

## Du pastorat divin au gouvernement humain

### Sur la genèse et les limites de la politique dans le *Politique* de Platon

Richard Romeiro Oliveira

The *Statesman* can be considered one of the most difficult platonic texts to read. However, if one analyzes the work carefully, it becomes easy to realize that it gives us, through the development of a dialectical research centered on the definition of the political man (πολιτικός ἀνὴρ), a precious philosophical teaching on the nature of the politics and its inherently human character, teaching that should be taken into account not only for the understanding of the meaning of this particular dialogue but also for the understanding of platonic political theory as a whole. In this article, we will try to understand this aspect of the *Statesman* by analyzing two parts of the text that are of fundamental importance to its economy: that relating to the myth of Kronos (268d-277c) and that devoted to the theory of the best regime (292d- 303 d).

#### *Introduction*

Comme l'a bien constaté S. Bernardete dans un article publié dans la revue *Métis*<sup>1</sup>, le *Politique* est sans aucun doute l'un des dialogues les plus complexes et les plus déconcertants de Platon, surtout en ce qui concerne son organisation formelle et sa structure argumentative. L'avis de Bernardete est corroboré par d'innombrables spécialistes, dont Rosen, qui a déclaré dans une étude déjà célèbre sur ce dialogue : « Le *Politique*, bien qu'il ne soit pas la dernière des productions de Platon, se distingue parmi les derniers dialogues par son obscurité».<sup>2</sup> Malgré cela, l'ouvrage apparaît au sein du

---

<sup>1</sup> S. Bernardete, « The plan of the *Statesman* ». *Métis*. Anthropologie des mondes grecs anciens, vol. 7, no. 1-2, 1992, p. 25.

<sup>2</sup> S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995, p. 1. Sur le caractère déroutant de l'organisation du *Politique*, voir aussi les remarques de J. Sallis dans l'introduction de l'ouvrage *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*. Edited by J. Sallis. Albany, State University of New York Press, 2017, p. 1. On peut trouver un plan schématique du dialogue dans L. Brisson; J. -F. Pradeau, *Platon. Le Politique*. Présentation, traduction et notes. Paris, Flammarion, 2003, p. 19.

*corpus* platonicien comme l'un des plus importants, dans la mesure où il contient des formulations philosophiques dont la compréhension est indispensable au correct entendement du type de théorie politique élaborée par le philosophe. En effet, à partir d'une ζήτησις dialectique sinueuse réalisée par rapport au problème de la définition de l'homme politique (πολιτικὸς ἀνὴρ), le dialogue finit par nous fournir un enseignement radical et philosophiquement provocant sur la nature de la politique, un enseignement qui nous permet d'entrevoir ce qu'est le phénomène de la politique dans son sens le plus profond, voire originaire, tout en montrant en même temps comment ce phénomène est lié à ce qui est le plus fondamental – et donc le plus tragique ou dérangeant – dans la condition humaine. Il est évident que cet enseignement ne nous est pas transmis, dans le *Politique*, au moyen d'une argumentation systématique et linéaire, qui déboucherait à des formules philosophiques de saveur dogmatique : il s'agit plutôt de quelque chose qui émerge graduellement dans ce dialogue à partir d'un développement discursif complexe et parfois déroutant, exigeant par conséquent, pour son appréhension adéquate, une lecture attentive de l'œuvre, ce qui n'est possible que par un travail d'analyse et d'interprétation rigoureux et obstiné.

Quoi qu'il en soit, on pourrait anticiper ici à des fins didactiques quelques questions qu'on va essayer de rendre manifestes plus tard à ce sujet et dire d'emblée que la recherche menée à bien par le *Politique* en ce qui concerne le phénomène de la politique dans son sens originaire vise à dévoiler au moins deux aspects fondamentaux au regard de cette question. Le premier a trait à ce qu'on pourrait appeler « la dimension humaine de la politique ». Dans ce cas, ce que le dialogue prétend mettre au clair c'est le fait que la politique est une activité exercée par les hommes et pour les hommes, une activité donc fondamentalement humaine et non divine, de sorte que sa genèse implique nécessairement l'établissement d'une émancipation de l'homme par rapport à ce qui serait un domaine théologique exercé directement par des entités numineuses. Le deuxième aspect, intimement lié au premier, consiste à montrer que la politique, précisément parce qu'elle est une activité humaine et non divine, n'est pas une praxis toute-puissante ou absolue et constitue par conséquent une réalité qui a toutes les limitations et les insuffisances inhérentes à ce qui appartient au monde des hommes, ce qui rend impossible une parfaite ordonnance de ses éléments constitutifs. En observant ces points, on peut dire donc que le *Politique* nous présente une compréhension de la politique résolument humanisée, qui rompt avec une représentation archaïque ou traditionnelle de la souveraineté en tant que manifestation directe ou immédiate d'une autorité divine (dont

on trouve en Grèce des vestiges dans les poèmes homériques et dans le pythagorisme)<sup>3</sup>, rendant manifeste que le surgissement de la cité (πόλις) et de son régime organisateur (πολιτεία) suppose nécessairement le « retrait des dieux » et l'émergence d'une certaine autonomie de l'homme – autonomie qui trouve, comme le dialogue nous le montre, dans l'irruption de l'art et de la connaissance technique (τέχνη) son signe le plus évident ou indubitable.

Néanmoins, il faut nuancer ici ces assertions et reconnaître que ce qui a été dit n'est qu'un aspect de la question, car si Platon, dans le *Politique*, propose une compréhension résolument humanisée de la politique (en cela s'approchant des sophistes), il n'enferme pas entièrement le phénomène politique dans la pure immanence historique, effectuant sa laïcisation complète et rejetant tout repère qui serait dans une certaine mesure transcendant (ce qui marque la différence de la philosophie politique platonicienne par rapport à l'athéisme sans concessions professé soit ouvertement, soit de manière voilée par les sophistes). En effet, la pensée politique de Platon n'adhère jamais à la rhétorique iconoclaste de l'humanisme athée alors en vogue dans certains cercles intellectuels des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles (les *Lois*, le dernier dialogue écrit par le philosophe, avec son projet de πολιτεία basé sur un système de croyances complexe et méticuleux concernant les dieux, nous en fournit une preuve accablante, démontrant ainsi que dans la perspective platonicienne la prétention de destruction de l'influence sociale de la religion a un caractère politiquement problématique<sup>4</sup>), et si le retrait des numes et de la souveraineté théologique qui est à eux associée est ce qui, dans le *Politique*, permet l'apparition de la politique, cela ne signifie pas que dans ce texte le divin a été

---

<sup>3</sup> Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Paris, Vrin, 1974, p. 290: "Platon rompt avec le principe archaïque d'une théologie politique directe pour jeter les bases d'un positivisme historique et humaniste". Sur la croyance au caractère divin de la royauté dans les poèmes homériques, voir les remarques de F. R. Adrados, « Instituciones micénicas y sus vestigios en el epos », dans *Introducción a Homero*. Editada por Luis Gil. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 330. Il est important d'évoquer ici cependant la position de R. Brock, selon laquelle, bien que l'image des rois en tant que divinités se trouve dans certains passages de poèmes homériques, il s'agit là d'un phénomène atténué, surtout si l'on établit une confrontation avec ce qui est observé dans les civilisations du Proche-Orient, où la représentation des souverains en tant que dieux était beaucoup plus forte et récurrente. Cf. R. Brock, *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*. Bloomsbury Academic, London/New York, 2013, p. 1-24. Sur la croyance à la nature divine des rois dans le pythagorisme, voir A. Petit, « Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans *Figures du théologico-politique*. Edité par E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit. Paris, Vrin, 1999, 9-23.

<sup>4</sup> Sur l'importance de la religion dans le projet politique des *Lois*, voir le travail classique de O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*. Paris, E. de Boccard, 1945.

complètement balayé de l'horizon de la vie humaine.<sup>5</sup> Au contraire, comme le montre le dialogue au moyen de certains de ses développements discursifs les plus décisifs, si l'exercice de la praxis politique est, à proprement parler, une affaire des hommes et non des dieux (puisque c'est seulement où les dieux se sont retirés qu'un espace se crée pour le déclenchement de l'action proprement humaine), cela ne signifie pas qu'une certaine image du divin ne puisse fonctionner comme un modèle régulateur qui guide de loin l'activité politique et législative menée par les êtres humains dans les conditions précaires d'un monde abandonné à lui-même et privé de la supervision directe de la divinité.<sup>6</sup>

Comme l'on sait, dans le *Politique*, cette vision des relations entre le modèle divin et le monde précaire dans lequel les hommes agissent est clarifiée par l'application de la catégorie de μίμησις à la sphère politique (une véritable nouveauté théorique de l'œuvre, selon C. Kahn<sup>7</sup>), ce qui permettra à Platon de penser, dans ce dialogue, la médiation entre l'exemplarité d'un repère transcendant et l'activité politique exercée par les hommes dans sa condition d'impuissance ou d'abandon comme étant quelque chose qui requiert l'exercice d'une «imitation».<sup>8</sup> Il faut cependant reconnaître que le recours de Platon à la catégorie de μίμησις finit par souligner le caractère problématique des relations

---

<sup>5</sup> Je me permets ici d'être en désaccord avec la position de Bernardete, pour qui le *Politique* serait le seul dialogue « athée » de Platon. Cf. S. Bernardete, « The Plan of the *Statesman* », art. cit., p. 47.

<sup>6</sup> Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien*, op. cit., p. 290, où se trouve exprimé cet aspect de la pensée de Platon dans les termes suivants: « [...] ayant refusé de choisir dieu contre l'homme, il refuse aussi de choisir l'homme contre dieu. A distance de dieu, l'homme ne doit point pour autant être 'séparé de Dieu'. C'est lui encore qu'il faut imiter dans sa vie 'théorique' et, bien qu'il soit, comme être politique, rendu à lui même, c'est encore sur le 'Dieu-mesure' qu'il doit se régler ».

<sup>7</sup> Cf. C. Kahn, « The place of the *Statesman* in Plato's later work », dans *Reading the Statesman*. Edited by C. J. Rowe. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 52 ; 54.

