu'habiteront ces hommes. Et si les magistratures que décrit la constitution sont bien, comme les organes principaux du corps pour l'âme mortelle, les dépositaires des lois qu'édicte le législateur, il n'en reste pas moins qu'on ne peut assimiler ces lois à une âme, en tout cas pas à l'âme immortelle de l'homme. Les lois ne sont que le produit de cette âme immortelle, de cette raison humaine, et l'homme est donc par rapport à elles, et par rapport à la cité qu'elles régissent, dans la position du démiurge, non dans celle de la créature. La cité est le « corps » que crée l'homme avec sa raison pour imiter ses créateurs, et non pas quelque hydre tentaculaire destinée à l'engloutir. À ce titre, elle lui est subordonnée bien plutôt que supérieure.

Il est vrai que chaque homme n'est pas dans cette position de « créateur », et que la plupart reçoivent ce « corps » social déjà constitué, au même titre que leur corps biologique. Mais il

---

<sup>1</sup> « L'âme, c'est l'homme » (*Alcibiade*, 130c), telle est la conclusion à laquelle arrive Socrate avec Alcibiade lorsqu'il entreprend de lui faire comprendre ce que veut dire « se connaître soi-même ».

<sup>2</sup> Voir par exemple les premiers mots du prologue « explicite » aux lois, celui qui vient après que la « théorie » en soit faite, au début du livre V : « car, de tous les biens qui sont nôtres, après les dieux, l'âme est le plus divin, étant ce qui nous est le plus propre (oikeiôtaton) » (*Lois*, V, 726a). Ou encore, les derniers mots du législateur réglant les funérailles du citoyen honnête à la fin de l'exposé des lois : « ce qui constitue chacun de nous n'est rien d'autre que l'âme » (*Lois*, XII, 959a). Toutes les lois sont donc « enchâssées » entre ces deux affirmations du principe fondamental du platonisme que Socrate rappelle au seuil de la mort, c'est à dire au centre des dialogues, lorsqu'il accepte le « beau risque » de croire à l'immortalité de l'âme et demande à Criton et aux assistants de ne pas pleurer son corps au moment où lui s'en va au séjour des bienheureux (*Phédon*, 114c-116a).

<sup>3</sup> « Ceux-ci l'imitant (le démiurge), après avoir reçu le principe immortel de l'âme, façonnèrent au tour pour l'envelopper son corps mortel et lui donnèrent tout le corps comme véhicule, puis lui ajoutèrent une autre espèce d'âme, la mortelle » (*Timée*, 69c), ainsi commence la section qui constitue la « tête du mythe » du *Timée* qui est mise en parallèle avec celle des *Lois*, qui commence en 754a.

n'en reste pas moins que les lois sont œuvre de la raison humaine, jamais parfaites et toujours perfectibles, et que tout homme, étant doué de raison, peut se les approprier, voire, si sa raison, développée par une éducation convenable le lui permet, contribuer à les améliorer.

L'homme est un animal raisonnable : ce qui le distingue des autres animaux, c'est cette raison. Et parce qu'il est un animal raisonnable, il est un animal politique : sa raison lui dit qu'il ne peut vivre seul, sans collaboration avec ses congénères. Ce qui est donc le plus proprement humain, et à ce titre le plus proprement « naturel », loin d'être pure convention, antithétique de la « nature », de la *phusis*, c'est le produit de sa raison, ces lois qui organisent sa vie individuelle et sociale, indissociables l'une de l'autre, comme nous le montrait déjà la *République*, qui ne pouvait parler de la justice en l'homme sans parler de celle de la cité, et réciproquement. Et, dans la mesure où elles sont raisonnables, ces lois, que tel homme en soit l'auteur ou qu'il les trouve déjà promulguées, s'imposent à sa raison sans plus de contrainte que s'impose à lui l'évidence de la solution au problème du doublement du carré que Socrate propose à l'esclave de Ménon qui, un moment avant croyait savoir et ne savait pourtant pas.

