Globethics Repository



Quelques réflexions sur la façon dont Platon fait parler les lois (Some Thoughts on How Plato Perceives Law)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bertrand, Jean-Marie
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 00:36:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/187871

Etica & Politica / Ethics & Politics, IX, 2007, 1, pp. 173-180

Quelques réflexions sur la façon dont Platon fait parler les lois

Jean-Marie Bertrand
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
Centre Gustave Glotz
Jean-Marie.Bertrand@univ-paris1.fr

ABSTRACT

Antiphon is an essential author of the Sophist period. According to him, law is the enemy of man, because it forbids him to freely exercise his natural capacities. Plato in the *Laws* believes that one can live in harmony both with nature and positive law provided that the legislator has based the legitimacy of lawmaking on his knowledge of the divine project. Therefore, man can follow divine instructions, transmitted through the legislative discourse, and can comply with the best in his own nature. Each individual, in the City, lives individually his relation with law as is described in *Crito*, without this law becoming a 'social contract', since the political system finds coherence and harmony in the practice of binding collective rituals.

1. La seconde moitié du Vème siècle fut pour Athènes une période de bouillonnement intellectuel considérable, que ce fût dans l'entourage de Périclès ou dans les divers cercles de réflexion qui se développèrent après sa mort et dont l'influence se manifesta de façon significative lors des deux révolutions de 411 et de 404.

Nous ne connaissons guère Protagoras que par ce qu'en disent des témoignages parfois contradictoires et Damon d'Oa reste une figure muette. Pourtant le souvenir de la conversation de celui-là avec l'homme politique sur le point de savoir qui est coupable de la mort d'un athlète frappé, à l'entraînement, par le javelot d'un camarade (Plutarque, *Vie de Périclès*, 36, 5, 3), doit être considéré comme l'élément déclencheur de l'écriture de la deuxième *Tétralogie* d'Antiphon car les intellectuels travaillant à Athènes constituaient une société bruissante des réponses qu'ils se donnaient les uns aux autres. Ils le faisaient, sans doute, pour garder leur clientèle d'étudiants mais surtout parce que le combat d'idées était leur raison de vivre. L'époque se prêtait à une réflexion sur une forme de politique qui envahissait de plus en plus la vie privée, non tant par le fait que la guerre devenue permanente imposait un service militaire quasi continu, mais par l'effet du perfectionnement des techniques de contrôle des citoyens, qu'elles fussent d'administration courante ou affaire de tribunaux dont les sycophantes utilisaient la puissance pour faire régner un ordre qui convînt au système politique en place.

Les sophistes, notamment, comme tout penseur confronté à l'ordre des choses admises, furent contestataires et discutèrent de la nécessité de la loi et du droit, de sa légitimité et de sa pertinence. Quand les conflits furent apaisés dans la ville, la génération des philosophes qui avaient profité de leurs leçons put se situer par rapport à eux et la situation de l'édition de l'époque, sans doute aussi la fécondité de leur esprit et la qualité de leur pensée, permit que leur œuvre nous parvienne presque intégralement. Platon, comme Aristote, présentèrent une conception

de la loi et du droit conforme aux attentes d'une société en voie de stabilisation et dénoncèrent les conclusions de leurs aînés en travail de sagesse d'une façon qui les a, néanmoins, institués en interlocuteurs récurrents.