<sup>8</sup> *Politique*, 292d-303d. Ce passage contient la typologie des formes politiques proposée par Platon dans le *Politique*. Le principe fondamental qui la soutient est l'idée que le meilleur régime, ou le seul régime réellement juste (ὀρθὴ μόνη πολιτεία), à savoir celui dans lequel un dirigeant sage et vertueux exerce le pouvoir de manière absolue et libéré des lois, distribuant une parfaite justice parmi ses sujets, ne peut être réalisé en tant que tel dans l'histoire et doit donc être compris comme un paradigme ou modèle imposé à l'imitation des régimes historiquement existants, qui ont tous dans le respect aux lois écrites (νόμοι) le pilier institutionnel foncier qui assure l'ordre qui les caractérise. Platon n'hésite pas à dire que le meilleur régime, conçu comme l'*imperium legibus solutum* du sage, a même un caractère divin, se définissant vis-à-vis des régimes historiques comme un « dieu à part des hommes » (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων) (303b4), dans la mesure où la forme de gouvernement qui lui est propre nous rappelle ce qu'aurait été le gouvernement des bergers divins à l'époque légendaire de Kronos. On reviendra plus tard sur ces points dans cet article.

entre le principe divin et le monde mortel dans lequel se déroulent nos actions, fonctionnant ainsi comme un indice de l'indubitable éloignement du divin vis-à-vis des hommes, ce qui révèle, encore une fois et avec plus de force, la dimension humaine de la politique : l'imitation présuppose, en effet, le clivage entre le modèle et celui qui vise à le reproduire, de sorte que si les hommes imitent les dieux, c'est parce que les dieux se sont en quelque sorte éloignés, nous forçant à entreprendre la lourde tâche de nous diriger nous-mêmes.

En analysant les éléments philosophiques contenus dans ces formulations, on se rend compte que le *Politique* propose donc une compréhension quelque peu paradoxale du phénomène politique, située à mi-chemin entre une vision traditionnelle, qui se fonde sur le « principe archaïque d'une théologie politique directe »<sup>9</sup> et dont on trouve une importante manifestation, dans le monde grec, soit dans les poèmes homériques, soit dans le pythagorisme, et le point de vue plus moderne et franchement laïcisé qui a été développé d'une manière vigoureuse et sans compromis par la pensée sophistique du V<sup>e</sup> siècle. Compte tenu de cette composante théorique du dialogue, on peut dire que le *Politique* cherche à forger une conception politique qui se présente, en quelque sorte, comme une alternative philosophique aux deux positions indiquées, en préservant dans une certaine mesure une partie de l'enseignement traditionnel d'une manière qui n'est plus purement traditionnelle. À notre avis, nous avons ici l'un des messages philosophiques les plus importants de l'œuvre, qui recevra dans le célèbre mythe des cycles cosmiques une expression frappante de sa signification.

En effet, dans ce mythe-là, par le moyen de l'utilisation de matériaux mythologiques d'origines diverses, notamment ceux liés à l'âge d'or qui aurait prévalu à l'époque de Kronos et ceux concernant l'action légendaire de Prométhée en tant que donneur de connaissances techniques (ce qui aurait été approprié par la réflexion politique de Protagoras, selon ce que nous dit le dialogue homonyme), le *Politique* avance un enseignement anthropologique sur les enjeux de la genèse de la condition humaine elle-même et de la vie politique qui en fait partie, en établissant une opposition entre deux états distincts de l'histoire humaine : l'état idyllique et prépolitique appartenant au royaume de Kronos, marqué par l'abondance, la paix et le soin divin (ἐπιμέλεια),<sup>10</sup> et l'état

---

<sup>9</sup> H. Joly, *Le Renversement platonicien*, op. cit., p. 290.

<sup>10</sup> Le terme grec ἐπιμέλεια, utilisé par Platon pour désigner la surveillance divine exercée sur les hommes à l'époque de Kronos (cf. *Politique*, 274b6 ; 274d3), signifie également, outre «soin» ou «sollicitude», «souci», «préoccupation». Comme expliquent L. Brisson et J. -F. Pradeau, *Platon*.

d'indigence et de pénurie du monde actuel<sup>11</sup>, marqué par le retrait des dieux, par la violence et par l'abandon du cosmos et du genre humain à son indépendance ou à son propre commandement<sup>12</sup>, états auxquels correspondraient deux modèles de commandement ou d'ἀρχή différenciés, à savoir : le pastorat divin, propre de la condition prépolitique de l'homme, et le gouvernement véritablement humain, propre au monde abandonné ou autocratique. Dans ce qui suit, nous essayerons d'expliquer plus clairement ces contenus du dialogue, en commençant par une analyse rapide des arguments initiaux de l'œuvre qui conduisent à l'énonciation du mythe.

*La Détermination du Caractère Epistémique de la Politique et l'Identification de la Science Politique (πολιτικὴ ἐπιστήμη) à la Science Royale (βασιλικὴ ἐπιστήμη)*

Comme l'on sait, le *Politique* est, du point de vue littéraire et dramatique, la suite du *Sophiste*. Mais alors que dans le *Sophiste* un mystérieux Étranger d'Elée cherchait, à travers une discussion avec le jeune mathématicien Théétète, à définir cette figure intellectuelle controversée qui est le sophiste, dans le *Politique* ce même Étranger va maintenant tenter de définir ce qu'est l'homme politique (πολιτικὸς ἀνὴρ), ayant pour interlocuteur principal Socrate le Jeune. Il faut noter cependant qu'un important changement d'approche se produit entre ces deux dialogues, car si dans le *Sophiste* tout a été mis en œuvre pour fermer le sophiste dans le domaine de l'erreur (ψεῦδος), de l'imposture et donc du faux, dans le *Politique* nous trouvons l'effort dialectique opposé, dans la mesure où tous les arguments de cette œuvre reposent avant tout sur le principe philosophique selon lequel l'homme politique est quelqu'un qui agit conformément aux prescriptions rationnelles fournies par la science dont il dispose. Cette position est énoncée

---

*Le Politique*, op. cit., p. 35, note 1, « l'*epiméleia* désigne le soin que l'on prend d'un objet ou d'une personne, ou la préoccupation (le 'souci') qu'ils sont susceptibles d'inspirer. Il s'agit à la fois d'une disposition, en l'espèce d'une attention, mais aussi bien de sa mise en œuvre, en l'espèce du soin effectivement prodigué ». N.B.: On utilisera dans cet article, pour les citations du texte grec du *Politique*, l'édition établie par A. Diès, *Platon. Le Politique*. Texte établi et traduit. Paris, Les Belles Lettres, 1970.

<sup>11</sup> Le terme que Platon utilise dans le *Politique* pour désigner la situation de précarité engendrée par le retrait des dieux à la fin de l'âge de Kronos est ἀπορία (cf. 274b5), terme qui signifie à l'origine, dans un sens plus littéral, « difficulté de passage », mais qui a pris aussi le sens de « manque », « privation », « indigence », « pauvreté ».

<sup>12</sup> Dans le dialogue, le mot utilisé par Platon pour désigner le monde émancipé du contrôle divin est αὐτοκράτωρ (cf. *Politique*, 274a5), qui signifie « indépendant », « libre », « maître absolu de soi », « doté de pleins pouvoirs ».

pour ainsi dire dès le début du dialogue, puisque la première question posée par l'Étranger à Socrate le Jeune porte précisément sur cela, ce qui permet ainsi à l'Étranger d'avancer d'emblée l'exigence épistémologique fondamentale à partir de laquelle la praxis du πολιτικὸς ἀνὴρ sera pensée tout au long du texte :

- L'Étranger: Toujours est-il, cela est évident à mes yeux, qu'après le sophiste, c'est sur l'homme politique que doit porter notre enquête. Or, dis-moi, devons-nous le placer parmi les gens qui possèdent une science? Sinon, comment le considérer? (καὶ μοι λέγε πότερον τῶν ἐπιστημόνων τιν' ἡμῖν καὶ τοῦτον θετέον, ἢ πῶς;) – Socrate le Jeune: Oui, parmi ceux qui possèdent une science.<sup>13</sup>

À la suite du débat, l'Étranger montrera à son interlocuteur qu'un tel homme politique se confond au bout du compte avec le vrai roi (ἀληθινὸς βασιλεύς) et que celui-ci fonde son autorité avant toute autre chose sur une science spéciale, la science royale (βασιλικὴ ἐπιστήμη), qui constitue ainsi le principe cognitif ou épistémique vraiment foncier qui définit la forme différenciée par laquelle, dans son cas, l'exercice du pouvoir a lieu. Selon l'Étranger, peu importe que cet homme occupe effectivement un poste de commandement dans la cité, agissant concrètement comme un gouvernant (ἄρχων), ou qu'il vive comme un obscur particulier (ιδιώτης) dans un domaine simplement domestique, car ce qui lui confère le titre de roi n'est que le fait qu'il dispose de l'art royal (βασιλικὴ τέχνη) et non la possession actuelle de la prérogative du commandement.<sup>14</sup> Commentant cet enseignement qui apparaît au début du *Politique* et qui avance une compréhension strictement cognitiviste de la praxis politique, Brisson et Pradeau expliquent : «de toute évidence, Platon défend ainsi la 'scientificité' de l'activité politique, son caractère cognitif, en refusant d'emblée qu'on la réduise à n'être qu'une activité pratique».<sup>15</sup> En regardant ce dernier point, on peut dire que le *Politique* prolonge l'enseignement cognitiviste de la *République* sur la possession du savoir comme condition *sine qua non* du gouvernement de la cité, de sorte que la figure du politique décrite dans ses pages peut être vue en conséquence comme une autre version du roi-philosophe présenté dans la *République*. La nouvelle tâche assumée par Platon dans le contexte philosophique du *Politique* consiste maintenant à tenter de déterminer d'une manière plus rigoureuse la nature et le mode de fonctionnement de ce savoir qui a pour

---

<sup>13</sup> *Politique*, 258 b. Traduction de Brisson et Pradeau.

<sup>14</sup> *Politique*, 259 b.