Bien sûr, l'homme n'est pas parfait et les lois, qui sont son œuvre, non plus. Mais est-ce une raison pour renoncer à faire usage de cette raison qui nous constitue hommes ? Ne pouvons-nous tirer les leçons de l'expérience et essayer encore et encore d'approcher de l'idéal que nous propose cette raison ? Devons-nous le déclarer illusoire simplement parce que nous ne parvenons pas à le réaliser assez vite ni assez complètement à notre gré ?...

Et le premier pas dans cette direction n'est-il pas justement de prendre conscience de nos limites, de la « nécessité » qui s'impose à nous comme au démiurge, de l'imperfection inéluctable de toute création matérielle et temporelle, et d'accepter nos différences pour les faire concourir au bien de tous, à l'ordre de la création ? Pourquoi acceptons-nous sans trop de peine que l'un soit plus robuste ou plus fort que l'autre, et n'hésitons-nous pas à demander dans nombre de domaines l'aide de plus compétents ou de mieux doués que nous, et refusons-nous d'admettre que la raison puisse ne pas être aussi « robuste » en tous ? Ne serait-ce pas justement parce que nous sommes tous plus ou moins conscients que c'est cette raison qui nous fait hommes, et que nous ne voulons pas abdiquer notre part d'humanité ?... Mais est-ce bien ainsi que nous faisons preuve de raison, ou bien en acceptant, comme Socrate, de ne pas savoir ce que nous ignorons, et de nous plier à des lois dont nous savons parfaitement qu'elles sont imparfaites, mais dont nous savons aussi que les violer quand on ne peut les changer serait pire que le mal qu'elles peuvent nous faire, faire à notre corps, mais non à notre âme ?...

Et ceci nous ramène à notre âme !... Oui ! Platon, par la bouche de l'Athénien, nous le dit et nous le répète, la cité est faite pour l'homme et non l'homme pour la cité ! Au moment de passer de la partie « constitutionnelle » de l'exposé à la partie proprement législative, Platon prend la peine de nous le rappeler, et de nous rappeler qu'il ne faut pas attendre la perfection du législateur : dans un discours fictif à ceux qui seront les gardiens des lois (*nomophulakes*) chargés à la fois de les conserver (*sôtères nomôn*) et de les améliorer, l'Athénien leur rappelle quelle est la finalité des lois, sur laquelle tous sont d'accord, et cette finalité, c'est la perfection de l'homme<sup>4</sup>, pas celle de la cité ou des lois elles-mêmes, qui n'en sont qu'une conséquence.

Et ce qui fait dans les *Lois* le parallèle avec les maladies de l'âme que décrit le *Timée*, ce ne sont pas les imperfections des lois, mais bien *la* maladie par excellence de l'âme des hommes, des citoyens, l'impiété, dont le livre X prend la peine de nous décrire longuement les trois formes, et de nous proposer en détail les remèdes appropriés. D'âmes, la cité n'a que celles de ses citoyens, et c'est pour elles et pour leur perfection, pour elles qui seules sont promises à l'immortalité, qu'existent la cité et ses lois...

---

<sup>4</sup> *Lois*, VI, 769a-771a. Le discours aux gardiens des lois commence en 770b, et la finalité de la législation est énoncée en 770c-d.

Et le conseil nocturne évoqué à la fin du dialogue n'est pas plus que le reste l'« âme » de la cité : il n'est que la réunion des âmes les mieux douées pour assurer la conservation des lois et le perfectionnement de tous, par la mise en commun de leurs raisons respectives, au service de ceux qui sont moins doués.

