

Mouvements politiques et philosophiques dans le *Politique* de Platon

ANTOINE PAGEAU ST-HILAIRE, *Université Laval*

L'affirmation de l'Étranger, dans le *Politique*, selon laquelle l'objectif du dialogue est de « devenir meilleurs dialecticiens¹ », est pour le moins intrigante. Elle soulève d'elle-même la question du rapport entre la dialectique philosophique et la politique. Est-ce que la philosophie politique est une philosophie à propos de la politique ? Est-elle une politique avisée par la philosophie ? Contrairement à la *République* et aux *Lois*, le *Politique* ne propose pas la fondation d'une cité en paroles et pose plutôt la question sans détour : « qu'est-ce que le politique ? » Non seulement il se pose donc la question de l'essence de la chose, mais cette chose est précisément politique. Ainsi faut-il, pour essayer de voir un peu plus clair dans le *Politique*, se poser nous-mêmes la question de la philosophie – et plus largement de la connaissance – et de son rapport avec la politique. Que Platon ait écrit des dialogues plutôt que des traités n'est pas un hasard. Le dialogue est double dans sa structure même : « [l]a discussion, le discours, le *logos* est une partie ; l'autre partie est l'*ergon*, les actes, l'action, ce qui se passe dans le dialogue, ce que les personnages font ou endurent dans le dialogue² ». Plus encore, le dialogue est performatif, ce qui signifie que l'action du dialogue opère conjointement à son argument pour parvenir à sa fin. Le dialogue agit sur ses interlocuteurs et ses lecteurs conformément au discours qu'il livre, de telle sorte qu'il faut être attentif à cette dialectique de l'argument et de l'action afin de le comprendre convenablement. Nous tâcherons donc de relever en premier lieu quels sont les questionnements spécifiques du dialogue à l'égard de la connaissance et de la politique à l'aide de son *ergon* ou de son *drâma*, c'est-à-dire de son action. Nous essaierons par la suite de montrer que l'argument du *Politique* peut se présenter comme une série de mouvements politiques et philosophiques. Dans la mesure où la connaissance et l'excellence politique semblent s'y mouvoir de manière coextensive, on peut dire de cette dynamique qu'elle

est « politico-noétique ». Il s'agira de décrire ces mouvements dans l'argument selon qu'ils sont ascendants ou descendants, c'est-à-dire selon qu'ils s'approchent ou s'éloignent de l'excellence politique et cognitive. Nous verrons que l'argumentation du dialogue se présente d'abord comme une ascension vers la science politique et ensuite comme une succession de descentes « politico-noétiques ». Celles-ci trouvent leur remède, finalement, en la possibilité d'une dernière ascension vers la philosophie, laquelle s'avère fort éclairante sur l'interrogation générale du *Politique*.

1. Drâma et questionnements du Politique

Temporellement, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique* se succèdent et forment ainsi une trilogie. Si l'on faisait l'hypothèse d'une unité de discours qui joindrait cette unité dans l'action, la question du *Théétète* (« qu'est-ce que la connaissance ? ») ne serait alors pas sans lien avec la question qui suivra. Celle-ci, à partir du *Sophiste*, est de savoir si le sophiste, le politique et le philosophe sont trois genres distincts ou un même genre. On ne peut poser cette question sans la reformuler. Pour comprendre l'unité et la distinction de ces trois figures, il faut se poser la question socratique par excellence : « qu'est-ce que.. ? ». Il faut saisir la nature de ces trois genres. La question de la nature des choses semble donc indubitablement liée à la question de la connaissance. Qu'est-ce que connaître ? C'est saisir la nature, dire la chose telle qu'elle est, dans sa vérité la plus profonde. Pour Platon, ceci n'est qu'une façon de formuler l'essentiel du travail de la dialectique. Le dialogue négatif du *Théétète*, qui ouvrait la question de la connaissance sans pouvoir y offrir de réponse définitive, est succédé par deux dialogues qui comportent de larges « digressions » méthodologiques sur la nature du dialectiser. La question de la connaissance est celle de la dialectique : telle semble être la première leçon que la simple forme de la trilogie platonicienne puisse nous donner.

Au début du *Politique*, il reste à discuter la nature du politique et celle du philosophe³. Après le *Théétète* et le *Sophiste* auraient donc suivi deux autres dialogues sur le politique et le philosophe, formant ainsi une tétralogie. La promesse quant à cette dernière discussion