<sup>15</sup> L. Brisson ; J.-F. Pradeau, *Platon. Le Politique*, op. cit., p. 28

mission mener à bien tout ce qui concerne le gouvernement de la cité, en le présentant comme une véritable τέχνη ou expertise et en démontrant par là comment il est appliqué aux circonstances particulières et à l'organisation de la vie politique concrète.<sup>16</sup>

Quoi qu'il en soit, ces propositions initiales du *Politique*, qui déterminent le politique comme un sage et l'identifient au roi, conduisant *ipso facto* à l'assimilation de la science politique (πολιτική ἐπιστήμη) à la science royale (βασιλική ἐπιστήμη), ont un ton délibérément polémique et renferment une forte provocation vis-à-vis du type de régime mis en place par la démocratie athénienne, impliquant même un défi à la situation politique présentée à l'époque par le monde grec dans son ensemble. En effet, l'affirmation préalable de l'activité politique en tant que savoir, c'est-à-dire en tant qu'activité requérant, pour son exercice légitime, la possession d'une ἐπιστήμη ou d'une τέχνη, constitue une formulation qui va à l'encontre du présupposé fondamental de la pratique démocratique à Athènes, à savoir la croyance que l'activité politique ne dépend pas de connaissances spécialisées et peut donc être exercée par tout citoyen, indépendamment de sa formation ou des connaissances qu'il possède éventuellement dans le domaine d'une τέχνη quelconque.<sup>17</sup> Dans le *Protagoras*, cette conception démocratique apparaît avec éloquence dans le passage dans lequel Socrate, cherchant à défier la prétention protagorique d'enseigner «l'excellence ou la vertu politique» (πολιτική ἀρετή), évoque précisément l'exemple de ce qui se passe dans le fonctionnement habituel de la démocratie à Athènes, en disant qu'en ce qui concerne les questions techniques, telles que la construction d'un bâtiment public ou la fabrication de navires, les Athéniens n'écoutent que les experts ou les connaisseurs de ces sujets, sans prêter l'oreille au premier venu; cependant, en s'agissant d'une question relative à l'administration de la cité, n'importe quel citoyen peut exprimer son opinion et donner des conseils, soit-il «charpentier,

---

<sup>16</sup> Cf. L. Strauss, « Plato », dans *History of Political Philosophy*. Edited by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 77: « The Statesman presents itself as a theoretical discussion of practical knowledge ». Suivant cette ligne d'interprétation, J. -F. Pradeau voit dans l'approche technique de la politique la vraie originalité philosophique du *Politique*, considérant ce texte comme le seul dialogue platonicien et même le premier ouvrage de l'histoire de la philosophie occidentale à sanctionner sans réserve la conception de la politique comme un art : « Du seul point de vue du thème technique, le *Politique* est le premier texte platonicien, mais aussi le premier texte philosophique qui consacre pleinement la politique comme un art [...] » (J. -F. Pradeau, *Platon et la cité*. Paris, PUF, 1997, p. 63).

<sup>17</sup> Cf. J. -F. Pradeau, « Remarque sur la contribution platonicienne à l'élaboration d'un savoir politique positif : πολιτική ἐπιστήμη ». *Archives de Philosophie*, vol. 68, no. 2 (2005), p. 245-246.

forgeron, cordonnier, grossiste, armateur, riche et pauvre, noble et roturier ». <sup>18</sup> Le discours socratique dans le *Protagoras* manifeste donc un principe fondamental du fonctionnement de la πολιτεία démocratique à Athènes, à savoir son égalitarisme politique radical, avec son résolu rejet de la notion d'une expertise appliquée aux affaires de la cité <sup>19</sup>, égalitarisme contre lequel le *Politique* s'insurge dès ses premiers mouvements, à travers la détermination de l'homme politique comme ἐπιστήμων et, partant, à travers la tentative de comprendre les enjeux de l'exercice du pouvoir dont l'homme politique dispose à partir d'une exigence de caractère épistémologique.

Par rapport à l'identification de l'homme politique avec le roi, il s'agit d'une autre provocation qui, selon Castoriadis, était destinée à scandaliser la mentalité politique de l'époque, soit à Athènes, soit ailleurs, étant donné que, quand Platon écrit son ouvrage, le roi était déjà devenu une figure largement obsolète, non seulement dans la cité d'Athènes, mais dans une grande partie du monde grec. Selon l'explication de Castoriadis, la position platonicienne en faveur de la monarchie est donc

[...] inouïe, monstrueuse, pour des Grecs, surtout, et des Athéniens en particulier. À l'époque où écrit Platon, il n'y a pas de roi en Grèce. À Sparte, il y a bien deux rois mais ils n'ont aucun pouvoir, le vrai pouvoir y est partagé entre les éphores et la *gerousia*. Par ailleurs, s'il y a des tyrans en Sicile, sauf erreur de ma part ils ne se font pas appeler roi. Denys, par exemple. Ou, s'ils le font, les autres Grecs le regardent comme des parvenus. Certes, il y a des rois en Macédoine, mais la Macédoine a un statut très bizarre : Démosthène, quelques années après *Le Politique*, quand il essaye de mobiliser les Athéniens pour combattre Philippe, les exhorte à ne pas « se laisser subjugué par des barbares ». Les Macédoniens parlent donc un idiome grec, mais ils n'appartiennent pas vraiment à ce que les cités considèrent comme le monde grec – entre autres, justement, parce qu'ils ont des rois et la Macédoine, ce n'est pas des cités. Enfin, quand on parle en Grèce, aux Ve. et au IVe. Siècles, du « roi », c'est un substantif qui désigne un personnage bien précis, et un seul : « le Grand Roi », le roi des Perses – et c'est l'incarnation du despotisme. Et pourtant Platon, tout à fait froidement, identifie homme politique et homme royal, ce qui pour la Grèce des Ve. et IVe. Siècles, et en tout cas à Athènes, est à peu près une monstruosité. <sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Protagoras*, 317e-319d.

<sup>19</sup> Cf. F. Ildefonse, *Platon. Protagoras*. Présentation et traduction inédite. Paris, Flammarion, 1997. p. 20, où il est remarqué que le discours socratique élaboré comme une objection contre les prétentions protagoriques à enseigner la vertu « constitue un témoignage capital sur la pratique athénienne de la démocratie directe, qui implique une certaine conception de l'isonomie – tous les citoyens sont égaux par rapport à la loi, et tous participent d'une manière égale à l'exercice du pouvoir – et de l'iségorie – chaque citoyen jouit d'un droit égal à exprimer son opinion sur toutes choses ». Sur l'égalitarisme en tant que caractéristique de la politique démocratique d'Athènes, voir les remarques de M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 108-109, et de J. de Romilly, *Pourquoi la Grèce?* Paris, Éditions de Fallois, 2012, p. 112-113.

<sup>20</sup> C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*. Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 57.

Les paroles de Castoriadis nous aident à comprendre le caractère profondément provocateur – compte tenu des conditions politiques du temps – de la procédure platonicienne d'identification de l'homme politique avec le monarque, du πολιτικός ἀνὴρ avec le βασιλεύς, nous montrant, d'une certaine manière, comment derrière cette procédure il y a une tentative de remettre en cause ce qui était politiquement établi dans les cités grecques des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Castoriadis se trompe cependant en considérant que l'identification platonicienne de l'homme politique avec le roi est une formulation arbitraire et dépourvue de justification philosophique, quelque chose que Platon aurait avancé dans son texte comme une sorte d'évidence.<sup>21</sup> Contrairement à ce que dit Castoriadis, on peut affirmer qu'une telle identification est philosophiquement justifiée dans le *Politique* au moyen de deux conceptions autour desquelles le dialogue articule une bonne partie de ses réflexions et de ses enseignements, à savoir : premièrement, l'idée que l'activité politique a une dimension cognitive et dépend nécessairement, comme nous l'avons vu, de la possession d'un savoir pour son exercice légitime; deuxièmement, la thèse selon laquelle cette connaissance, dont dépend l'activité politique, n'est pas accessible à tous, mais constitue au mieux une prérogative de quelques-uns, représentant même à la limite l'apanage d'un seul homme.<sup>22</sup>

En tenant compte d'une telle défense de la royauté proposée par le *Politique*, on peut dire que l'une des prétentions platoniciennes fondamentales dans cet ouvrage est de faire un effort pour véhiculer une alternative traditionnelle aux tendances politiques modernes manifestées et réalisées par les πόλεις de l'époque – une alternative traditionnelle qui trouve son expression privilégiée précisément dans la figure du roi ou du βασιλεύς. Pourtant – et c'est là un point fondamental pour comprendre l'enseignement du *Politique* – Platon pensera, dans ce dialogue, une telle alternative traditionnelle dans une clé qui n'est plus tout à fait traditionnelle, puisque le roi ne sera plus conçu par lui comme un être doté d'une nature numineuse ou divine, mais comme un souverain humain, dont l'autorité dépend essentiellement, comme nous l'avons vu plus haut, de la possession

---

<sup>21</sup> C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, op. cit., p. 56-57.

<sup>22</sup> C'est ce qu'expliquent L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Platon. Le Politique*, op. cit., p. 32-33, dans les termes suivants: « L'adoption de la royauté, avant même que d'être un choix politique ou constitutionnel, témoigne en quelque sorte d'un constat de fait : selon Platon, l'acquisition du savoir et de la maîtrise de soi qu'exige l'exercice du pouvoir ne peut être le lot commun ». Voir aussi E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola/New York, Dover Publications, 2009 [1959], p. 166-167.

d'une connaissance de caractère strictement technique et rationnel.<sup>23</sup> Comme nous le pourrons observer plus tard, cette conception hétérodoxe du roi en tant que souverain purement humain, qui doit se légitimer par la τέχνη qu'il possède, apparaît clairement comme la principale leçon résultant du mythe des cycles cosmiques élaboré par Platon dans le dialogue. Mais avant d'examiner ce mythe, revenons brièvement aux arguments initiaux du dialogue qui le précèdent et le préparent.

Comme déjà indiqué ci-dessus, le point de départ adopté par l'Étranger d'Elée pour mener à bien son travail de définition du politique est la détermination selon laquelle ce dernier est un ἐπιστήμων, c'est-à-dire quelqu'un que dispose d'un savoir, d'une ἐπιστήμη. Or, à partir de cela, ce que l'énigmatique éléate cherchera à faire à la suite de son débat avec Socrate le Jeune, c'est déterminer de manière conceptuellement plus satisfaisante la nature de ce savoir ou ἐπιστήμη qui caractérise l'homme politique. Pour ce faire, il utilisera la même méthode dialectique déjà adoptée initialement dans les discussions du *Sophiste*, à savoir la méthode de la διαίρεσις ou de la division par espèces (εἶδη), qui cherche à définir la nature d'un objet quelconque en effectuant une série de dichotomies qui permettront d'identifier sa note eidétique propre dans une unité générique supérieure (γένος). Appliquant cette méthode au problème de la définition du savoir politique, l'Étranger va donc élaborer, dans les premières sections du *Politique*, comme le remarque Diès, une véritable « classification de techniques ou de sciences ».<sup>24</sup> Nous ne nous arrêterons pas ici, bien sûr, sur l'explication détaillée de cette classification. Pour les besoins de cet exposé, il suffit de comprendre que grâce à ce procédé, l'Étranger expliquera tout d'abord que la science possédée par l'homme politique est une science fondamentalement cognitive (γνωστική) et non pratique (πρακτική), puisque ce qui caractérise cette science n'est pas l'exécution d'opérations manuelles (χειρουργία) ou de nature productive, mais bien plutôt l'accomplissement d'une activité intellectuelle qui vise à parvenir à une cognition (γνώσις).<sup>25</sup> En plus, cette science cognitive qui appartient

---

<sup>23</sup>Voir les remarques de M. Vegetti, « Royauté et philosophie chez Platon », dans *Lire Platon*. Sous la direction de L. Brisson et F. Fronterotta. Paris, PUF, 2006, p. 211-212.