Et tous les parallèles ne font que confirmer cette conclusion <sup>5</sup>. Toutes les sections du *Timée* sur la création des âmes, celle du monde ou celle de l'homme, qui pourraient faire pendant à la création d'une âme de la cité, et en tout cas nous indiquer ce qui en tient lieu, renvoient à des sections du prologue des *Lois*, pas du corps du dialogue proprement dit où se construit la cité, et pointent toutes vers l'âme de l'homme. Ainsi, ce qui fait pendant aux considérations sur l'âme du monde de *Timée*, 29d-31b, c'est le prélude sur l'âme humaine, bien propre de l'homme, et celui dont il doit prendre le plus grand soin. Et les considérations sur la composition mixte de l'âme du monde (*Timée*, 34b-37c) sont en regard des développements du prologue des lois sur la constitution « mixte » du caractère idéal de l'homme de bien, qui doit être à la fois fougueux (*thumoeidè*) pour la défense de la vertu et doux (*praion*) avec les autres hommes, qui ne font jamais volontairement le mal, mais doit aussi éviter l'amour immodéré de soi-même et se méfier de la part d'égoïsme qui existe en chacun de nous, et doit savoir garder en toutes circonstances une humeur égale, ne s'abandonnant ni à l'excès de la joie, ni aux débordements du chagrin <sup>6</sup>.

Quant à la création de l'âme rationnelle de l'homme par le démiurge, elle est insérée dans la section plus large qui nous parle des dieux subalternes et de leurs œuvres (*Timée*, 39e-42e), et la contrepartie de cette section dans les *Lois*, c'est, qui l'eut cru, la section du prologue qui examine ce que nous avons appelé la « forme » de la cité <sup>7</sup> !...Tiens ! Tiens !... La question de Clinias sur le choix de la constitution à donner à la cité est l'occasion pour l'Athénien d'évoquer le mythe de l'âge d'or de Cronos, l'un de ces dieux subalternes dont nous parle le *Timée* dans la section parallèle <sup>8</sup>, et c'est pour lui le moyen de nous inviter à prendre modèle sur l'œuvre de ces dieux, comme eux-mêmes prennent modèle dans le *Timée* sur l'œuvre du démiurge, et de nous donner au passage une définition des lois qui en fait précisément la marque de la raison dans notre vie tant publique que privée : « *mais il nous faut imiter par tous les moyens possibles la vie légendaire du temps de Cronos, et, pour autant qu'il y a en nous*

---

<sup>5</sup> Pour ceux qui s'inquiéteraient de conclusions que nous pouvons tirer de mises en parallèles qui ne respectent pas l'ordre d'un des dialogues, et verraient dans cette procédure une part d'arbitraire, où c'est la conclusion qui dicte les rapprochements, on fera remarquer que les « déplacement » effectués dans le *Timée* pour parvenir aux rapprochement proposés sont peu nombreux, ne portent pas sur des sections prises individuellement, mais sur des groupes entiers de sections, et ne sont jamais, dans les cas qui nous occupent, « tirés » par les sections considérées ici, mais par d'autres, avant ou après, pour lesquelles le rapprochement est moins contestable, ou garanti par la continuité. En outre, il faut considérer le résultat d'ensemble pour juger de la validité de telle ou telle partie, et partir des points les plus évidents pour aller vers ceux qui le sont moins. Le rapprochement proposé ne laisse rien de côté, et les points douteux sont si peu nombreux que les dernières pièces, comme dans un puzzle, viennent tout naturellement se loger dans les espaces laissés libres jusqu'alors, sans qu'il y ait trop d'hésitation sur la question de savoir quelle pièce doit occuper quelle place.

<sup>6</sup> Les parallèles sont ici garantis par la continuité, le seul problème éventuel étant l'« aspiration » d'une partie du discours proprement dit de *Timée* vers ce qui est encore le prélude dans les *Lois*. Mais nous avons dit en son temps ce qu'il fallait en penser.

<sup>7</sup> Si l'ordre des rapprochements est ici plus contestable, puisqu'il n'est plus garanti par la continuité, nous pouvons cependant remarquer que l'analyse de la section 4 du prologue des *Lois* a fait apparaître deux groupes de deux sections : « lieu » et « matière » de la cité d'une part, liées par les considérations sur la matière première nécessaire à la construction d'une flotte qui font suite à celle sur la proximité de la mer, « temps » et « forme » de la cité, d'autre part, liées par les considérations sur le dieu Cronos qui préludent aux considérations sur la meilleure constitution. Or, c'est bien deux ensembles de deux sections contigües du *Timée* qui sont « remontés » vers le prologue pour leur faire pendant. Et les parallèles sur le lieu et le temps ne posent pas vraiment de problèmes tant ils sont « évidents » !