Il faut considérer Antiphon comme un auteur pivot en cette époque, il semble que certaines des réfutations platoniciennes soient écrites pour contrebattre ce que nous connaissons de ses écrits. L'essentiel de ce que nous savons de la conception qu'il se fait de la législation est contenu dans le très significatif discours *Sur la vérité*. Il semble que, pour lui, la loi des cités soit contraire au libre exercice des capacités naturelles de l'homme qui en respecterait les stipulations. Sans méconnaître le caractère parfois cruel des modalités de la vie de nature qui induit nécessairement le passage par la pénible mort, il souhaiterait que l'individu puisse pouvoir faire l'expérience de toutes les capacités de jouissance dont il est doté par le seul fait d'exister et qu'il lui soit loisible d'en tirer, à son gré, profit. L'essentiel de ce qui nous a été transmis de la doctrine du sophiste, théoricien du discours mais aussi avocat et homme de pouvoir a désormais été analysé avec assez d'intelligence[1] pour que sa participation à l'entreprise avortée d'une révolution qui s'avouait dans ses projets comme dans ses pratiques antidémocratique, puisse être analysé avec impartialité comme un objet intellectuel et ne soit pas condamné en tant que dévoiement politique par l'idéologie du politiquement correct. Elle met, notamment, l'accent sur l'une des difficultés essentielles et paradoxales induites par l'existence du droit positif car, loin d'unir les humains, il participe d'une logique de division puisqu'il rend barbares les hommes les uns aux autres pour peu qu'ils vivent sous des régimes institutionnels différents. Plus précise et moins délicate à analyser, étant donné l'état des textes qui nous sont parvenus, est la référence à la vie selon la "loi de nature", qui se résout en jeu sur le rapport du privé au public, en une analyse de l'emprise de ce dernier sur l'individu. Elle ne peut être vécue que par celui qui construit autour de lui un nimbe d'obscurité lui permettant de s'abstraire du regard de tout concitoyen. Il accède alors à la possibilité de vivre comme il lui convient en son particulier mais doit, pour rester caché et par voie de conséquence libre, de ne plus entretenir le moindre rapport avec quiconque. Toute intrusion d'un spectateur de sa façon de se conduire devient évidemment inamicale et même hostile s'il débouche sur une parole publiée sous la forme d'un témoignage qui ne peut qu'être à charge. Ce retour contraint vers le public qui conduit à un procès est non seulement dangereux pour qui a souhaité faire ce que bon lui semblait mais surtout il corrompt, par un biais accessoire mais essentiel, celui qui est contraint de se défendre puisqu'il lui est imposé, devant le tribunal, l'usage d'une rhétorique de défense qui, pour être efficace, doit nécessairement user de fallacie. Par ailleurs le lieu du procès est considéré, non pas comme celui de la réunion des semblables que les juges peuvent rassembler dans le respect de la décision qui les réconcilie, car l'*agôn* judiciaire ouvert par la dénonciation par l'un de la façon de faire de l'autre conduit l'un et l'autre de deux concitoyens à se haïr durablement au grand dam de la tranquillité de chacun.

Il est inutile d'insister sur le fait que la référence à la loi de nature est, en cette occurrence, la formulation, d'une façon qui la légitime intellectuellement, d'un programme spécifiquement politique que la révolution de 411 a mis en œuvre. Les Quatre-cents ont fait en sorte que la cité ne se connaisse plus dans le détail de ses membres en empêchant que fussent enregistrés l'identité des personnes agréées par la junte installée au pouvoir et que leur nom fût publié. Les membres dirigeants de l'oligarchie espéraient que cette obscurité protégerait leurs complices actifs à assassiner les opposants potentiels et inciterait l'ensemble des Athéniens à accepter de se retirer du débat public de telle sorte que les dirigeants pourraient mener leurs affaires en toute tranquillité. Antiphon, théoricien du refus de la société de transparence qu'il avait contribué à renverser, ne fut pas condamné à mort pour en avoir inspiré la mise en place, mais pour avoir,

[1] M. Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin (Texas), 2002, qui représente et commente l'essentiel des textes nécessaires à la compréhension de la pensée de l'orateur philosophe.

par trop, montré son désir d'obtenir le soutien de Sparte à son parti alors que la guerre n'était pas finie car son ambassade conduite sur un vaisseau de guerre allant mouiller sur les côtes du Péloponnèse était, de fait, une forme de trahison à son pays. La philosophie en sa logique intellectuelle n'avait alors plus guère le droit de cité et le débat, en sa pragmatique immédiate, était clos, la révolution de 404 ayant envisagé le rapport au pouvoir de façon tout à fait différente en imposant à ceux qui voulaient profiter de leur tyrannie un engagement clair et public[2].