ne sera pas tenue : la tétralogie n'est finalement qu'une trilogie. S'il est possible que Platon n'ait pas eu le temps d'écrire ce quatrième dialogue, nous n'en avons cependant aucune preuve. En revanche, il est aussi possible de fournir une explication à cette absence en la considérant comme une intention soignée de la part de Platon. Cette voie a l'avantage de s'en tenir au texte seul et de ne pas faire intervenir quelque hypothèse historique non vérifiée et probablement invérifiable. Dans le *Théétète*, Socrate discute avec Théétète. Il promet de le rejoindre le jour suivant pour poursuivre leur discussion, mais entre temps, il doit se rendre à son procès⁴. Le lendemain, Socrate rejoint ses interlocuteurs, qui sont accompagnés d'un étranger d'Élée qu'on dit philosophe. Socrate dit que ce dernier arrive comme un dieu pour le réfuter⁵, faisant allusion à l'accusation d'impiété formulée par Aristophane⁶ et Méléto⁷. Du point de vue de l'action, l'arrivée de l'Étranger marque le début du silence de Socrate, silence dont la persistance se fera sentir tout au long du *Sophiste* et du *Politique*. Du point de vue du discours, il marque le passage du questionnement socratique classique à la méthode par division, la *diairesis*. Le *Sophiste* consiste en une discussion entre L'Étranger et Théétète. Dans le *Politique*, c'est avec Socrate le Jeune que discute l'ancien disciple de Parménide. La seule conversation qui n'ait pas lieu dans cet ensemble de dialogues est celle de Socrate avec son homonyme. Comme le fait remarquer Benardete, la transposition par Euclide⁸ d'une telle conversation dans le discours direct aurait posé problème et probablement occasionné une confusion entre les deux Socrate : ce dialogue se serait alors déroulé comme si Socrate discutait non plus avec son homonyme mais avec lui-même⁹. Mais cette conversation n'a pas lieu, comme celle au sujet de la nature du philosophe. La conversation au sujet du philosophe et celle de Socrate avec Socrate le Jeune sont toutes deux annoncées mais absentes¹⁰. On peut peut-être comprendre un peu plus la ressemblance entre ces absences en se rappelant une définition de la pensée sur laquelle à la fois Socrate et l'Étranger d'Élée s'entendent : la pensée est une discussion silencieuse de l'âme avec elle-même¹¹. Ainsi le *Philosophe* est aussi silencieux que l'est Socrate à compter du *Sophiste*.

Pour autant que nous accordons une importance au *drâma* dans

les dialogues platoniciens, l'explication que nous donnons du silence marquant de Socrate et de l'absence d'un quatrième dialogue portant explicitement sur la nature du philosophe détermine largement notre interprétation du *Politique* et de sa place dans la trilogie de Platon. On peut poser à cette énigme trois hypothèses, qui sont heureusement loin d'être incompatibles :

- 1) Le silence de Socrate et l'exclusion du *Philosophe* marqueraient le procès de Socrate et sa défaite politique face à Athènes, ce que laisse peut-être entendre la conclusion de l'analyse de Dixsaut¹². On rappellera ici avec Klein que le *Sophiste* prend la forme d'une *chasse* – il nous semble que le mot est très important du point de vue dramatique – au sophiste : même un excellent dialecticien comme l'Étranger tombe d'abord sur le philosophe avant de mettre la main sur le sophiste¹³. Il va sans dire que la cité ne pourrait guère faire mieux si jamais elle était à la *chasse* d'un type humain qui serait à l'origine de la corruption de la jeunesse. Or, contrairement à l'Étranger, Athènes peut moins facilement corriger son erreur, à supposer d'abord qu'elle soit capable d'en prendre conscience. En ce sens, le simple fait que le *Politique* éclipse le *Philosophe* au début du dernier dialogue de la trilogie révèle le caractère conflictuel de la relation qu'entretiennent la philosophie et la politique.
- 2) Si le *Philosophe* est explicitement absent, peut-être se trouve-t-il omniprésent de manière un peu plus implicite, comme le soutient Miller¹⁴. On pourrait dire de ce point de vue que la trilogie trouve son unité, comme nous l'avons mentionné plus haut, dans l'unicité de sa quête au sujet de la connaissance, laquelle est caractérisée par des nécessités dialectiques qui doivent être mises au point, éduquées, et qui pourront de la sorte nous éduquer. Rendre le *logos* des choses, dialectiser, c'est philosopher. Ainsi, le *Philosophe* serait le lien invisible mais présent permettant de saisir l'unité concrète des trois dialogues. Il se proposerait ainsi comme une clé de lecture qui permet de rappeler la véritable recherche à laquelle le *Politique* contribue.

- 3) Que le *Philosophe* soit « remplacé » par le *Politique* pourrait signifier qu'ultimement, pour Platon, les termes sont interchangeables. C'est-à-dire que, comme le suggère Klein au terme de son analyse, le sophiste, le politique et le philosophe ne sont pas trois, ni un, mais deux¹⁵. Le politique dans son acception la plus véritable serait philosophe¹⁶. Le philosophe véritable lui, s'il n'est pas également politique comme il l'est dans la *République*, fait au moins très grand cas du politique. Ces idées sont immanquablement persistantes tout au long du *Politique* et marquent en quelque sorte une tournure particulière de la philosophie platonicienne.

Ces trois hypothèses peuvent très bien se compléter. Qu'il y ait volonté de la part de Platon de représenter dramatiquement la condamnation à mort de Socrate par Athènes n'empêche aucunement de faire de la philosophie, de la dialectique, ni d'indiquer quelle tournure celle-ci doit prendre. Au contraire, ce triste événement semble avoir été pour notre auteur l'occasion d'une recherche de longue haleine de même qu'une direction donnée à sa philosophie : la question de Socrate et d'Athènes soulève le problème universel de l'homme et de la cité, plus particulièrement du philosophe et de la cité. Qu'est-ce que la cité par nature ? Qu'est-ce que le politique véritable ? Quels sont les critères permettant de hiérarchiser les régimes ? etc. Le simple *drâma* du *Politique* nous esquisse le schéma interrogatif d'une philosophie qui se veut politique.