<sup>8</sup> Cronos est mentionné dans la « théogonie » que propose *Timée* en *Timée*, 40e-41a.

quelque chose d'immortel, nous laisser persuader par cela en public et en privé pour gérer nos maisons et nos cités, donnant le nom de loi à cette direction de la raison (tèn tou nou dianomèn) »<sup>9</sup>. Il n'est une fois encore pas ici question d'une « âme » de la cité, mais d'un unique nous (« esprit/intelligence »), créé d'un côté par le démiurge en personne et créateur de l'autre des lois de la cité. C'est lui qui justifie le travail de créateurs des dieux subalternes, et c'est lui qui les imite dans son travail de bâtisseur de cités, pour construire ainsi son être propre, qui ne lui est pas donné tout fait au départ, à l'aide des outils que sont pour lui son corps et la cité, en instaurant la justice en lui et autour de lui, et obtenir par là son immortalité. Bien sûr, la cité a une « forme », qui se montre dans sa constitution et dans ses lois, et c'est bien d'elle dont il est question dans cette section, mais le corps aussi a une « forme »<sup>10</sup>, comme nous l'avons vu dans le commentaire du *Timée*, et ceci n'empêche pas que ces deux formes sont subordonnées à l'âme en vue de laquelle elles existent, cette âme qui doit réaliser en elle la « forme » de la justice, qui est la « forme » supérieure de l'homme.

Bref, c'est bien l'homme, et l'homme seul, qui est le souci dernier des *Lois*, c'est de lui et de son âme dont il est question dans tout le prologue depuis les repas en commun qui sont supposés former son caractère, marquer sa communion avec ses frères et associer les soins du corps à ceux de l'âme dans la paix d'une cité bien ordonnée, jusqu'au choix de la vie qui lui convient le mieux dans son association avec un corps. Et c'est l'homme encore qui est au centre du *Timée* « réordonné » par le parallèle avec les *Lois*, où tout ce qui prélude à sa création est « aspiré » vers le prologue, ne laissant pour la « tête » du mythe que ce qui concerne l'homme dans sa vie terrestre : le monde vivant dans son ensemble n'est plus que le « lieu » de cette création, tout comme le site de la cité décrit dans le prologue n'est que le lieu de sa construction. Que le monde soit lui-même conçu comme animé alors que tel n'est pas le cas pour le site de la ville ne remet pas en cause le parallèle : ce sont justement les âmes des citoyens pour lesquels est érigée la cité qui l'« animeront » pour le meilleur ou pour le pire.

Et ce qui conclut le prologue ainsi reconstruit du *Timée*, c'est le « plan » du corps humain que vont construire les dieux subalternes pour « héberger » l'âme divine créée par le démiurge, la « forme » de ce corps, toute entière conditionnée par cette âme qu'elle doit abriter, plan qui se dévoile lorsqu'on cherche les causes « divines », et non les causes accessoires, tout comme ce qui conclut le prologue des *Lois*, c'est le « plan » d'une vie humaine sage, dont la cité bien régie doit fournir le cadre, vie tout entière gouvernée par la raison, qui se laisse trouver lorsqu'on cherche en nous ce qu'il y a de divin, et non ce qui n'est que transitoire, mortel, et voué à la destruction.

Et l'inversion des deux dernières sections du *Timée* nous montre que si, pour le mythe, le dernier mot est fourni par l'histoire des réincarnations, qui sert à « expliquer » l'existence de créatures vivantes « inférieures », mais surtout à illustrer le principe de rétribution et de jugement de l'âme après la mort, pour la raison, le dernier mot est bien dans la croyance en l'immortalité possible de notre âme divine si nous savons vivre pour elle dans ce corps qui a été fait pour elle, et cultiver en nous ce qui nous constitue en tant qu'hommes, différents des bêtes : notre raison, c'est à dire notre *vraie* nature dont les lois sont le produit le plus *naturel*.