Le débat qu'il avait mené sur le rapport entre loi de nature et loi positive se situait dans le prolongement du propos lancé par Protagoras à propos de "l'homme mesure de toutes choses" (Platon, *Théétète,* 178b, *Cratyle*, 386a) de telle sorte que le juste et le bien n'est tel que tant que la cité en juge ainsi, il trouvait dans la prose de l'Anonyme de Jamblique une première réponse qui démontrait que l'homme trouve ontologiquement capacité à vivre naturellement dans le cadre de la loi positive et ne peut le faire autrement pour accomplir sa nature humaine (*Fragment* 7, 47). Il impose une réflexion sur les fondements métaphysiques du droit, qu'il fût normatif ou répressif. La contestation de sa position qui reste la plus décisive se trouve à la fin du Livre dix des *Lois* qui, de toute évidence, lui était destinée ainsi qu'à sa cité obscure, de même qu'elle était une réponse au *Sisyphe* de Critias qui avait donné à son personnage le rôle d'expulser les dieux de tout système juridique au contraire de ce qu'avait fait dès l'origine des législations Charondas, Sophocle ayant proposé, dans son *Antigone*, certains éléments de réflexion que les commentateurs, érudits comme simples amateurs de littérature ou de science politique, ont souvent mal analysés.

2. Platon (*Lois,* 889e-890a)[3] refuse qu'il soit admis que l'on puisse prétendre vivre selon la nature quand on ne le ferait que pour contester le relativisme du droit positif en prétendant qu'il est, de ce caractère même disqualifié. Pour le fonder en toute légitimité, le législateur doit faire admettre l'idée que le droit trouve sa légitimité dans le projet divin duquel il participe, les dieux existant par nature et s'intéressant assez à la vie de chacun des hommes pour exercer sur eux une surveillance continue. Ils sont donc les garants de tout système législatif convenable. Nulle personne ne peut échapper à leur regard et s'isoler en un particulier soustrait à tout contrôle et la mort même de l'homme ne rompt pas le lien de responsabilité entre le défunt et la personne qu'il était avant de se présenter devant les juges des enfers.

Il faut, néanmoins, avant de poursuivre, souligner que l'un des points essentiels, ou du moins des plus spectaculaires, de la doctrine platonicienne originelle est que le philosophe admet que l'on puisse discuter de la possibilité d'accepter de "citoyenniser" (*politeuein*) ou de refuser de le faire si l'on le souhaite. Il est toujours loisible de partir se mettre à l'écart mais vivre comme membre d'une structure sociale, quelle qu'elle soit, bonne ou mauvaise dans ses principes, implique que l'on accepte de respecter les lois du pays dans lequel on s'installe car le fait de vivre dans le territoire qu'elles régissent engage envers elles.

Le cas de Socrate, dans les moments qui ont suivis son procès et dans le cadre de la réflexion menée à propos de son évasion éventuelle, est emblématique de cette évidence. Il est clair de la *Prosopopée* du *Criton* (50c-55d) que les lois interpellant le prisonnier démontrent que le choix fait par lui d'être citoyen d'Athènes l'avait été en toute connaissance de cause. Le statut de ses parents l'avait inscrit, enfant, dans une certaine dépendance à leur égard puisqu'elles avaient organisé son éducation et l'avaient nourri sans qu'il pût refuser de contracter

[2] Je traiterai de ce point dans une prochaine livraison de la *Revue de philosophie*.