2. *Mouvements politiques et philosophiques*

2.1 *L'ascension vers la science politique*

Au tout début du premier volet de la *diairesis* du *Politique*, on parvient à une définition sommaire du politique. Il est celui qui prend soin du troupeau de bipèdes sans plumes¹⁷. Or, de cette première division, on doit noter au moins deux choses. L'Étranger et Socrate le Jeune conviennent que le politique possède un savoir qui est de l'ordre de la science (*epistêmê*¹⁸). Cela est indispensable, semble-t-il, à ce qu'une enquête dialectique au sujet du politique puisse s'inscrire dans l'enquête globale qu'entame le *Théétète* : « qu'est-ce que savoir ? ». Dans le cas du politique, ce savoir n'est pas d'ordre pratique,

aussi surprenant cela puisse paraître de prime abord, mais purement théorétique ou « cognitif » (*gnôstikên*)¹⁹. Une telle affirmation surprend : elle semble extirper le politique de la contingence propre à la vie pratique pour le hisser à un niveau noétique similaire à celui de la dialectique philosophique. Mais le politique n'a-t-il pas au contraire à s'occuper des affaires humaines ? Qu'est-ce qui nous permet de différencier son savoir de la *prâxis*, de l'action à proprement parler ? Il semble qu'il en tienne à sa dimension prescriptive ou directive, et plus précisément, autodirective²⁰. Contrairement aux multiples arts pratiques, la science politique commande aux autres arts sans agir elle-même. Au sommet de la pyramide de ces *tekhnai*, la science politique est science puisque son caractère architectonique nécessite une connaissance qui préside à toutes les autres, en l'occurrence, la connaissance de la mesure : « Principe directeur de toutes les sciences pratiques, la science royale gouverne, c'est-à-dire ordonne, toutes les activités importantes dans la cité, manifestant ainsi la nécessaire subordination du pratique au cognitif²¹ ». Ainsi peut-on comprendre que le statut de la science politique est ambigu puisque celle-ci participe à la fois du savoir théorétique et du savoir pratique et que c'est sa position dans l'architecture des savoirs qui la rapproche davantage du premier²². Cette position lui demande effectivement davantage de connaissance que d'action. Elle demeure néanmoins dans un entre-deux épistémologique qui révèle peut-être quelque chose de simple mais pourtant d'important sur la nature du savoir en général : les savoirs théorétique et pratique peuvent et doivent être distingués (pour le bien de la pratique comme pour celui de la connaissance), mais ne peuvent être complètement séparés²³.

La science politique serait donc le lieu par excellence de ce va-et-vient entre la connaissance théorétique et une certaine application pratique (application indirecte, bien entendu). Comme nous le verrons, le propre de l'action politique réside en une sorte de tissage qui est analogue à la dialectique puisqu'il consiste à bien diviser pour bien rassembler : syncrétique et diacritique caractérisent bel et bien la *diairesis* du *Politique*. Le politique doit savoir diviser une unité et rassembler une multiplicité pour bien « tisser la cité ». Il doit donc être dialecticien, et le meilleur dialecticien est le dialecticien

philosophe²⁴. La définition dialectique du politique comme celui détenant la science politique est une ascension vers la philosophie dans son acception la plus haute.

2.2 Première descente : de la science politique à l'action politique

Mais cette définition ascendante qui mène à une science politique pointant vers la philosophie ne résout pas dans sa totalité le problème que pose la définition totale du politique. Le problème de la définition dialectique est essentiellement un problème de participation du sensible à l'intelligible : c'est une fois confronté au monde sensible que notre politique intelligible est confronté à une multitude de rivaux²⁵. En un sens, cela confirme la véridicité de cette définition puisque celle-ci cherche parmi le permanent, l'éternel sans s'embarrasser de la contingence. Le mythe représentant les âges de Chronos et de Zeus sera l'outil de l'Étranger pour « appréhender l'autre de l'intelligible²⁶ », c'est-à-dire le monde sensible, cet « océan indéterminé de la dissimilitude²⁷ ». Le mythe met en évidence le contraste entre notre époque et celle où un dieu dirigeait, époque qui a tout à fait l'air d'un âge d'or²⁸. Ces deux époques, divine et humaine, sont analogues à la différence capitale qui distingue l'intelligible du sensible. Mais à cette époque où le dieu était maître, il n'y avait ni famille ni régime politique²⁹ : l'existence de la cité, et donc du politique que nous cherchons découle directement d'une chute du divin à l'humain. De même, cette recherche nécessite une première descente noétique, car il s'agit de descendre de l'intelligible au sensible pour s'assurer de la participation du second au premier.

Cette opération complexe dont le mythe précisait la nécessité sera opérée par l'emploi du paradigme, opération « non-dialectique » mise ici au service de la dialectique et qui procède de sa libre inventivité³⁰. Le paradigme est essentiel pour mettre au clair l'action du politique et pour parvenir à écarter ses rivaux, autrement dit, pour satisfaire les exigences du sensible ou « les contraintes matérielles³¹ ». Il importe de remarquer que la connaissance que peut nous procurer l'usage du paradigme n'est pas de l'ordre de celle que procure la dialectique pure. L'analyse convaincante de Dixsaut de ce que nous pourrions appeler l'« épistémologie paradigmatique » démontre que le passage du rêve

à la veille représente dans le *Politique*, à la différence du *Ménon*, le passage de l'ignorance³² à l'opinion droite³³. Le paradigme est donc nécessaire pour répondre au problème de la participation, mais la descente de la définition de la science politique à la découverte de l'action politique implique une descente de l'*epistémé* à la *doxa*.