<sup>24</sup> A. Diès, *Platon. Le Politique*, op. cit., p. IX.

<sup>25</sup> *Politique*, 258d- 260a. Il est évident que Platon, dans ce moment du dialogue, identifie tacitement l'action (πράξις) à la production (ποίησις) et pense celle-ci préférentiellement selon le modèle des arts manuels (χειροτεχνική, χειρουργία), ce qui, comme l'on sait, sera rejeté plus tard par Aristote, qui fondera une partie essentielle de sa philosophie pratique sur la distinction entre action et production. Voir, par exemple, *Éthique à Nicomaque* VI, 1140 a1-23, et *Politique* I, 1254a1-7.

au vrai politique prétend non seulement porter un jugement (κρινεῖν) sur les choses connues, mais aussi donner des ordres ou des commandes (ἐπιτάττειν) à leur sujet, et cela d'une manière autonome, en vertu de sa propre autorité, et non pas de manière subordonnée, c'est-à-dire à partir de commandes qui proviennent d'une autorité supérieure. Cela veut dire que la science royale ou politique est donc une science essentiellement autodirective (αὐτεπιτακτική).<sup>26</sup> Faisant avancer cette analyse, l'Étranger expliquera ensuite que ce pouvoir autodirectif qui caractérise la πολιτικὴ ἐπιστήμη donne des ordres concernant des êtres qui ne sont pas inanimés, mais animés, qui ne vivent pas isolés, mais en groupes et qui ne sont pas de quadrupèdes, mais de bipèdes. Avec cela, le protagoniste du dialogue et son jeune interlocuteur arrivent enfin à la définition initiale de la science politique comme « l'art de paître des hommes » (ἀνθρωπονομική).<sup>27</sup> Le politique est donc, dans le contexte de cet argument, un pasteur (νομεύς), dont la tâche principale consiste à fournir tout ce que concerne la nutrition/création (τροφή) du troupeau humain.

Comme beaucoup de chercheurs l'ont vu, malgré sa technicité, la première définition du roi ou de l'homme politique comme « pasteur d'hommes » proposée par l'Étranger d'Élée, avec son recours à l'image du pastorat, n'avance pas à proprement parler, par rapport à la tradition, aucune compréhension philosophique véritablement nouvelle de la nature de l'art royal ou politique. En effet, selon Brock, l'image du roi-berger est une image très ancienne, dont l'origine remonte aux cultures millénaires de l'Est et du Proche-Orient, et l'on peut la trouver, par exemple, dans certaines parties du code d'Hammourabi et de l'Ancien Testament.<sup>28</sup> Dans le monde grec, en particulier, la métaphore du roi comme « pasteur des peuples » (ποιμὴν λαῶν) est déjà bien attestée dans les poèmes homériques, qui l'utilisent à plusieurs reprises pour faire référence à l'autorité de certains héros ou souverains.<sup>29</sup> À cet égard, il est intéressant de remarquer, d'une

---

<sup>26</sup> *Politique*, 260 a-261a.

<sup>27</sup> *Politique*, 261a-267c.

<sup>28</sup> R. Brock, *Greek Political Imagery*, op. cit., p. 43. Brock cite Ez, 34. 2-4 ; 37.24, et Jr, 23. 1-4, comme des exemples d'occurrence de l'image du pastorat dans l'Ancien Testament.

<sup>29</sup> Voir B. Graziosi ; J. Haubold, *Homer: The Resonance of Epic*. London/New York, Bloomsbury Academic, 2005, p. 108, qui affirment : « in the Homeric poems, leaders are repeatedly called 'shepherds of the people' and, in that role, they certainly have very precise duties towards their 'flock'. » Sur l'image du roi comme « pasteur des peuples », on se reportera aussi à R. Brock, *Greek Political Imagery*, op. cit., p. 43-44, et à S. Bernardete, « The Plan of the *Statesman* », art. cit., p. 39-40.

manière plus précise, que, selon la statistique élaborée par Benveniste, l'expression apparaît 44 fois dans l'*Illiade* et 12 fois dans l'*Odyssée*.<sup>30</sup> Toujours aux confins du monde grec, cette même image réapparaît également dans quelques textes politiques liés au pythagorisme<sup>31</sup> et, dans un contexte déjà classique, chez Xénophon, qui s'en sert soit dans la *Cyropédie*, pour présenter un des enseignements du grand despote Cyrus<sup>32</sup>, soit dans les *Mémorables*, l'indiquant comme l'un des composants de la conception socratique de l'art du gouvernement.<sup>33</sup> Tout cela nous permet de dire, à la suite de Castoriadis, qu'avec cette conception de l'exercice du gouvernement comme un type de pastorat nous sommes en fait confrontés à une conception traditionnelle de la politique, qui, appartenant à un certain «stock folklorique grec», reposait donc sur une certaine «représentation populaire» du pouvoir en Grèce ancienne.<sup>34</sup>

Dans le *Politique*, l'Étranger essaiera de soumettre cette conception à une problématisation explicite : d'abord, montrant qu'elle n'est pas en mesure d'isoler le politique des autres acteurs qui lui font concurrence dans la cité en ce qui concerne la tâche d'effectuer la création du troupeau humain (médecins, commerçants, artisans, etc.) et qui pourraient donc également revendiquer le titre de pasteur (le politique n'est pas semblable, explique l'Étranger à Socrate le Jeune, au bouvier, qui effectue toutes les procédures et les soins nécessaires pour la création de son bétail)<sup>35</sup>; ensuite, montrant que

---

<sup>30</sup> Cf. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2: pouvoir, droit, religion. Paris, Les Éditions de Minuit 1974, p. 90-91. Pour quelques exemples d'utilisation de l'expression « pasteur des peuple s » dans les poèmes homériques, voir *Illiade*, II, 243; V, 144; X, 3; *Odyssée*, III, 156.

<sup>31</sup> Voir A. Petit, « Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans *Figures du théologico-politique*, op. cit., p. 9-23.

<sup>32</sup> Cf. Xenophon, *Cyropédie*, VIII, 2, 14. Voir aussi I, 1, 2

<sup>33</sup> *Mémorables*, I, 2, 32; III, 2, 1

<sup>34</sup> C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, op. cit., p. 61-62. Nous sommes ici en désaccord avec la position de Foucault, pour qui la métaphore du pastorat, bien qu'elle soit retrouvée dans certains documents littéraires grecs, est toujours restée un élément étrange à l'authentique *modus mentis* des grecs, dans la mesure où elle pressuppose un mode de représentation du pouvoir qui, en impliquant la croyance en l'existence d'un gouvernement des hommes, constitue une façon de penser typiquement orientale. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris, Gallimard/ Seuil, 2004, p. 127-165. À notre avis, Foucault sous-évalue l'évidence constituée par les multiples documents littéraires grecs qui, depuis l'époque homérique, attestent de façon convaincante que l'image du pastorat, malgré son origine orientale, avait atteint une certaine diffusion dans la culture hellénique, étant devenue, à cause de cela, un des modes traditionnels de représenter l'exercice du pouvoir politique en Grèce.

<sup>35</sup> *Politique*, 267c-268c.

la représentation du pastorat ne convient pas aux gouvernants humains, précisément parce qu'elle présuppose l'existence d'une différence de nature radicale entre le pasteur et son troupeau qui ne correspond pas du tout à la relation entre le roi et ses sujets. Or, c'est précisément pour rendre ce dernier point explicite que l'Étranger introduit dans le dialogue le mythe des cycles cosmiques à partir de 268d4.

*Le Mythe de Kronos, le Retrait des Pasteurs Divins et la Genèse de la Vie Politique*

Évidemment, je ne peux pas explorer ici de manière plus approfondie tous les détails présents dans ce mythe. Pour le développement de la présente analyse, je voudrais plutôt attirer sur-le-champ l'attention des lecteurs sur les données suivantes : le récit mythique s'organise à travers la description de deux époques distinctes de l'histoire de l'univers (τὸ πᾶν), à savoir l'âge de Kronos et l'âge de Zeus, qui correspondent à deux formes distinctes de rotation cosmique : l'une, dirigée par la divinité elle-même; l'autre, dans laquelle l'univers, abandonné par le dieu, se meut de lui-même (αὐτόματον) en sens inverse (εἰς τὰναντία περιάγεται), puisqu'il est vivant (ζῶον) et doté d'intelligence (φρόνησις).<sup>36</sup> Selon ce que dit l'Étranger, en effet, à une étape primordiale de l'histoire de l'univers, c'est-à-dire à l'âge de Kronos, le mouvement global du monde, conçu comme une immense sphère tournant autour de son propre axe, était directement surveillé par le dieu même (ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός), tandis que les divinités locales ou δαίμονες étaient chargées de la surveillance des êtres vivants (y compris les hommes eux-mêmes), qui, organisés en troupes, étaient docilement soumis à la tutelle divine. Tout au long de cette période, le cours des choses suivit une marche dans une direction opposée à celle qu'on voit dans le cycle actuel. Ainsi, les hommes et les autres animaux poussaient directement de la terre, comme autochtones (γηγενεῖς), déjà grandis et sans besoin de reproduction sexuelle, subissant toutes les vicissitudes liées aux changements biologiques à l'inverse de ce que nous connaissons maintenant. À ce moment-là, poursuit le mystérieux Éléate, les êtres humains et les bêtes vivaient dans une condition paradisiaque de parfaite harmonie, puisque les dieux, prenant soin de leurs troupeaux, promouvaient

---

<sup>36</sup> *Politique*, 269 c-d. Voir aussi 272 d-e. Sur les deux cycles opposés du mouvement du cosmos, voir les explications de P. Vidal-Naquet, « Plato's Myth of the Statesman. The ambiguities of the golden age and of history ». *The Journal of Hellenic Studies*, 1978, vol. 98, p. 137. À propos de ce sujet, on se reportera également à J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantique*. Paris, Quadrige/PUF, 2002 p. 73-75.