[3] La publication de la traduction des *Lois* procurée par J.-F. Pradeau et L. Brisson dans la collection Garnier-Flammarion (GF), Paris, 2006, dotée d'introductions, appendices, notes nombreuses et bibliographie, me dispense de la nécessité de fournir des références érudites, reprendre ce corpus aurait mal convenu à la brièveté de cette note. Il faut néanmoins continuer de lire l'introduction de L. Gernet à l'édition de la CUF, elle n'a guère vieilli plus de cinquante ans après sa rédaction.

cette dette à leur égard. Dès l'âge de sa majorité, néanmoins, sans qu'il lui fût rien réclamé, il lui aurait été loisible de quitter Athènes après avoir pris la mesure de ce qu'étaient ses institutions. Or il assuma désormais personnellement les obligations du contrat qui le lièrent désormais à elles, le renouvelant jour après jour par le fait qu'il vivait dans les murs de la ville sans en jamais sortir sauf pour répondre aux ordres de mobilisation qui le menèrent à Délion ou Chéronée. Ce choix était devenu la condition même de sa survie puisque les lois se trouvaient jouer le rôle, sans autre médiation, de protectrices et de nourricières, ou, du moins, revendiquaient ces fonctions essentielles. La relation était asymétrique puisque, en échange de la subsistance qu'elles lui procuraient, le citoyen Socrate devait se faire leur esclave dans une relation directe d'interlocution exclusive.

Ce qui frappe est que les lois n'envisagent pas le rapport de leur interlocuteur aux autres membres de la cité et n'évoquent pas l'idée qu'elles pourraient se poser en garantes de l'ordre social. Il semble qu'elles ne pensent pas qu'une relation dialogique entre les êtres partageant le même espace juridique puisse se construire sous forme d'un contrat liant directement chacun à chacun. Le système politique semble n'exister que dans un rapport médiat qui fait qu'il n'est guère qu'une agrégation d'individus tendus non pas vers l'autre en un ensemble qui serait le lieu de négociations interpersonnelles les associant directement les uns aux autres mais dans la verticalité d'un rapport d'obéissance qui impose à chacun, seul devant sa responsabilité, de respecter à la rigueur, pour son compte, la règle. Il en est de même, sur ce point, dans le *Politique* (295b) quand l'essentiel de la perfection du système normatif est censé devoir être atteint lorsque le véritable dirigeant s'adresse directement à chacun de ceux qu'il conduit pour lui dire à chaque moment de son existence ce qu'il doit faire dans une situation qu'une loi générale ne pourrait envisager et à laquelle elle ne pourrait répondre de façon pertinente. On est ici bien loin de la façon dont Protagoras, dans un *Mythe* dont Platon transmet l'essentiel (*Protagoras*, 322c), montre comment le droit et le politique naissent dans le rapport de chacun à chacun puisque les hommes doivent recevoir, pour pouvoir construire une société viable, en don l'*aidôs*, connaissance de soi et respect de l'autre associée à la *dikê*, qui leur permet de se situer individuellement et, chacun, sous sa propre responsabilité dans le groupe politique à la place qui lui revient de telle façon qu'une collectivité puisse exister en ayant été libérée par le don même qui lui a été fait par la divinité de façon irrévocable de tout lien contraignant de subordination à la transcendance.

3. Si l'on reste au *Criton*, on constate que le procès a installé Socrate dans la situation d'être désormais confronté, non plus à des juges, mais au seul regard des lois qui avaient réglé l'ordre du tribunal et en ont validé la sentence puisque les formes qu'elles avaient prescrites ont été respectée de telle sorte qu'elles peuvent se présenter comme le juge lui-même dont elles semblent d'abord assumer a posteriori qu'il ait été leur bouche. Elles rappellent à Socrate qu'il avait eu la possibilité d'agir en politique pour faire évoluer la législation et n'avait pas réussi à le faire par manque de capacité à persuader dans le cadre de l'assemblée. Au tribunal, non plus, il n'avait pas pu convaincre. Il ne lui restait plus qu'à obéir à la décision prise en toute légalité formelle. S'évadant, il ouvrirait une nouvelle action qui ne pourrait trouver son terme que devant les juges des enfers.