Cette résignation à la *doxa* est par ailleurs caractéristique de l'action politique décrite par le paradigme du tissage. L'action politique consiste à unifier la cité³⁴. En fait, il s'agit de tisser ensemble des types humains, des caractères vertueux. S'il est nécessaire de les rassembler, c'est qu'il existe un certain antagonisme parmi ces vertueux : les uns sont des modérés, les autres sont des courageux. Chacun a tendance à comprendre sa propre vertu comme le tout de la vertu, et à considérer comme ennemi celui qui devrait en fait le compléter³⁵. « La contrariété de ces vertus est la cause risquant d'entraîner la dissension puis la ruine des cités³⁶ ». Certes, le problème théorique de l'unité de la vertu est important du point de vue du dialecticien, mais ce n'est pas celui dont doit se préoccuper le politique qui veut bien agir³⁷. Meilleurs dialecticiens nous serons, meilleurs politiques nous serons, bien entendu³⁸. Mais aussi supérieure soit la science dialectique du meilleur politique³⁹, le propre de son action est plutôt du domaine de la *doxa*, puisque l'unité de la cité dépend de l'homodoxie⁴⁰ des citoyens bien plus que de la connaissance de ceux-ci. En effet, deux liens permettent de tisser ensemble courageux et modérés : le lien « divin », qui est celui de l'« opinion vraie accompagnée de fermeté⁴¹ » et les liens humains qui consistent en l'arrangement des mariages. La *doxa* et la corporalité constituent donc le propre de l'action politique. S'il est nécessaire qu'une connaissance véritable préside à ce tissage, il faut néanmoins consentir à une chute noétique dans l'application politique du philosophe : les « opérations du politique » imitent les opérations dialectiques mais elles ne font précisément que les *imiter*, la pratique politique demande la science du philosophe mais n'en est qu'une réplique inférieure⁴². La descente politique – la descente dans les affaires humaines, dans la *polis*, dans la caverne – s'accompagne inmanquablement d'une descente noétique.

2.3 Seconde descente : du bon régime aux pis-aller

Même une bonne politique, « une politique vraiment conforme à la nature⁴³ », s'accompagne donc d'une nécessaire descente du point de vue de la connaissance. Or, une fois cette première descente opérée, il faut voir que le politique véritable a de nouveaux rivaux⁴⁴ : les constitutions non idéales. Sont d'abord mentionnées la monarchie, l'oligarchie et la démocratie⁴⁵. En considérant trois critères de classification – contrainte et liberté, pauvreté et richesse, présence ou absence de lois, on parvient à diviser en deux chacun de ces trois régimes pour obtenir un total de six : la monarchie et la tyrannie, l'aristocratie et l'oligarchie et deux démocraties⁴⁶. On obtient donc une classification tout à fait analogue à celle d'Aristote dans ses *Politiques*⁴⁷, à la différence qu'au-dessus de ce schéma se tient pour Platon une septième constitution, un régime droit, celui du politique véritable⁴⁸. La seule constitution correcte est la mesure de la valeur des autres régimes : ceux-ci n'en sont que des imitations. Du bon régime aux autres régimes donc, il semble y avoir une autre chute qui, bien que différente, n'est pas sans faire penser à celle qu'on trouve dans les livres VIII et IX de la *République*. Les constitutions non idéales imitent bien ou mal la constitution droite selon qu'ils ont de bonnes ou de mauvaises lois⁴⁹ : le bon régime est celui dont les dirigeants gouvernent selon la science, en s'appuyant *ou non* sur des lois⁵⁰.

Sceptique à l'idée qu'un bon politique puisse diriger sans s'appuyer sur des lois, Socrate le Jeune demande à l'Étranger de clarifier ce point. Le problème principal des lois réside dans son caractère inflexible. La loi est incapable de s'adapter à la multiplicité et la contingence des cas particuliers et tend plutôt à s'ériger en règle universelle⁵¹. Si la loi est forcément imparfaite, si elle n'est pas ce qu'il y a de meilleur pour la politique, elle découle d'une nécessité (*anagkê*⁵²). Le premier argument de l'Étranger pour expliquer ceci « se fonde sur une nécessité structurelle de l'action politique, dans la mesure où elle est amenée à se soucier simultanément de plusieurs réalités différentes⁵³ ». Il est impossible de formuler des conseils, de poser des jugements, d'imputer des peines à autant d'individus que peut contenir une cité : de même que les gymnastes suivent

quelques règles générales pour s'entraîner convenablement, de même les citoyens d'une cité donnée suivent un code de lois qui indique une direction générale pour essayer d'être juste dans la mesure du possible⁵⁴. Étrangement, la nécessité de la loi repose sur la même difficulté que l'insuffisance de la loi et, conséquemment, de la préférence de l'Étranger pour un individu doué d'une grande *phronêsis*. Ou bien, comme le croit Stern⁵⁵, ceci pointe vers la solution d'une loi flexible au sein de laquelle la *phronêsis* peut avoir libre cours, ou bien il nous faut une autre raison à la nécessité de la loi. Le second argument de l'Étranger est fort étrange. Il s'agit d'une « politique-fiction » dans laquelle celui qui tâcherait de remettre en question les lois (les contester ou essayer de les améliorer) « se verrait accusé de corrompre la jeunesse et d'enseigner le mépris des lois » : il est impossible de ne pas percevoir ici une allusion au procès de Socrate⁵⁶. Dans cette logique démocratique, les figures savantes effraient les dirigeants de la cité et un certain conservatisme érige le règne des lois écrites pour se prémunir de l'émergence d'un tyran⁵⁷ : ainsi « il ne faut en rien être plus savant que les lois⁵⁸ », car « en soumettant la loi à examen, on lui ôte de sa force impérative et on fournit au tyran les prétextes dont il a besoin pour justifier ses fantaisies et son arbitraire⁵⁹ ». Pourquoi cette position – presque une atténuation de la gravité de la condamnation de Socrate – est-elle mise par Platon dans la bouche de l'Étranger ?