Ainsi donc, la finalité est claire. Pas question d'asservir l'homme à un état tout-puissant, de ne voir en lui qu'un pion au service de quelque entité supérieure qui le dépasserait. La cité n'est là que pour donner à chacun l'occasion, autant qu'il est possible, d'épanouir son âme, qui constitue sa personnalité, à la mesure de la raison qui est en elle, dans la communion avec les âmes, et les raisons, mieux douées ou moins douées, de ses concitoyens, chacun acceptant la place qui lui a été donnée, la « nécessité » à laquelle il ne peut se soustraire.

---

<sup>9</sup> *Lois*, IV, 713e-714a.

<sup>10</sup> Et c'est justement cette « forme » du corps, avions-nous dit alors, que nous présente la section du *Timée* que nous considérons maintenant, dans le « plan » qu'en tracent les dieux subalternes, et qu'ils mettront en œuvre plus loin.

La finalité étant ainsi mise en évidence, restent les moyens pour l'atteindre. La cité est faite pour l'homme, et non l'homme pour la cité, c'est clair. Et la cité est aussi faite *par* l'homme, mais là, le contraire est vrai aussi : l'homme, le citoyen, est aussi, dans une large mesure, « fait » par la cité. Et c'est pourquoi la grande affaire de Platon, c'est l'éducation. Et c'est pourquoi les longs développements sur l'éducation du livre VII arrivent pratiquement au milieu des *Lois*<sup>11</sup>. Nous savons depuis le *Politique* que le gouvernement parfait ne nous tombera pas tout fait du ciel, que le législateur idéal n'est pas de ce monde, et que nous devons prendre en main notre sort nous-mêmes en acceptant l'imperfection, mais sans nous décourager. Le prologue des *Lois* vient de nous rappeler que le mythe de l'âge d'or de Cronos, que nous présentait déjà le *Politique* pour nous en montrer la face négative, n'a de sens qu'en tant qu'il nous propose un modèle divin à imiter, et non un passé mythique illusoire à regretter, un idéal à construire et pas un rêve à pleurer. Ce que nous ont donné les dieux, ce n'est pas une cité toute faite pour nous y laisser vivre comme des bêtes, mais une raison pour construire nous-mêmes cette cité. Et dans ces conditions, on ne peut améliorer la cité qu'en améliorant d'abord les hommes qui y vivent et ceux qui y vivront. Puisque les lois ne sont que le produit de la raison humaine, seuls des hommes bons pourront produire des lois bonnes. Pas parfaites, certes, puisque humaines, mais meilleures au moins que celles dont les Critias et autres Alcibiade nous ont donné l'exemple : meilleurs seront les hommes, meilleures seront les lois, et meilleure sera la vie des hommes sous ces lois. Et pour que les hommes soient meilleurs, tout commence avec l'éducation, qui commence elle-même avec la petite enfance. La première tâche du politique qui veut vraiment améliorer sa cité n'est donc pas de changer les lois existantes au péril de sa vie, mais bien d'éduquer ses concitoyens pour démultiplier son action. D'où l'Académie. D'où encore ces dialogues, qui sont le legs à la postérité d'une vie consacrée à l'éducation. D'où ces *Lois*, qui nous sont présentées comme « paradigme » des manuels éducatifs de la cité en construction<sup>12</sup>, et dont le reste des dialogues n'est qu'un long préambule...

Mais cette éducation, qui n'est pas une simple étape dans la vie humaine, quelques années de jeunesse avant de passer aux « choses sérieuses », comme pourraient le croire Alcibiade ou Calliclès<sup>13</sup>, mais bien l'œuvre jamais terminée de toute une vie de *philosophia*<sup>14</sup>, de quête de la sagesse, n'est pas non plus une formation désincarnée, sans contact avec le réel et sans prise sur la vie, un pur exercice de « théorie » délaissant une « matière » jugée indigne de ses soins. Certes, elle a pour finalité de nous faire approcher des idées éternelles, mais pas pour le simple plaisir de la contemplation, plutôt pour que cette contemplation conduise à une meilleure organisation de notre vie terrestre : le philosophe qui tombe dans un puits parce qu'il