Si les règles de la procédure avaient fait du procès de Socrate, comme de toute autre, un *agôn* opposant deux citoyens sous le regard d'un juge à même de donner, sans avoir à se justifier par le prononcé du moindre attendu, raison à l'un ou l'autre, son évasion et sa carence conduirait, par une sorte de purification, à une confrontation directe entre Socrate et les lois. Celles-ci se trouveraient ouvertement dans la situation de pouvoir se présenter à la fois comme juges et partie, sans que le spectacle d'un accusateur affronté à un accusé devant le tribunal occulte l'idée que tout coupable n'est pas le vaincu d'une joute oratoire mais qu'il a contrevenu à des règles impératives qu'il était censé respecter pour prix de sa participation au système. Tout

crime est ainsi une attaque directe contre les lois et le fait qu'il ne puisse être puni conduit à leur obsolescence. Celui auquel Criton pousse Socrate serait d'ailleurs, destructeur, aussi, pour lui, qu'il devienne suspect aux hommes des cités convenables où il pourrait souhaiter se réfugier ou qu'il se perde dans la débauche en Thessalie. Elles lui donnent donc pour mission de mourir par respect pour ce qu'il est lui-même et, surtout, pour assurer leur permanence en témoignant de leur efficace. C'est quand leur propos tire à sa fin et qu'elles semblent avoir le sentiment qu'elles ont convaincu que leur discours prend tout son sens en une direction inattendue. Elles ne désignent pas les juges du tribunal qui a condamné Socrate par leur titre ou leur fonction, elles les appellent, *in fine* des hommes (*anthrôpoi*) perdant de l'emploi de cette désignation toute légitimité institutionnelle comme s'ils n'avaient pas été leur voix. Ainsi, par l'effet de la faute implicitement dénoncée de la façon dont les juges du fond qui ont jugé Socrate sans avoir tenu compte des éléments essentiels d'équité et qui se trouvent être disqualifiés pour avoir fait triompher un adversaire injuste, la condamnation à mort de Socrate devient illégitime, même si elle est assumée comme fondée en procédure. Le condamné se voit alors confier la mission de devenir, par l'effet du respect qu'il manifesterait à la règle en refusant de s'évader, une sorte de législateur emblématique car, tel Charondas (Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, 12, 19, 1) ou Zaleucos (Eustathe, *Commentaire à l'Iliade*, p. 132, l. 1, il s'agit évidemment d'un doublet), se poignardant pour donner force à la loi qu'ils avaient promulguée et qu'ils n'avaient transgressée que de façon purement formelle, ou Lycurgue en une autre modalité (Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 29), il devait mourir ou, pour mieux dire, se donner la mort pour valider l'ensemble du système juridique. Il refonderait, en buvant la cigüe, la cité que le procès aurait, de fait, détruite, non par sa faute mais par celle du tribunal des hommes.

Nous reviendrons sur le problème posé par le statut même du rapport dialogique entre le destinateur et les destinataires du type de discours qu'est la prosopopée, restons, un instant encore, dans la logique que le texte induit au plan juridique et éthique.

4. Si l'on considère, comme il semble que ce soit l'opinion des interlocutrices de Socrate, que tout crime ou délit est la contravention à une règle et non la rupture d'un lien d'obligation contractuelle à l'égard d'un semblable, on n'est pas éloigné de la logique des *Lois*, pour qui tout procès, important ou non, doit établir à quel degré de vice se situe l'accusé s'il est convaincu de faute.

Bien évidemment, les principes de droit mis en œuvre par Platon sont pour l'essentiel ceux que l'on connaît du droit athénien ou d'une sorte de droit commun à la Grèce. Dans les limites qu'il a voulu donner à la cité, il établit, notamment, une sorte de code rural tout à fait classique. Au regard des obligations délictuelles, il distingue clairement le dommage de l'injustice (861e-863a) et insiste sur la nécessité de réparation dans le cadre d'un droit restitutif, celle-ci n'étant pas seulement considérée dans sa dimension matérielle car il lui est reconnue valeur politique puisqu'elle est censée devoir rétablir l'amitié confiante, *philia*, entre les citoyens liés ponctuellement de façon conflictuelle l'un à l'autre par un délit comme le vol, l'injure ou les coups et blessures.