Nous risquons ici une interprétation. Dans cette fiction de l'Étranger, ce n'est pas tant l'Athènes démocratique qui est en cause, mais bien l'Athènes tout court⁶⁰. Ceci revient à dire qu'il ne s'agit pas d'un régime particulier qui donne une forme quelconque à la cité, mais bien de la cité elle-même. La véritable erreur de la cité que met en lumière ce passage est cette « image fautive du savoir », qui tendait à réduire celui-ci aux « recherches sophistiques dont l'effet était de ruiner l'autorité traditionnelle du *nomos* et de vider la connaissance de toute efficacité éthique⁶¹ ». Puisque ce n'est pas la démocratie elle-même qui est ici problématique et qu'on voit mal pourquoi seule la cité d'Athènes serait exposée à ce genre d'erreur, il semble plutôt y en aller de la *nature de la cité* de mal percevoir la nature du savoir⁶². À leur point le plus haut, les savoirs pratiques

comprennent mal la nature des savoirs théoriques de telle sorte qu'ils semblent sinon incompatibles, au moins antagonistes. La cité est hostile à la philosophie jusque dans ses lois⁶³ : Socrate est condamné par Athènes⁶⁴.

La loi ne constitue donc qu'un « second choix », qu'un pis-aller étant donné la faible possibilité du premier, c'est-à-dire la possibilité d'un politique assez sage pour être indépendant des lois sans être un tyran⁶⁵ : « Il sera préférable pour une cité où le véritable politique fait défaut de s'en tenir à ses lois plutôt de vivre sans lois », car celles-ci confèrent « à la cité une certaine stabilité⁶⁶ ». Or, il importe de comprendre ce que signifie ici cette légalité. Elle est un code de lois écrites fixes voire figées, inchangeables. Ceci a pour cause que ces lois découlent indirectement de la science politique : elles sont des imitations de la vérité (*mimêmata tês alêtheias*⁶⁷). On comprendra donc que « sans loi » « ne veut pas dire ici une absence de toute loi ou coutume », mais bien un « mépris habituel des lois », de leur origine et de leur fixité salutaire⁶⁸. Un régime où un gouvernement changerait continuellement les lois au gré de sa volonté serait ici un régime « sans lois », un régime dont la gouvernance est, pourrait-on dire, arbitraire.

Le meilleur régime se situe *au-dessus* de la classification des régimes mentionnée plus haut. Une fois le critère de la loi précisé par la digression sur la loi et la connaissance, on peut reprendre une hiérarchisation des constitutions. L'Étranger se contente de dire quel régime est le meilleur et lequel est le pire, excluant ici le régime idéal. S'il s'agit de constitutions qui s'en tiennent au pis-aller d'une observation des lois, la royauté est préférable aux autres régimes puisqu'elle « offre l'avantage de ne pas être affaiblie sous l'effet de la division du pouvoir⁶⁹ ». De surcroît, il semble absurde que le grand nombre ait accès à la science politique⁷⁰ : il y a plus de chance qu'un seul roi imite aussi convenablement que possible le politique véritable. Le pire régime parmi ceux qui suivent les lois est donc la démocratie. En revanche, dans une perspective où aucun régime ne suivrait les lois, le régime d'un seul serait le pire. Cet homme aurait tout le pouvoir mais aucun guide lui permettant de gouverner selon ne serait-ce qu'une imitation de la vérité : ce régime serait une

tyrannie. Si aucun régime n'observait les lois, la démocratie serait celui où il fait le mieux vivre :

Oui, si tous les gouvernements sont dérégulés, c'est à la vie en démocratie que revient la victoire, tandis que si tous sont ordonnés, c'est le dernier gouvernement qu'il faut choisir pour y vivre, celui que nous avons nommé en premier étant de beaucoup le premier et le meilleur, si l'on excepte le septième. Car celui-là, comme un dieu parmi les hommes, il faut le mettre à part de tous les autres gouvernements⁷¹.

Les possibilités politiques opèrent deux descentes : du bon régime aux pis-aller des régimes qui suivent les lois, et de ce « second choix » à un troisième, c'est-à-dire au second pis-aller que constituent les régimes sans loi. Si l'on consent à renoncer au règne de la connaissance, au bon régime théorique dont l'éventualité pratique est difficile⁷², notre « second choix » se portera sur une monarchie qui suit des lois écrites ou sur la démocratie qui ne suit pas de telles lois. La démocratie est le pire des régimes qui suivent les lois, mais le meilleur de ceux qui ne les suivent pas⁷³. Or, il est fort possible, comme le fait remarquer Manent, qu'en pratique, nous n'avons le choix qu'entre les pires régimes⁷⁴.

2.4 De la cité à l'âme : la possibilité d'une ascension ?

De ces descentes politiques radicales pouvons-nous trouver en revanche la possibilité d'une remontée. Dans le *Politique*, la hiérarchie des régimes et le mythe ont ceci en commun que l'Étranger y évalue la valeur de ce qu'on pourrait appeler des « environnements humains » (régimes politiques ou époques cosmologiques/théologiques) en fonction des conditions qu'ils présentent pour permettre au bonheur humain de fleurir. Dans les deux cas, il est question de la possibilité de la recherche philosophique⁷⁵. La démocratie est le meilleur des pires régimes politiques⁷⁶ puisqu'elle laisse au moins ouverte la possibilité de la philosophie⁷⁷.