un état irénique et sans violence entre eux, « si bien qu'il n'y avait pas d'espèce sauvage et qu'une espèce n'en mangeait pas une autre » (ὥστε οὐτ'ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί). Pour cette raison même, il n'y avait « ni guerre ni dissension d'aucune sorte » (πόλεμος τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν). En ce qui concerne les hommes en particulier, l'Étranger remarque que, profitant des bienfaits de ce pastorat divin, ils ne connaissaient ni organisation politique (πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν) ni famille (οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων), ce qui veut dire donc qu'ils ne connaissaient pas de propriété privée. En outre, ils ignoraient la pénurie, étaient végétariens (puisque, comme on l'a vu, il n'y avait pas de violence entre eux et les autres animaux) et n'avaient pas besoin de travailler, car toutes choses naissaient spontanément pour eux (πάντα αὐτόματα γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις), de telle sorte qu'ils avaient d'abondants fruits des arbres et de toute autre végétation (καρποὺς δὲ ἀφθόλους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης), sans qu'il fût nécessaire de les cultiver, la terre les produisant de soi-même (οὐχ ὑπὸ γεωργίας φουμένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς). Pour finir ce tableau paradisiaque, l'Éléate remarque enfin que les hommes de cette époque-là, grâce au climat doux et aux saisons bien tempérées, vivaient tous nus, à l'air libre, dormant sur l'herbe qui, engendrée à profusion par la terre, leur servait de couche.<sup>37</sup>

Telle était alors la vie pendant le fabuleux règne de Kronos (ὁ βίος ἐπὶ Κρόνου), que l'Étranger décrit en des termes fort idylliques, reprenant un matériau mythologique déjà présent dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode.<sup>38</sup> Comme l'explique Castoriadis (1999, p. 118), « encore une fois cet âge de Cronos est un âge d'or, c'est le mythe du communisme primitif, mais aussi d'une période d'abondance ». Toutefois, avançant dans l'énonciation de son récit, l'Étranger affirme que cet état de choses ne pourrait pas durer perpétuellement, de sorte que, lorsque est venu le temps déterminé à toutes choses, un changement a dû se produire (μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι), conduisant à la destruction la race née de la terre.<sup>39</sup> Ce changement, selon le récit, s'explique par le retrait du dieu qui, abandonnant le contrôle du mouvement du cosmos, s'est réfugié comme un pilote dans sa tour d'observation (ὁ μὲν κυβερνήτης [...] εἰς τὴν περιωπὴν αὐτοῦ ἀπέστη), étant accompagné par les δαίμονες ou les divinités locales qui se sont retirées des régions du

---

<sup>37</sup> *Politique*, 271d-272b. Sur le végétarisme qui aurait été en vigueur à l'âge de Kronos, cf. L. Brisson ; J. -F. Pradeau, *Platon. Le Politique*, op. cit., p. 231, note 128.

<sup>38</sup> Cf. *Les Travaux et les Jours*, v. 109 ss.

<sup>39</sup> *Politique*, 272 d-e.

monde qui leur ont été jadis confiées.<sup>40</sup> Or, en vertu de cet éloignement de la divinité, l'univers dans son ensemble subit un changement soudain de sa marche et, poussé par son destin (εἰμαρμένη) et son appétit inné (σύμφυτος ἐπιθυμία), il commence à se déplacer dans un sens rétrograde et se plonge dans une situation de désordre progressif, duquel il parvient à s'échapper seulement à grand-peine, grâce à sa capacité de remettre en mémoire (ἀπομνημονεύω), « dans la mesure qu'il pouvait (εἰς δύναμιν), l'enseignement (διδασχῆν) qu'il avait reçu de celui qui était son démiurge (δημιουργοῦ) et son père (πατρός) ». <sup>41</sup> Bien sûr, la capacité de rappeler les leçons du démiurge mentionnée par l'Étranger présuppose qu'il existe une certaine intelligence dans le cosmos ; néanmoins, la séquence du récit nous montre clairement que la rationalité existant dans l'univers n'est pas en mesure de contrôler complètement les mouvements irrationnels qui y apparaissent, ce qui, à la limite, finit par imposer une nouvelle intervention du dieu, afin d'empêcher que le monde s'abîme « dans l'océan indéterminé de la dissimilitude » (διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον).<sup>42</sup> Quoiqu'il en soit, l'énigmatique Éléate nous raconte que la μεταβολή qui modifie le cours du mouvement de l'univers provoque, à l'origine, « une énorme secousse » (σεισμὸς πολὺς) et des cataclysmes, ainsi qu'une altération radicale du cycle des choses, dont l'effet le plus saisissant et le plus extraordinaire est le suivant : les êtres vivants, qui auparavant surgissaient spontanément de la terre, passent désormais à naître par le moyen de la reproduction sexuée, suivant dans leur développement le cours biologique connu de nos jours, qui va de l'enfance à la vieillesse.<sup>43</sup> Voici comment, dans le texte, le protagoniste du dialogue explique cet extraordinaire changement cosmique:

[...] quand le monde se remit à tourner dans le sens qui conduit au mode de génération actuel, alors de nouveau le cours des âges s'arrêta et tout reparti à l'envers pour les gens d'alors. En effet, ceux des vivants qui en raison de leur extrême petitesse allaient disparaître se mirent à grandir, alors que les corps qui venait de naître de la terre avec des cheveux blancs connaissaient de nouveau la mort et rentraient dans la terre. Et tout le reste changeait, imitant et suivant la condition de l'univers (καὶ τᾶλλά τε πάντα μετέβαλλε ἀπομιμούμενα καὶ συνακολοθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι); en particulier, engendrer, naître et mourir, tout offrait nécessairement une imitation du cours de toutes choses (καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κινήσεως καὶ γεννήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσι ὑπ'ἀνάγκης). Car il n'était plus possible que le vivant naisse dans la terre sous l'action conjointe d'autres êtres, mais tout comme il était prescrit au monde d'être le maître de sa propre marche (ἀλλὰ καθάπερ τῷ κόσμῳ προσετέτακτο αὐτοκράτορι εἶναι τῆς αὐτοῦ πορείας), il fut

---

<sup>40</sup> *Politique*, 272 e.

<sup>41</sup> *Politique*, 273 a-b.

<sup>42</sup> *Politique*, 273 c-e.

<sup>43</sup> *Politique*, 273 e- 274b.

aussi prescrit à ses parties, dans la mesure où la chose leur serait possible, d'engendrer par elles-mêmes, de faire naître et de nourrir au moyen d'une semblable conduite.<sup>44</sup>

Avec ces transformations, nous entrons donc dans un nouvel âge de l'histoire du cosmos, l'âge de Zeus, où nous vivons actuellement. En ce qui concerne les hommes, en particulier, l'Éléate nous montre que leur condition devient très périlleuse dans cette nouvelle période cosmique, puisque, privés désormais des bienfaits prodigués par le pastorat divin, ils sont obligés, comme l'univers qui les entoure, de prendre soin d'eux-mêmes et de se conduire tout seuls, confrontés à une nature hostile et toujours menacée par le désordre, qui ne leur offre plus spontanément ses fruits. Un signe de ceci c'est le fait que les bêtes (qui, comme on l'a vu, à l'époque de Cronos vivaient en paix) deviennent maintenant, avec la retraite des dieux, sauvages et farouches, faisant des humains, dorénavant faibles et sans protection (ἀσθηνεῖς καὶ ἀφύλακτοι), une proie facile.<sup>45</sup> Comme l'explique l'Étranger, au commencement les hommes ont dû faire face à cet état désolé de choses dépourvus de toute industrie ou connaissance technique (ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι κατὰ τοὺς πρώτους ἦσαν χρόνους), ce qui rendait leur situation encore plus périlleuse, les plongeant alors « dans de grandes difficultés » (ἐν μεγάλαις ἀπορίαις ἦσαν).<sup>46</sup> Le protagoniste du dialogue ajoute, néanmoins, que c'est précisément pour remédier en partie à ces difficultés que les dieux, selon ce que nous disent d'antiques traditions (τὰ πάλαι λεχθέντα), nous ont accordés des dons (δῶρα), accompagnés de « l'enseignement et de l'apprentissage indispensables » (μετ'ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδεύσεως) : le feu, donné par Prométhée; les techniques (τέχναι), transmises par Héphestos et Athéna ; les graines et les plantes (σπέρματα καὶ φυτά), enfin, par les autres dieux. Grâce à ces donations, les hommes ont pu alors sortir progressivement de leur condition primitive de détresse et d'aporie, se trouvant ainsi mieux placés pour imiter l'univers et, à la ressemblance de celui-ci, chercher à se conduire de manière autonome.<sup>47</sup> Comme dit l'Étranger dans le dialogue :

Tout ce sur quoi la vie humaine put compter en matière d'équipement résulta de ces techniques, lorsque les hommes furent privés de la providence qu'assuraient les dieux, comme je viens de le dire (καὶ πάνθ' ὅποσα τὸν ἀνθρώπινον βίον συγκατεσκεύακεν ἐκ τούτων γέγονεν, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἐκ θεῶν, ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ, τῆς ἐπιμελείας ἐπέλιπεν ἀνθρώπου). C'est pour cette raison que

---

<sup>44</sup> *Politique*, 273e-274a. Traduction de Brisson et Pradeau.

<sup>45</sup> *Politique*, 274b-c.

<sup>46</sup> *Politique*, 274 c.