Cela n'est, néanmoins, pas l'essentiel de la visée du législateur qui s'intéresse surtout, au-delà du fait brut, de ses conséquences et de la façon de mettre un terme au conflit des intérêts, à l'intention qui a conduit à la commission de la faute. L'essentiel du travail des juges est de comprendre ce qui a fait agir le coupable, il ne s'agit plus alors de considérer la victime mais de définir quel traitement doit être appliqué à l'auteur du crime ou de la faute pour qu'il s'amende. S'il apparaît qu'il n'en est pas capable malgré les peines qui lui sont infligées, financières ou afflictives, il sera mis à mort pour servir d'exemple à qui serait tenté de suivre la voie de l'injustice qui est la sienne ou tout simplement pour purifier la cité d'un nuisible. On comprend bien qu'il s'agit pour le juge de tout autre chose que du règlement d'un conflit privé, car si l'intention

seule du coupable compte, c'est qu'elle révèle ce qu'est sa nature profonde et donc sa capacité à continuer de faire partie du groupe. La fonction du législateur étant de construire une cité qui puisse conduire chacun de ses membres à la vertu, il lui faut avoir une pratique fine du châtiment exercé à fin curative. Le fait que soit punissable aussi bien le dommage causé à autrui que l'avantage indu qu'on lui procure témoigne de ce que l'État ne se résigne pas à la complicité de ceux qui s'associeraient pour se procurer mutuellement quelque bénéfice aux dépends de la collectivité et de la morale, que le procès pourrait naître de situations non conflictuelles. L'idée de juger de la personnalité des parties n'est pas étrangère au discours judiciaire athénien et appartient au droit positif puisque le crime volontaire est plus durement puni que l'involontaire mais elle n'y est pas théorisée.

Dans le domaine du droit des contrats de type commercial, alors que la pratique mercantile est rejetée aux marges de la cité, réservée à des étrangers stigmatisés par la publication d'une loi qui dénonce a priori leurs façons d'être et de faire (917e-918a), les propositions sont assez complexes pour poser le problème de la logique des choix. L'essentiel étant de limiter au maximum toute intrusion du législateur, certaines qui prétendent imposer un discours de vérité peuvent surprendre. Les *Lois* refusent d'avaliser toute opération de crédit, vente ou prêt à intérêt (915e, *cf. République* 556a), et en cela il reprend certaines disposition d'un droit archaïque toujours en vigueur à son époque (Charondas, Fragment 97, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1194b) néanmoins il accorde action en cas de non exécution d'une obligation contractuelle (920d) à condition que l'accord des partenaires n'ait pas été obtenu par l'effet d'une violence injuste et que l'objet de celui-ci ne soit pas contraire à la législation.

Si l'on en vient au droit criminel, on constate à quel niveau la personnalité du coupable doit être évaluée pour que soit rendue bonne justice. En témoigne notamment la loi sur le meurtre qui distingue du meurtre volontaire et involontaire, comme le fait le droit classique, le meurtre par colère. Curieuse est l'idée selon laquelle une telle qualification se fonde sur le fait que la commission de l'acte doit avoir donné lieu à l'expression immédiate d'un sincère remords chez le meurtrier (866e) car cela témoigne de ce que la justice positive doit aller très loin dans l'analyse subjective et dans la personnalisation lors de l'instruction comme du prononcé de la sentence. Plus important encore est que le raptus meurtrier peut n'être pas le seul à devoir être considéré par son immédiateté comme l'effet de la colère, le meurtre de ce type peut s'accomplir après délibération (867a-b) comme si la distinction entre le volontaire et l'involontaire, le prémédité et le spontané devenait accessoire alors qu'elle constitue l'essentiel de l'évolution classique que l'on se fait du traitement de l'homicide. Il n'est en ce domaine qu'un seul crime inexpiable, la violence contre ses parents, qui reste une forme de sacrilège et permet aux magistrats chargés de traiter aussi mal qu'ils le souhaitent les coupables, notamment en les frappant comme s'ils étaient réduits au rang d'animal impur qu'il faut écarter de tout lieu public ou sacré (881d, tuer ses parents est interdit même si c'est pour se défendre et mérite la mort, 869c, les parents peuvent tuer leurs enfants à moindre coût, 868c).