Dans la mesure où la descente « politico-noétique » du dialogue évoque la *possibilité* de bien vivre dans une telle démocratie, il faut saisir les implications de cette bonne vie. D'abord, force est de constater qu'il n'est pas question, dans un tel régime, de bonheur collectif, du bonheur d'une cité parfaitement une – la *République*

nous a suffisamment enseigné le caractère multiple et bariolé de la démocratie pour nous prémunir d'une telle naïveté⁷⁸. Si le bonheur est possible en démocratie, ce bonheur s'enracine dans la liberté de philosopher. Pour opérer une ascension noétique, il faut recentrer la philosophie politique vers l'individu. Il faut passer de la cité à l'âme, passage exprimé de manière élégante par Pierre Manent :

La démocratie athénienne a représenté une libération décisive des hommes, qui ont découvert qu'ils pouvaient *se gouverner eux-mêmes*. Cette première libération a ouvert la possibilité et suscité le désir d'une autre libération, plus radicale encore : le désir non plus seulement d'être libre *dans* la cité mais d'être libre *de* la cité⁷⁹.

Il n'est pas impossible en effet que la philosophie demeure politique – dans la mesure où sa question est toujours celle de la justice et de la bonne vie – même si la question qui se posait à l'échelle de la cité se métamorphose et devient celle de l'âme. On se rappellera à cet égard que la fondation de la cité idéale dans la *République* était un moyen de grossir les traits de l'âme humaine⁸⁰.

Si cette dernière proposition n'est pas explicite de la part de l'Étranger dans le *Politique*, elle semble s'esquisser dans l'action du dialogue⁸¹. Le bon politique doit savoir tisser ensemble deux types de vertueux pour assurer l'unité de la cité. Le bon philosophe ne devrait-il pas alors savoir tisser ensemble deux vertus pour assurer l'unité de l'âme – la sienne et celle de ses interlocuteurs ? Il est tentant, en lisant les dialogues platoniciens qu'on considère habituellement comme tardifs⁸², de voir dans le silence de Socrate et dans les changements méthodologiques apparents une transition du dialogue socratique vers une forme d'écriture qui ressemble de plus en plus au traité philosophique⁸³. Une telle tentation a cependant l'inconvénient majeur d'écarter de la lecture la recherche de la performativité du dialogue, l'action à proprement parler, sur nous et les interlocuteurs, du dialogue philosophique. Gardons-nous de cette erreur.

Il ne semble pas anodin à cet égard de revenir à la première leçon que donne explicitement l'Étranger à Socrate le Jeune au sujet de l'espèce et de la partie. La division des êtres vivants entre bêtes et hommes était trop rapide. Elle découlait de la fougue du jeune Socrate : de son empressement à répondre mais aussi de sa fierté à se

considérer, en tant qu'homme, supérieur aux bêtes de la même façon que les Grecs se prétendent supérieurs aux barbares : « La cause de l'erreur, c'est le *thumos* du Jeune Socrate qui a " précipité le logos " »⁸⁴. Cette erreur s'enracine dans une question d'honneur, où un certain désir de valorisation de soi revient à surestimer sa différence : c'est vraiment le *thumos* qui est ici à l'œuvre et qui contraste avec le *logos*, car le premier est prompt à protéger la *doxa*⁸⁵. Les hommes se croient supérieurs aux bêtes en raison de leur caractère rationnel. En guise d'humiliation, l'Étranger ne fera pas d'allusion à la raison humaine comme trait distinctif de l'homme dans ses premières divisions. Afin d'éviter toute division biaisée par l'opinion, mieux vaut simplement diviser en deux selon la moitié⁸⁶. Il procèdera donc à une division médiane, c'est à dire suivant la diagonale, division géométriquement certaine⁸⁷. Mais l'Étranger en profite pour jouer sur les termes de la division afin de ridiculiser davantage le Jeune Socrate et modérer par là son ardeur. En faisant une division qui fait de la bipédie le propre de l'homme par rapport aux quadrupèdes, l'homme se voit humilié et perdre sa supériorité rationnelle. Mais plus encore, il associe l'idée de diagonale et de bipédie de telle sorte que si l'on *rationalise* plus avant la station bipède qui caractérise les humains, on obtient un triangle rectangle dont les cathètes sont constituées par ses deux pieds. La diagonale que nous cherchons – le propre de l'homme, donc – équivaut à la racine carrée de la somme de ces deux pieds, soit la racine carrée de deux, nombre *irrationnel*. En formulant cette boutade mathématique, l'Étranger prévient Socrate le Jeune de s'enorgueillir de la raison humaine : il l'humilie par cette raison elle-même en le conduisant vers l'irrationnel : « Man is humiliated and rationalized simultaneously⁸⁸ ». Les mathématiques n'ont ici seulement qu'une fonction modératrice à l'égard du Jeune Socrate⁸⁹. Ainsi, fort de son enseignement dialectique, l'Étranger ne manque pas d'adoucir du même coup l'ardeur virile⁹⁰ de son interlocuteur⁹¹. Ce faisant, il agit comme le politique en tissant le courage et la modération dans l'âme de celui avec qui il discute, action opérée aussi par Socrate sur la personne de Théétète dans le premier dialogue de la trilogie⁹². L'action du dialogue nous permet de comprendre que la tâche du politique est centrée sur l'âme individuelle plus que sur

la cité. Le dialogue de l'action et de l'argument révèle la persistance de la correspondance de l'âme et de la cité et fait voir sa pertinence.