<sup>47</sup> *Politique*, 274 c- d.

les hommes durent apprendre à se conduire par eux-mêmes et à prendre soin d'eux-mêmes, tout comme le monde en son entier (δι'ἑαυτῶν τε ἔδει τὴν τε διαγωγὴν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοῦς αὐτῶν ἔχει καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος). C'est en imitant ce monde et en le suivant pour toujours que maintenant nous vivons et croissons de cette façon, alors que jadis nous vivions d'une autre façon.<sup>48</sup>

La leçon explicitement tirée par l'Éléate de son complexe récit consiste dans la compréhension de l'inadéquation de la catégorie du pastorat pour expliquer la nature de la science requise de la part de l'homme royal dans l'exercice de son gouvernement. Selon lui, en effet, le mythe nous apprend qu'en concevant les rois comme des bergers nous commettons en quelque sorte une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, c'est-à-dire une confusion des genres, identifiant indûment les dirigeants de notre époque avec les divinités qui nous surveillaient à l'époque de Kronos. Le point fondamental sur lequel l'Étranger veut attirer notre attention est que l'idée du pastorat implique nécessairement l'existence d'une différence de nature radicale entre le berger et son troupeau, car le berger est par définition un être supérieur au troupeau dont il est responsable. Cette situation a été pleinement réalisée à l'âge de Kronos, comme le montre le mythe, lorsque les divinités, qui sont des êtres bien supérieurs à nous, assumaient la responsabilité du soin (ἐπιμέλεια) du troupeau humain. Mais la même chose ne se produit pas au moment présent, à l'âge de Zeus, lorsque les dieux abandonnèrent les régions du cosmos qui leur étaient soumises, nous laissant sous la garde de gouvernants qui, précisément parce qu'ils sont des hommes, ressemblent beaucoup à leurs sujets ou à leurs subordonnés. Il en découle, selon l'Éléate, qu'en concevant les rois d'aujourd'hui comme des bergers nous sapons ainsi la différence entre l'humain et le divin, en approchant à tort le politique du dieu.<sup>49</sup>

Or, ce qu'il est intéressant de remarquer par rapport à cette formulation, c'est que grâce à elle Platon nous montre la politique, dans le contexte du *Politique*, comme une activité fondamentalement humaine, qui doit être menée dans les conditions aporétiques du monde actuel sans le concours direct d'un dieu ou d'un pouvoir divin. En effet, le dialogue nous dit explicitement qu'à l'époque idyllique de Kronos il n'y avait pas d'organisation politique (πολιτεία), et cela, nous pouvons maintenant penser, parce que les hommes de ce temps-là n'avaient pas besoin d'agir, puisque l'ἐπιμέλεια pastorale

---

<sup>48</sup> *Politique*, 274d. Traduction de Brisson et Pradeau.

<sup>49</sup> *Politique*, 274e-275c. Selon P. Vidal-Naquet, « Plato's Myth of the Statesman », art. cit., p. 136, le mythe du *Politique*, conduisant au refus de l'assimilation de la figure du roi à la figure du dieu, nous met en garde contre « l'angélisme » : « The myth, which occupied here the 'role of criterion', contains a warning against 'angelism', which could lead us to confuse divine with human statesman, the Golden Age with the cycle of Zeus[...] ».

exercée sur eux par des dieux bienveillants les libérait de tous les soins, les cumulant avec de nombreux bienfaits et le don d'une vie paradisiaque.<sup>50</sup> Ce n'est qu'avec l'écart des dieux et la disparition de leur ἐπιμέλεια pastorale que naissent les conditions du déclenchement de la vie politique, car c'est seulement à partir de telles circonstances que les hommes sont obligés d'agir d'une manière autonome et de s'organiser et de se conduire par eux-mêmes dans un monde hostile et marqué par la détresse.<sup>51</sup> En d'autres termes, la genèse de la politique en tant que tâche humaine est nécessairement liée à la réalisation d'une certaine émancipation de l'homme par rapport au divin.<sup>52</sup> Ici, il faut reconnaître que l'analyse de Foucault saisit très bien ce qui est en jeu dans cette partie du mythe platonicien, en montrant que, dans ce mythe, la politique en tant que mode d'organisation des hommes par eux-mêmes ne devient possible qu'avec l'éloignement cosmique des dieux-bergers.

La politique va commencer quand le monde tourne à l'envers. Quand le monde tourne à l'envers, en effet, la divinité se retire, la difficulté des temps commence. Les dieux, bien sûr, n'abandonnent pas totalement les hommes, mais ils ne les aident que d'une manière indirecte, en leur donnant le feu, les arts, etc. Ils ne sont plus véritablement les bergers omniprésents, immédiatement présents

---

<sup>50</sup>Sur le caractère pré-politique de l'âge de Kronos, voir S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p.55. P. Vidal-Naquet, « Plato's Myth of the Statesman », art. cit., p. 139, attire l'attention sur ce point, soulignant l'absence de *pólis* à l'âge de Kronos : « in the *Statesman*, the Golden Age is radically severed from the city ».

<sup>51</sup> C'est ce que remarque H. Joly, *Le Renversement platonicien*, op. cit., p. 290: « Platon [...] oppose les temps anciens où les hommes n'ont point à faire ce que les dieux font pour eux et les temps modernes où les hommes doivent faire par eux mêmes ce que désormais les dieux ne font plus [...] ». On retrouve le même avis dans S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 63, qui affirme: « Political existence arises from the harshness and neediness of our (normal) origins. The actual significance of the origins is that the gods do not care for us ».

<sup>52</sup> Cf. C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, op. cit., p. 121, et J. -F. Pradeau, *Platon et la cité*, op. cit., p. 63. Voir aussi S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 60. Il est à noter que la position platonicienne sur ce sujet se situe à l'extrême opposé de la position pythagoricienne. Pour s'en rendre compte, voir les remarques de A. Petit, « Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans *Figures du théologico-politique*, op. cit., p. 11, qui explique très bien comment la théologie politique proposée par le pythagorisme refuse l'émancipation de l'humain par rapport au divin : « Le point décisif peut, malgré tout, être assigné avec quelque vraisemblance : c'est le refus pythagoricien d'une émancipation de l'arché politique à l'égard du gouvernement divin du monde. En réalité, la théologie politique du pythagorisme ancien est une cosmopolitique, la surveillance que le dieu suprême (Zeus cosmique) exerce sur le monde devant s'exercer aussi sur les cités (Jambl. V. P., §174). Il n'y a pas, si l'on croit Aristoxène, de limite à l'empire du dieu, le politique ne saurait être un règne sui generis. Le pythagorisme ancien accuse ainsi fortement la nécessaire suréminence (*hyperbolé*) de l'autorité, qui ne saurait être du même ordre que ceux sur qui elle s'exerce ; il met également en pleine lumière le caractère pastoral de l'arché, qui requiert une vigilance de tous les instants et une sollicitude à l'égard de chacun. L'autogouvernement des hommes est tenu pour inconcevable, énoncé théologico-politique promis à une grande pérennité, et prépare la constitution d'une théologie politique de la royauté à l'ère hellénistique ».

qu'ils étaient dans la première phase de l'humanité. Les dieux se sont retirés et les hommes sont obligés de se diriger les uns les autres, c'est-à-dire qu'ils ont besoin de politique et d'hommes politiques.<sup>53</sup>

Ce n'est pas tout. Le mythe nous montre aussi que c'est ce même écart des dieux qui rend nécessaire le développement des arts et des techniques, dont l'usage apparaît ainsi comme l'expression symbolique de l'indépendance de l'homme dans un monde où l'ἐπιμέλεια divine est disparue.<sup>54</sup> Comme l'a très bien remarqué Joly, on voit que sur ce point le mythe du *Politique* reprend en quelque sorte le mythe protagorique de Prométhée raconté dans le *Protagoras*, réitérant la conception anthropologique technicisante proposée par ce mythe, selon laquelle c'est à travers les arts et le savoir technique que les hommes ont réussi à vaincre la brutalité de l'état primitif et à donner naissance à une vie politique et civilisée. Cela signifie que les deux dialogues véhiculent une anthropologie de caractère essentiellement technique, qui conçoit l'avènement de l'humanité de l'homme comme un phénomène indissolublement lié à l'irruption de la τέχνη.<sup>55</sup>

Si l'on prend en compte cette conception, on s'aperçoit facilement que le mythe du *Politique* nous fournit ainsi, entre ses lignes, une vision profondément ambiguë des bienfaits de l'âge d'or primitif, ce qui finit par engendrer une relativisation de la représentation de la signification morale de cette période, dévoilant au bout du compte la nature sous-humaine des hommes qui y vivaient. En effet, dans la mesure que les hommes de l'âge de Kronos étaient entièrement soumis à la tutelle divine et se trouvaient confondus, pour ainsi dire, avec les bêtes qui les entouraient, étant en plus dépourvus d'art, d'autonomie et donc de philosophie, comme le suggère le dialogue dans un certain moment,<sup>56</sup> ils étaient loin de la condition véritablement humaine, vivant, comme l'affirme

---

<sup>53</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 148

<sup>54</sup> M. Naas, « From spontaneity to automaticity. Polar (opposite) reversal at *Statesman* 269c-274d », dans *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*, op. cit., p. 27, attire l'attention sur ce point, avec les remarques suivantes : « For once the God has taken his hand off the helm, man's survival is quite literally in his own hands, that is, in the science and industry of his hands, however much these may owe their origin to God or to the gods ».

<sup>55</sup> Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien*, op. cit., p. 288-289 : « Le parallélisme s'impose en effet entre l'exposition platonicienne du mythe de Prométhée dans le *Politique* et la transcription, platonicienne, de sa version sophistique dans le *Protagoras*. Ici et là se trouvent proposées une description des origines techniques de l'humanité et une conception de la mission technicienne de l'homme. L'anthropologie est en effet moins biologique que technique et politique. Animalité et humanité sont antithétiquement opposées et l'infériorité biologique de départ se trouve compensée par après et changée en supériorité technique ».

<sup>56</sup> Cf. *Politique*, 272b-d. Dans ce passage, l'Étranger, cherchant à répondre quelle était la vie la plus heureuse – celle du temps de Kronos, ou celle du temps de Zeus, c'est-à-dire celle de nos

Vidal-Naquet, dans un « paradis animal », ce qui signifie, selon les termes de Vidal-Naquet, que « l'humanité, y comprise l'humanité du philosophe, se trouve placée de l'autre côté de la montagne, du côté du cycle de Zeus ».<sup>57</sup>

Pour revenir maintenant au problème du roi, il faut dire que ce sont ces mêmes éléments qui, comme nous l'avons déjà indiqué, provoquent un changement profond dans la compréhension de son statut. En effet, la leçon politique immédiate que l'Étranger tire de son récit mythique est précisément, comme nous l'avons expliqué, que le roi, souverain par excellence, ne peut pas être confondu avec le berger divin, mais doit d'abord être reconnu dans sa pure et simple humanité. La conséquence décisive est le rejet de la représentation archaïque du roi en tant que souverain divin (très commune dans les cultures de l'Est et qui apparaît d'une certaine façon dans le monde grec, comme déjà indiqué, à la fois dans les poèmes homériques et dans le pythagorisme) et la reconnaissance du fait que l'autorité du monarque ne peut plus être légitimée par son prestige sacré, mais uniquement par cet instrument qui, dans le contexte du monde abandonné et autocratique, est la principale ressource des hommes pour faire face à l'aporie engendrée par l'éloignement des dieux : la connaissance technique. Nous avons ici un donné philosophique important dans l'économie du dialogue, qui montre la position ambivalente adoptée par le *Politique* par rapport à la tradition : en effet, le *Politique*, contre l'*ethos* et les tendances politiques démocratisantes du temps, avance une défense audacieuse et même intransigeante du roi et du régime monarchique, forme politique

---

jours –, affirme que si “les nourrissons de Kronos” (οἱ τρώφιμοι τοῦ Κρόνου) employaient tous les loisirs disponibles pour pratiquer la philosophie, ayant des rapports (συγγίγνεσθαι) au moyen des discours (διὰ λόγων) non seulement avec les hommes, mais avec les bêtes, alors on peut dire que les hommes du temps de Kronos « surpassaient mille fois ceux de maintenant pour ce qui est du bonheur »; néanmoins, si les nourrissons de Kronos ne faisaient que se gorger de nourriture et raconter des fables, on peut penser le contraire. Or, comme l'a bien remarqué S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 56, il n'y a rien dans ce que l'Étranger dit à propos de l'âge de Kronos qui nous porte à croire que les hommes qui y vivaient possédaient la capacité du *logos*, c'est-à-dire la capacité du discours et de l'argumentation, ce qui signifie que ces hommes-là ignoraient la possibilité de la philosophie. C'est le même avis exprimé par J. F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, op. cit., p. 78, pour qui « les hommes de l'âge d'or n'ont pas besoin de philosopher : la philosophie est l'affaire d'un monde malade et livré à ses seules forces ». Voir aussi P. Vidal-Naquet, « Plato's Myth of the Statesman », art. cit., p. 139, qui dit : “philosophy, science and the city are, implicitly, also situated in the Zeus cycle”.