Les crimes essentiels sont ceux qui touchent au sacré, le pillage des temples qui ne peut être que le fait d'un homme au cœur de corne que nulle cuisson ne saurait attendrir (853d) et que l'excellente éducation reçue depuis l'enfance dans la cité de Magnésie rend inexcusable (854d, dans le même sens, *République* 619c), ceux qui s'attaquent à la constitution pour le châtiment desquels le législateur envisage de pouvoir déroger au régime, en principe intangible, de la personnalité de la peine en impliquant la famille sur quatre générations (856c-d, *cf.* 855a). Le crime le plus grave et dont la répression est décrite de façon particulièrement précise est celui d'impiété. Il s'agit d'un crime d'opinion que tout citoyen a le devoir de dénoncer aux magistrats et ceux-ci ont le devoir d'instruire sous peine de forfaiture. Le procès a pour rôle non seulement de connaître de la valeur de l'accusation, semblant exonérer le dénonciateur de toute poursuite en cas de calomnie reconnue comme telle, mais aussi d'apprécier la personnalité du coupable. Le naïf ou l'impie dont la conduite reste correcte au plan de la morale pratique est enfermé dans une "maison de retour à la raison" (*sôphronistêrion*) durant cinq ans, période

pendant laquelle il est instruit par les membres du collège de veille qui évaluent la possibilité de le rendre à la vie ordinaire, toute rechute serait punie de mort. Quant à l'impie convaincu de volonté perverse, il est emprisonné à vie en un lieu où il ne voit plus personne sinon les esclaves chargés de le nourrir alors qu'il est mort à la société et quand il décède, son corps et jeté hors des limites de la cité (908a-909c). La loi décrit certaines des formes que peut prendre l'impiété la plus condamnable et donne un caractère objectif au crime, mais, il est bien évident qu'il s'agit de condamner au nom de la pureté de la cité qui doit rester en paix avec les dieux, au nom, sans doute, de la cohésion politique que le discours sur les dieux fonde, mais surtout en raison du propos pédagogique qui justifie le projet de construire la cité la meilleure possible, qu'il s'agit d'interdire tout discours déviant et toute opinion non conforme à la doctrine. On ne peut qu'être surpris que le disciple de Socrate se soit laissé aller à ce genre de proposition.

5. Platon sait que la loi est nécessaire en tant que substitutive du véritable dirigeant expert et qu'il faut en organiser les diverses stipulations en un système dont la cohérence garantisse l'efficacité. L'idée fondamentale est, néanmoins, que la pratique sociale ainsi qu'une éducation adaptée suffit à conduire à la vertu, qu'il est possible ainsi de définir les modalités d'une bonne pratique individuelle et collective pour que la criminalité disparaisse du champ politique. En ce domaine, le problème qui se pose est celui de l'existence de lacunes éventuelles dans l'ensemble des ordonnances. Si le législateur sait parfaitement qu'il ne peut assurer une couverture absolue du domaine prescriptif (*République*, 425a-b), s'il paraît regretter de ne pouvoir le faire (780a), il compte sur la pression du groupe pour assurer le succès de son projet, y compris dans le domaine délicat de la vie sexuelle (839e-842a). La loi positive, notamment dans son aspect répressif n'existe, ainsi, que pour le seul criminel endurci que la purification initiale du corps des accédants à la cité n'aurait pas reconnu et que l'éducation n'aurait pas réussi à former.