Mais il faut encore se demander pourquoi Platon accorde-t-il ici autant d'importance à ces deux vertus précises plutôt qu'à d'autres. Le mythe de l'âge de Chronos nous a enseigné l'origine de la politique. Jadis, les hommes pâtissaient dans l'abondance sous le règne du dieu. L'abandon des hommes par le dieu marqua la rareté des ressources et la nécessaire naissance d'une vie politique. Le mythe nous indique que la politique découle d'un manque, d'une incomplétude humaine. Sa raison d'être est de pallier cette incomplétude : dans l'âge de Zeus, à savoir le nôtre, nous ne sommes que potentiellement humains⁹³. L'être humain est cet étrange mélange de corps et d'âme, il est par nature entre la bête et le dieu. Dans le langage des vertus, l'homme ressemble à la bête par son ardeur, et au dieu par sa modération⁹⁴. Savoir tisser soigneusement ces deux vertus, c'est permettre à l'homme de faire l'unité de son âme, c'est lui permettre de devenir pleinement homme : la tâche du politique est tout à fait analogue à la tâche du philosophe. Ainsi, la pire des descentes politiques laisse toujours ouverte la possibilité d'une nouvelle ascension noétique, ascension sous le mode d'une philosophie politique, cette fois centrée sur l'âme⁹⁵.

3. Conclusion : argument et action du Politique

On a vu que le *drâma* général du *Politique* esquissait le questionnement de son *logos*. La question de la connaissance est liée à la question du politique. La condamnation de Socrate pose la question de la compatibilité entre la philosophie et la politique. Celle-ci évoque inmanquablement la question de la théorie et de la pratique. Le rapport entre la connaissance et l'action, après la définition ascendante de la science politique, se présente en une succession de descentes. Plus on descend vers l'« océan indéterminé de la dissimilitude » que semblent constituer les conditions de la *prâxis*, plus on s'éloigne de la science. En revanche, suite aux descentes qu'implique la politique s'ouvre la possibilité d'une nouvelle ascension philosophique : quoi que puisse suggérer l'inexistence du *Philosophe*, la politique ne peut éclipser complètement la philosophie.

La nouvelle ascension que suggère notre interprétation peut nous aider, comme on l'a vu, à répondre à la question de Socrate quant à la nature du sophiste, du politique et du philosophe. Malgré leur antagonisme manifeste à certains égards, le politique et le philosophe se ressemblent énormément. L'Étranger, comme on l'a vu est annoncé comme un philosophe et, implicitement, comme un roi. Il est clair aussi qu'il tisse chez son interlocuteur la modération au courage pour faire de son âme un tout unifié. Le lieu du politique, la cité, est par essence une certaine communauté. L'action du politique est autodirective mais elle ne peut diriger sa communauté de manière pleinement autonome, ni sans rendre nécessaire une quelconque chute noétique : « le politique ne peut de lui-même faire le pont entre la pratique et la théorie⁹⁶ ».

Or, la communauté de l'esprit, où règne l'accord dialectique, est un lieu où un politique peut procéder à son tissage avec une entière autonomie, sans avoir recours aux connaissances « incarnées » propres à la *praxis*. Le statut d'un politique dont le savoir est entièrement théorique n'est plus en tension dans la communauté que l'Étranger constitue avec ses interlocuteurs⁹⁷ :

L'art de marier pratiqué par le roi est apparenté à celui de Socrate (*Théétète*, 151b), ce qui signifie qu'il ne se confond pas avec lui. Si nous réussissions à comprendre la parenté entre l'art de marier propre au roi et l'art de marier propre à Socrate, nous aurions fait quelque progrès en direction de la compréhension de la parenté entre le roi et le philosophe. Voici ce que l'on peut dire en toute assurance : alors qu'il est possible et même nécessaire de parler du « troupeau humain » lorsqu'on essaie de définir le roi, le philosophe lui, n'a rien à faire avec des « troupeaux »⁹⁸.

Après tout, le politique est un politique qu'il gouverne ou non⁹⁹. Une telle politique est celle du philosophe et elle ressemble à celle dont se réclame Socrate dans le *Gorgias* : « Je crois être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui cultive le véritable art politique et le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique¹⁰⁰ ». La communauté dialectique est la communauté « politique » du philosophe, la seule au sein de laquelle son discours peut paraître aux yeux de la cité comme un silence, silence qu'on sait nécessaire¹⁰¹ :

rappelons-nous que la seule fois où Socrate s'adressa directement à Athènes, celle-ci le condamna à mort. Ainsi peut prendre tout son sens l'affirmation de l'Étranger selon laquelle la fin du *Politique* est de nous aider à « devenir meilleurs dialecticiens ».

-
1. Platon, *Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002, 285d. Les références au texte grec sont tirées de Platon, *Politique*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
 2. Leo Strauss, « Sur l'*Eutyphron* », La renaissance du rationalisme politique classique, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 326.
 3. Platon, *Politique*, 257a.
 4. Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995, 210d.
 5. Platon, *Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, GF-Flammarion, 1993, 216b.
 6. Aristophane, *Les Nuées*, trad. V. Coulon, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 247-248.
 7. Platon, *Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1949, 19c et 24b.
 8. Euclide est le personnage qui a mis par écrit les trois dialogues qui lui ont été raconté par Socrate. Bien que le texte lui ait été rapporté de manière indirecte, via Socrate, Euclide a retranscrit le dialogue de manière directe et il prend soin de le préciser à Terpsion (Platon, *Théétète*, 143c).
 9. Cf. Seth Benardete, « On Plato's *Sophist* », *The Argument of the Action*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 323-324.
 10. Platon, *Politique* 257a, 258a.
 11. Platon, *Théétète* 189e-190a; *Sophiste* 263e-264a.
 12. Cf. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », *Reading the Statesman : Proceedings of the III symposium platonicum*, éd. C. J. Rowe, Sankt Augustin, 1995, p. 273.
 13. Jacob Klein en fait même le titre de son chapitre sur le *Sophiste*. Cf. Jacob Klein, *Plato's Trilogie*, Theaetetus, the Sophist and the Statesman, Chicago-London, University of Chicago Press.
 14. Mitchell Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, Chicago, Parmenides Publishing, University of Chicago Press, 2004, p. 3.
 15. Jacob Klein, *op. cit.*, p. 200.
 16. Notons ici avec Miller (Mitchell Miller, *op. cit.* p. 13) que c'est en se référant à l'*Odyssée* que Socrate identifie l'Étranger à un dieu. Il s'agit du passage où Ulysse est déguisé en mendiant venu de loin. Ulysse n'est pas qu'un étranger : il est un roi, un politique. L'Étranger n'est pas qu'un philosophe : il semble avoir quelque chose du politique.