---

<sup>11</sup> Nous avons vu que les *Lois* se divisent en trois parties sensiblement égales : le prologue (L. I à V.1, 4298 lignes), la genèse de la cité (L. V.2 à VIII, 4473 lignes), le devenir de la cité (L. IX à XII, 4673 lignes). Si l'on cherche le milieu de l'ouvrage au milieu de la partie centrale, il serait « mathématiquement » à la 2237<sup>e</sup> ligne de cette section (4473/2), soit à la 292<sup>e</sup> ligne du livre VII (2237 - (517 + 1428)), ce qui nous conduit, ramené en pages moyennes Estienne, vers la page 794. Or, en 792c-793a, nous trouvons, au début de la description de l'éducation des enfants, un bref rappel du genre de vie qui doit être la finalité de cette éducation, à savoir, une vie qui n'est ni toute de plaisirs, ni totalement exempte de douleurs, mais qui vise au *juste milieu*, qui est l'état même de dieu, selon la tradition. Et ce rappel est introduit par une remarque de l'Athénien à Mégillos pour le ramener dans la discussion, qui en souligne l'importance : « *ce n'est pas d'une mince affaire que traite en ce moment notre discours à tous deux* ». Que cette « parenthèse » qui prélude aux développements sur l'éducation en rappelant ce qui a été dit de la vie sage à la fin du prologue, et en faisant appel au juste milieu du *Philèbe* soit justement le milieu « logique », sinon mathématique, du dialogue, c'est plus que vraisemblable.

<sup>12</sup> Cf. *Lois*, VII, 811b-812a. Une fois encore, nous ne sommes pas loin du milieu du dialogue avec ces remarques.

<sup>13</sup> Cf. *Gorgias*, 484c-485d.

<sup>14</sup> Pas de philosophie au sens d'une discipline universitaire parmi d'autres, qui se contente d'étudier la vie et les doctrines de certains penseurs baptisés « philosophes » par la postérité, mais bien de « philosophie » au sens où l'entend Socrate, c'est à dire au sens d'une règle de vie qui ne laisse rien de côté, qui consacre toute son énergie à tenter d'approcher d'une sagesse qu'elle sait idéale, mais pourtant seule digne de ses efforts.

regarde les étoiles est peut-être l'idéal de Théodore, mais pas celui de Socrate, ni de Platon. C'est ce que nous dit le programme d'éducation esquissé dans les *Lois*, qui forme le corps aussi bien que l'esprit, de la naissance à la mort, et c'est ce que nous dit aussi le parallèle avec le *Timée*, qui fait des sensations la « matière première » de l'éducation, par la mise en regard de la section sur l'éducation dans les *Lois* avec celle du *Timée* sur les *pathèmata* que produisent en nous les corps matériels. Pas d'éducation possible, pas de contemplation des idées, s'il n'y a d'abord nourriture de l'esprit par les impressions sensibles, communication possible avec les autres et l'extérieur pas les sens, la vue et l'ouïe en premier lieu. Pas d'abstraction sans « matière » à partir de laquelle abstraire. Pas de vie sociale sans échanges possibles par la parole et le contact. Pas de raison sans phénomènes à expliquer, à imiter ou à ordonner...

Ainsi, au terme du parcours, nous avons bien trouvé, non pas assénées, mais suggérées, toutes les réponses aux questions que se posaient, que *nous* posaient, Alcibiade et Socrate, de façon parfois volontairement un peu naïve, dans le dialogue introductif. Toutes les données du puzzle trouvent leur place, et rien n'est à jeter : matière et esprit, corps et âme, peines et plaisirs, mots et choses, discours et mythe, raison et sentiments, humain et divin, être et devenir, temps et éternité... Tout a sa place, mais tout aussi a sa *juste* place, sa juste *valeur*, car tout n'est pas d'égale valeur, et c'est justement en sachant attribuer à chaque chose sa juste valeur que nous pourrons, nous aussi, trouver notre juste place dans le monde et nous y installer pour l'éternité... Mais nous n'en sommes pas encore là, et Clinias a besoin de notre aide...