La loi dans la cité possède une voix qui est la sienne propre (*phêmê*, 966c) et qui permet, notamment, qu'un assassin soit poursuivi et touché quand personne même ne le dénonce par incapacité à le faire ou par négligence (871a-b). De fait, néanmoins, elle ne sort de son silence et ne chante que pour le coupable (854c, 938a) qui se trouve être responsable, comme le Socrate du *Criton*, de ce qu'elle doit prendre la parole pour énoncer la punition qui va le frapper. Cette nouvelle prosopopée est, néanmoins, différente de celle qu'avait envisagée le dialogue de jeunesse dans la mesure où elle ne cherche pas à détourner quelqu'un qui serait prêt à se laisser glisser dans le crime et argumente pour le convaincre de résister à la tentation. Ce type de discours d'adjuration rhétorique est, dans les *Lois*, réservé à des prologues, œuvres originales du législateur qui se charge de persuader les citoyens de ne pas se mettre dans la situation de faire parler la loi elle-même. Le criminel devient ainsi le véritable auteur du discours propre de la loi (708e-709c, 880e) qui n'a de voix que parce qu'il existe.

Les propositions de l'utopie platonicienne font, en fait, une large part à des moyens non juridiques pour assurer la paix sociale et l'harmonie politique. Dans la *République* un "beau mensonge" (414b-c) assure par la récurrence de sa répétition le respect des hiérarchies sociales, l'interdit de sa mise en cause permet qu'il passe pour une loi positive fondamentale et la pérennité de la constitution de Kallipolis. Dans les *Lois*, outre le mensonge resté utile (663d-e), des pratiques comportementalistes, notamment le développement d'une armée dont la seule fonction est d'éducation des hommes et des femmes, l'institution des repas communs et des chœurs, soudent les citoyens en une communauté homogène où le crime doit devenir impossible par le poids du regard de chacun sur chacun. Tout citoyen, mais aussi l'esclave, doit joindre la parole à la découverte de la faute d'autrui et dénoncer toute déviances avant même que les dieux n'aient à se charger de leur punition *post mortem* (907e). Charondas avait fait obligation de la dénonciation réciproque mais il revient à Platon d'en régler le détail dans son œuvre dernière (730d, 809b, 914a, 932d), les rapports interpersonnels directs institutionnalisés se résu-

mant, ainsi, à des regards croisés qui garantissent le respect des lois dans la communauté. Il semble évident en effet que c'est l'ensemble du corps social qui souffre de la maladie d'un de ses membres s'il se révèle criminel (*République* 462c-d) et que, par une sorte de "socialisation" du délit, l'impunité, qui est considérée comme le déni de soin à un malade souffrant de son inconduite, conduirait à la décomposition du corps social tout entier (768a, 864b). Comme si la moindre faiblesse dans le tissu politique devait produire à terme et de façon irrémédiable sa destruction complète.

On est revenu, de cette façon, au problème posé par le refus d'entrer en société réglée au nom du droit à vivre une vie de nature, dans le monde de la transparence de chacun à chacun où l'un des fondateurs potentiels de la cité puisse même envisager que tout moment de la vie et même le geste de respirer soit commandé par la loi (631d, 838c), la vie qu'Antiphon prétend de nature n'a pas sa place.

6. Ce qui frappe, ainsi, dans la façon dont Platon envisage le corpus législatif de la cité des Magnètes, est son caractère facultatif. La loi, incitative ou répressive, n'a rien qui soit nécessaire puisqu'il suffit que la société soit dotée de cadres institutionnels assez précis pour que nul ne soit jamais laissé sans surveillance et sans instructions. Ainsi, chacun ménera correctement et, en quelque sorte naturellement, la vie qui doit être la sienne, à son niveau. Entraînements militaires associant hommes, femmes et jeunes gens, repas collectifs, chœurs pour chaque classe d'âge, sont autant de moments où la cité s'enchante elle-même et croit vivre dans le bonheur de la vertu (657c). Le fondateur de la cité et le collège des responsables qui doit lui succéder ont la charge de l'organiser en un ensemble parfaitement homogène et, par ailleurs homophone, où l'individu ne peut jamais se réfugier en son privé pour cultiver ce qu'il veut considérer comme sa différence. En revanche, ils rendent à la nature, par la mort, ou, par l'exil qui libère de toute obligation politique, les individus qui se révèlent inaptes à la participation au système et qui sont les seuls interlocuteurs à qui s'adresse la loi que l'on voudrait inutile et muette.