<sup>57</sup> P. Vidal-Naquet, « Plato's Myth of the Statesman », art. cit., p. 138. Cela veut dire, selon Vidal-Naquet, que Platon n'a consacré aucun culte nostalgique au passé ou aux temps primitifs, comme c'était le cas chez certains cyniques, qui, dans leur opposition virulente à la vie politique, ont idéalisé ce qui aurait été la vie de l'homme dans les premiers jours. Voir aussi les remarques de S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 61.

traditionnelle par excellence ; néanmoins, l'œuvre ne considère plus le personnage royal comme une figure sacrée et dotée d'une origine divine, mais comme un dirigeant humain, « trop humain », qui doit utiliser sa compétence et les ressources de son savoir pour se différencier de ses rivaux et légitimer son autorité dans la cité. C'est pourquoi tout l'effort du dialogue se concentre depuis le début, comme nous l'avons déjà vu, sur la tentative de définir le caractère de cette connaissance royale (βασιλική ἐπιστήμη) qui fonde l'autorité du vrai βασιλεύς, ce qui conduit l'Étranger d'Élée dans l'œuvre à opposer au roi-pasteur de la tradition un idéal plus prosaïque, celui du roi-artisan, qui trouvera, à un stade ultérieur du débat, dans les procédures d'une τέχνη humaine spécifique et apparemment banale – l'art du tissage – un paradigme pour les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de la polis.<sup>58</sup> Avec cela, le roi peut être enfin défini, à la fin du travail dialectique, comme un tisserand civique et sa science comprise comme la science des liens politiques, dont le but est de produire « le plus excellent de tous les tissus », le tissu unitaire de la cité.<sup>59</sup>

Mais on ne trouve là qu'un aspect de la question, et la position platonicienne dans le *Politique* présente une plus grande complexité, car le philosophe, bien qu'il ne conçoive plus le roi selon une vision purement traditionnelle, c'est-à-dire comme un berger divin, ne proclamera pas, comme nous l'avons expliqué dans l'introduction, une conception totalement laïque de la politique et n'annulera pas la référence à une sorte de principe transcendant, essayant de rendre explicite le fait que l'image d'une certaine souveraineté divine constitue un modèle pour le gouvernement humain. C'est ce que le mythe indique finalement en établissant un lien entre cosmologie et politique et en affirmant que l'histoire humaine suit d'une certaine façon les vicissitudes de l'histoire de l'univers en les imitant. Cela signifie que, de même que dans l'état actuel l'univers « autocratique », c'est-à-dire l'univers laissé à lui-même et menacé par l'impact du désordre résultant du départ du dieu, doit chercher, autant que possible (εἰς δύνανται), à rappeler les enseignements de son divin auteur, grâce à l'intelligence qui l'habite, pour échapper en partie au désordre qui l'afflige, de même les hommes rendus « autocratiques » doivent-ils s'efforcer d'imiter, dans les actes de leur histoire, ce qui

---

<sup>58</sup> Selon M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, op. cit., p. 165, on touche ici ce qui constitue le point central de l'enseignement politique du *Politique* : « At the core of the substantive political philosophy of the *Statesman* is a radical reevaluation of the traditional notion of kingship (conceived as the paradigm of political rule). The old idea of the king as shepherd of his flock is successively defended, criticized and then abandoned for a new model: the statesman as weaver ».

<sup>59</sup> Voir *Politique*, 305 e-311c.

aurait été l'exemplarité d'un gouvernement divin, s'inspirant de l'image lointaine du dieu absent.<sup>60</sup> Au moyen de cette élaboration, la politique est présentée donc comme une tâche humaine, mais cette tâche humaine, dans la perspective platonicienne, ne peut pas se passer d'un référentiel divin. En assumant cette position, le *Politique* nous montre, au bout du compte, toute l'ambiguïté et la complexité du phénomène politique, qui, émergeant précisément dans la région limitrophe et problématique qui sépare le monde fragile et précaire des hommes de ce qui le dépasserait, est marqué par une limitation fondamentale.

*Le Caractère Paradigmatique du Meilleur Régime, le Recours à l'Imitation et les Limites de la Vie Politique*

Ces derniers éléments qu'on vient d'explicitier apparaîtront de manière décisive dans les arguments ultérieurs que l'Étranger consacra dans le *Politique* au problème du meilleur régime, arguments qui apportent une contribution théorique décisive en ce qui concerne la constitution du sens philosophique de cet ouvrage, réaffirmant l'enseignement crucial véhiculé dans ses pages sur le caractère problématique de la politique et les limites qui la constituent. L'Étranger établit ces arguments de la manière suivante : tout d'abord, il réaffirme le principe philosophique et politique fondamental établi au début du dialogue, à savoir le principe selon lequel ce qui définit le statut du véritable roi, le roi sage (φρόνιμος βασιλεύς), n'est pas la simple possession du pouvoir, mais plutôt la maîtrise d'une science spéciale, la science du gouvernement des hommes (ἐπιστήμη περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς), science « dont l'acquisition est peut-être la plus difficile et la plus importante » (σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι).<sup>61</sup> Après avoir réaffirmé ce principe, l'Éléate en conclura que le seul régime politique droit (ὀρθὴ μόνη πολιτεία) est alors celui dans lequel l'exercice du pouvoir s'effectue conformément aux exigences de cette science, indépendamment du consentement des

---

<sup>60</sup> Cet aspect de l'enseignement du *Politique* a été bien compris par M. Naas, « From spontaneity to automaticity. Polar (opposite) reversal at *Statesman* 269c-274d », dans *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*, op. cit., p. 27, qui l'a exprimé comme suit : « When the Demiurge as father and teacher withdraws, when he takes his hands off the tiller of the universe at the beginning of the Age of Zeus, the universe as a whole and mankind in particular must imitate and remember the *teachings* of this absent father/teacher/navigator. The only way to stave off the catastroph within the age of Zeus is to remember the teachings of the Age of Kronos and to imitate as well as possible the movement of the universe during the Age of Zeus ».

<sup>61</sup> *Politique*, 292 d-293 a.

citoyens ou même de lois et règlements écrits (γράμματα).<sup>62</sup> Cela signifie que le meilleur régime est, selon le protagoniste du dialogue, une forme d'absolutisme ou d'*imperium legibus solutum*, c'est-à-dire un gouvernement illégal ou « anomique » (au sens étymologique du mot, bien entendu, pas au sens sociologique), dans lequel celui qui gouverne le fait de manière autocratique, sans être limité par des normes juridiques ou positives, en se guidant exclusivement par les lumières de son savoir et en imposant quelquefois à la cité, au moyen de la force (tuant ou exilant des citoyens), ce que lui serait plus utile.<sup>63</sup> Comme il est facile à voir, il s'agit là d'une thèse hardie, voire subversive, comme l'ont remarqué Brisson et Pradeau (2003, p. 53), étant donné que dans la pensée politique grecque traditionnelle la loi était toujours conçue comme le fondement de la πόλις.<sup>64</sup> Mais cette subversion platonicienne n'est pas gratuite : au contraire, elle s'appuie sur la conception selon laquelle la loi (νόμος), étant un précepte fixe, général et essentiellement simple (ἀπλοῦς), ne correspond pas à la complexité et au dynamisme foncier de la vie politique et ne peut pas par conséquent voir ce qui requiert chaque cas nouveau, alors que l'intelligence (φρόνησις) du roi sage voit justement le particulier et peut ainsi déterminer ce qui est le plus juste pour chaque occasion nouvelle, sans être gêné par l'entrave des règles abstraites. La plasticité de la φρόνησις est donc un principe

---

<sup>62</sup> *Politique*, 293 a-d.

<sup>63</sup> *Politique*, 293 d-e; 300 c-d. C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, op. cit., p. 142-143, traite ces formulations platoniciennes avec une indisposition évidente, les considérant comme l'expression d'une simple « rhétorique » animée d'une intention provocatrice. Nous pensons cependant qu'ici Castoriadis se trompe encore une fois, ne réalisant pas que l'affirmation platonicienne de la nature épistémologique de la politique, avec ses déroutantes conséquences en ce qui concerne l'exercice anomique du pouvoir, découle de la compréhension rigoureusement cognitiviste de la politique avancée par Platon, conception selon laquelle la politique constitue une activité fondamentalement épistémique, impliquant en tant que telle le recours à une rationalité qui, grâce à une certaine vision de ce qu'est mieux et plus juste, peut faire table rase des lois.

<sup>64</sup> Sur ce sujet, voir J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1971. Au demeurant, la nature subversive de la thèse soutenue par l'Étranger à propos du caractère « anomique » ou illégal du meilleur régime est bien perçue par Socrate le Jeune, qui, après avoir entendu l'exposition de son interlocuteur, n'hésite pas à remarquer : « sur les autres points, Étranger, ce qui a été dit semble acceptable ; mais qu'on doive gouverner sans lois (τὸ δὲ καὶ ἄνευ νόμων δεῖν ἄρχειν), cela est dur à entendre (χαλεπότερον ἀκούειν ἐρρήθη) » (293e). L. Strauss, « Plato », dans *History of Political Philosophy*, op. cit., p. 74, attire l'attention sur ces mots de Socrate le Jeune dans les termes suivants : « Young Socrates, who is not shocked by what the stranger says about killing and banishing, is rather shocked by the suggestion that rule without laws (absolute rule) can be legitimate ».

plus efficace, dans l'accomplissement des actes nécessaires à un bon gouvernement, que les prescriptions froides et immobiles du νόμος.<sup>65</sup>

Mais l'Étranger reconnaîtra bientôt le caractère problématique de cette conception, admettant que, dans les cités ordinaires, il est rare le surgissement d'un homme réellement supérieur aux autres citoyens dans le corps et l'esprit et capable de gouverner toujours « avec la vertu et la science » (μετ'ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης), utilisant la prérogative du pouvoir absolu en stricte conformité avec la vision de la justice, ce qui rend cette prérogative toujours exposée au danger de la tyrannie.<sup>66</sup> De toute façon, comme il semble suggérer le dialogue, on peut penser qu'un souverain qui se comporterait de la manière requise par la science politique, exerçant l'autorité absolue non pas selon ses intérêts particuliers, mais selon les lumières de son savoir et les exigences de la justice, agirait à l'intérieur de la cité comme une sorte de « dieu parmi les hommes ». Mais, comme le mythe nous l'a enseigné, le temps de Kronos, le temps du pastorat divin, est déjà révolu et, dans l'état historique actuel, dans lequel nous avons le gouvernement d'hommes et non de dieux, l'avènement d'une telle situation constituerait un phénomène politique sans aucun doute peu probable. Conscient de l'extrême difficulté de trouver l'homme politique idéal, Platon vient alors à l'approcher tacitement du pasteur de l'âge de Kronos, débouchant finalement sur la conclusion selon laquelle le gouvernement anomique du savoir qui caractérise la droite πολιτεία est en fin de compte un paradigme transcendant, c'est-à-dire une norme qui s'établit et se définit en face des formes politiques historiques comme « un dieu parmi les hommes » (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων).<sup>67</sup> Il s'ensuit que la tâche principale que doivent accomplir les rois et les dirigeants des régimes actuels consiste à recourir aux lois et à s'efforcer d'imiter, à travers l'élaboration

---

<sup>65</sup> *Politique*, 293 e-297b. Sur l'opposition entre νόμος et φρόνησις dans ce passage, cf. S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 158 : « The voice of *phronesis* is capable of innovation; writing is always the same, and *nomos* is the least mobile of writings. It is 'always simple' because it has one meaning and so cannot properly be applied to life, which is never simple. The Stranger is himself guilty of oversimplification in this passage because writing is open to interpretation, but he might reply that interpretation is the innovative voice of *phronesis*. When the Stranger speaks of 'the new' he is not thinking of innovation or progress in the modern sense, but rather of the variability of circumstances that call for different responses to situations that *nomos* would judge in the same way. The Stranger takes it for granted that *phronesis* is not revolutionary but prudent as well as flexible. Nevertheless it is fair to say that the rule of *phronesis* is open to radical change in a way that the rule of *nomos* is not ».

<sup>66</sup> *Politique*, 301 c-e.

<sup>67</sup> *Politique*, 303 a-b.

de législations écrites, la rationalité et l'excellence de ce modèle divin<sup>68</sup>, s'inspirant à l'exemple des lointains bergers divins de l'âge de Kronos.<sup>69</sup>

Enfin, grâce au développement de ces éléments, Platon nous montre comment la politique est marquée par une limitation fondamentale et ne peut pas être ordonnée de manière intégrale, devant donc toujours rester en dessous de ce qui serait le gouvernement d'une rationalité parfaite. Le concept même d'imitation, qui apparaît de manière décisive dans l'élaboration de cet enseignement philosophique, en est à coup sûr l'indice le plus expressif. En effet, l'imitation est une procédure qui devient nécessaire seulement parce qu'il y a une distance irrévocable entre le monde précaire où se déroulent les vicissitudes des actions humaines et le modèle divin qui doit lui servir de repère. L'imitation elle-même est donc un signe éloquent de la finitude de l'homme et de l'aporie de son état désenchanté, ce qui renforce le caractère humain, « trop humain » de l'homme politique et le clivage abyssal qui le sépare du mythique berger divin. Or, en observant ces éléments, nous pouvons dire, à la suite de S. Rosen, que sous la « rhétorique pieuse » de Platon dans le *Politique* se cache alors « une perception claire de la tragédie de l'existence humaine »<sup>70</sup>, c'est-à-dire une perception claire de la solitude de l'homme face à la dureté et aux aspects les plus sombres et les plus cruels de son destin, aspects que l'homme lui-même ne peut complètement maîtriser. De là, nous réalisons que la leçon philosophique que le dialogue offre à ses lecteurs est donc vraiment une leçon sur les limites fondamentales de la politique, leçon qui constitue un puissant antidote contre les rêves de toute-puissance qui habitent tout idéalisme politique : dans l'acte même où il nous montre le caractère fondamentalement humain et non divin de la politique, cet ouvrage nous enseigne, en effet, que la politique ne doit pas être considérée comme une activité omnipotente et nécessairement triomphante, mais plutôt comme une pratique d'êtres mortels qui, en tant que tels, sont marqués par une finitude radicale et inévitable, ne disposant pas du pouvoir de supprimer complètement à son gré les maux inhérents à la condition humaine, afin d'établir dans ce monde un royaume irénique et paradisiaque de

---

<sup>68</sup> *Politique*, 293 e; 297 b-c; 300 a-301 c.

<sup>69</sup> Selon M. Naas, « From spontaneity to automaticity. Polar (opposite) reversal at *Statesman* 269c-274d », dans *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*, op. cit., p. 26, “[...] the Age of Kronos seems to function in the dialogue as a sort of ideal to be imitated by the human statesman [...]”. Il est à noter que dans les *Lois*, lorsque le protagoniste de ce dialogue reprend le mythe de Kronos, l'idée que les dirigeants politiques de nos jours doivent imiter le modèle du gouvernement divin qui est prévalu à l'âge de Kronos est explicitement affirmée. Cf. *Lois* IV, 713 a- 714b.

<sup>70</sup> S. Rosen, *Plato's Statesman*, op. cit., p. 8

paix et de justice parfaites. Platon, contrairement à Machiavel, ne croit pas que l'homme puisse contrôler la fortune, et dans le *Politique*, en particulier, il mobilise, comme nous l'avons vu, toutes ses ressources poétiques et littéraires pour nous montrer que l'utopie de l'état paradisiaque qui nourrit un certain imaginaire moral ne se trouve pas dans un temps futur situé devant nous, c'est-à-dire dans quelque obscur avenir, mais plutôt dans un passé mythique de l'humanité, un passé qui, précisément parce qu'il est mythique, échappe à l'histoire réelle des hommes et ne peut être restitué à l'actualité du présent. Cela veut dire que tout ce que les hommes peuvent faire ici et maintenant consiste à affronter la dureté de leur condition et les forces cruelles de l'histoire et de la nature sans illusions, en s'appuyant dans cet affrontement sur les ressources limitées de leur rationalité. Il s'agit là certainement d'un message destiné à neutraliser la tentation prométhéenne du volontarisme et qui, comme l'a vu très bien Strauss<sup>71</sup>, nous enseigne d'une manière plus manifeste ce qui dans la *République* était largement voilé, à savoir : l'impossibilité historique de régime politique parfait.

Richard Romeiro Oliveira

*Universidade Federal de São João del-Rei*

### *Bibliographie*

Adrados, F. R. « Instituciones micénicas y sus vestigios en el epos », dans *Introducción a Homero*. Editada por Luis Gil. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 319-334.

Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola/New York, Dover Publications, 2009 [1959].

Benveniste, E. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2: pouvoir, droit, religion. Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

Bernardete, S. « The plan of the Statesman ». *Métis*. Anthropologie des mondes grecs anciens, vol. 7, no. 1-2, 1992, p. 25-47.

Brisson, L.; Pradeau, J. -F. *Platon. Le Politique*. Présentation, traduction et notes. Paris, Flammarion, 2003.

---

<sup>71</sup> L. Strauss, « Plato », dans *History of Political Philosophy*, op. cit., p. 71-72.

- Brock, R. *Greek Political Imagery. From Homer to Aristotle*. Bloomsbury Academic, London/New York, 2013.
- Castoriadis, C. *Sur le Politique de Platon*. Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- De Romilly, J. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- De Romilly, J. *Pourquoi la Grèce?* Paris, Éditions de Fallois, 2012.
- Diès, A. *Platon. Le Politique*. Édition et traduction. Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- Foucault, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris, Gallimard/ Seuil, 2004.
- Idefonse, F. *Platon. Protagoras*. Présentation et traduction inédite. Paris, Flammarion, 1997.
- Joly, H. *Le Renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Paris, Vrin, 1974.
- Kahn, C. « The place of the Statesman in Plato's later work », dans C. J. Rowe (éd.), *Reading the Statesman*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 49-60.
- Mattéi, J. -F. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantique*. Paris, Quadrige/PUF, 2002.
- Naas, M. « From spontaneity to automaticity. Polar (opposite) reversal at Statesman 269c-274d » dans John Sallis (éd.), *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*. Albany, State University of New York Press, 2017.
- Petit, A. « Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique », dans E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit (éd.), *Figures du théologico-politique*. Paris, Vrin, 1999, p. 9-23.
- Pradeau, J. -F. *Platon et la cité*. Paris, PUF, 1997.
- Pradeau, J. -F. « Remarque sur la contribution platonicienne à l'élaboration d'un savoir politique positif : πολιτική ἐπιστήμη ». *Archives de Philosophie*, vol. 68, no. 2, 2005, p. 241-247.
- Reverdin, O. *La Religion de la cité platonicienne*. Paris, E. de Boccard, 1945.
- Sallis, J. « Introduction » dans idem (éd.), *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*. Albany, State University of New York Press, 2017.
- Schofield, M. *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Rosen, S. *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
- Strauss, L. « Plato », dans Leo Strauss, Joseph Cropsey (éd.), *History of Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 33-89.
- Vegetti, M. « Royauté et philosophie chez Platon », dans *Lire Platon*. Sous la direction de L. Brisson et F. Fronterotta. Paris, PUF, 2006, p. 209-227.
- Vidal-Naquet, P. « Plato's Myth of the Statesman. The ambiguities of the golden age and of history ». *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 98, 1978, p. 132-141.