17. Platon, *Politique*, 267b-c.
18. *Ibid.*, 258b.
19. *Ibid.*, 258e.
20. *Ibid.*, 260e.
21. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 257.
22. Stern note aussi cette ambiguïté. Paul Stern, « The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's *Statesman* », *American Political Science Review*, 91 (2), June 1997, p. 267 : « But how can political science be both supervisory and critical, both practical-productive and theoretical (gnostic) ? ».
23. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1994, p. 84. Autrement dit, il n'y a pas lieu de parler, chez Platon, d'un *khôrismos* radical entre la vie contemplative et la vie pratique, ni entre le monde intelligible et le monde sensible (pour le dire selon les termes de la *République*, il y a une sortie ouverte vers l'extérieur de la caverne). Ajoutons ici, dans un même ordre d'idée, que l'intelligible n'a de pertinence que dans la mesure où le sensible y participe (cf. Sylvain Delcomminette, *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 153-156).
24. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 p. 92.
25. Sylvain Delcomminette, *op. cit.*, p. 149.
26. *Ibid.*, p. 155.
27. Platon, *Politique*, 273d.
28. Jacob Klein, *op. cit.*, p. 157.
29. Platon, *Politique*, 271e.
30. Cf. Monique Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 245.
31. Sylvain Delcomminette, *op. cit.*, p. 219.
32. Il y a deux phases à cette ignorance. L'une est un « savoir de toutes choses comme en rêve » : une ignorance double, pourrait-on dire. L'autre est une ignorance de toutes choses qui a tout l'air d'une simple ignorance, une prise de conscience de notre ignorance quant aux choses que nous croyions savoir dans l'état précédant. Cet état de l'âme vis-à-vis de la connaissance est le point de départ de la philosophie socratique mais ici, il ne se parachève pas dans la science dialectique ni ne s'emploie à la discussion ou à l'exhortation à ce premier éveil : il se mute simplement en une opinion droite. Cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 250.
33. Cf. *ibid.*, p. 251.
34. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 259.
35. *Ibid.*, p. 265.
36. *Ibid.*, p. 261.
37. *Ibid.*, p. 262.
38. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 233. Notons que ce point est tout à fait en accord avec le livre VI et

VII de la *République*.

39. Cf. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », pp. 265-66 : « C'est ce conflit entre fins (et nullement une antipathie psychologique) qui exige l'action politique, l'action d'un politique *inspiré par la connaissance de la seule fin qui soit véritablement absolue* » (les italiques sont nôtres).

40. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 262.

41. Platon, *Politique*, 309c.

42. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 273.

43. Platon, *Politique*, 308d.

44. *Ibid.*, 291a.

45. *Ibid.*, 291d.

46. *Ibid.*, 291e. Qu'elle soit bonne ou mauvaise, la démocratie porte le même nom (*ibid.*, 292a).

47. Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, III, 7, 1279a.

48. Platon, *Politique*, 293e.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, 293c. Voir sur ce point Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 81.

51. Platon, *Politique*, 294a-b.

52. *Ibid.*, 294d.

53. Fulcran Teisserenc, « « Il ne faut en rien être plus savant que les lois ». Loi et connaissance dans le *Politique* » », *Les études philosophiques*, 2005/3 n° 74, p. 369.

54. Platon, *Politique*, 294d-295b.

55. Paul Stern, *The Rule of Wisdom and the Rule of Law in Plato's Statesman*. Benardete voit plutôt dans la loi une dilution du savoir. La science (*epistêmê*) se diluerait en sagesse pratique (*phronêsis*) pour assurer la participation du sensible à l'intelligible et la loi serait une dilution de la *phronêsis* (cf. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1986 p. 133). Cela reflète bien l'idée d'une descente noétique irrémédiablement liée à la descente nécessaire de la politique.

56. Fulcran Teisserenc, *op. cit.*, p. 371.

57. *Ibid.*, p. 373.

58. Platon, *Politique*, 299c.

59. *Ibid.*, p. 374.

60. *Ibid.*, p. 375.

61. *Id.*

62. Cela est dû en grande partie au caractère corporel de la cité. Rappelons que ce sont des bipèdes sans plumes qui constituent de prime abord la cité : il n'est pas question de l'âme et il sera en fait du devoir du bon politique de convaincre

qu'il y a en l'homme une part divine qui transcende sa condition corporelle (cf. Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 237). Voir aussi Benardete, qui le dit crûment : « the human herd [is] as mindless as it is helpless », ou encore « the lawful regime [is likened] to a collection of bodies in training » (Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, pp. 92, 132).

63. Platon, *Politique*, 299e-300a.

64. Platon, *Théétète*, 210d.

65. Platon, *Politique*, 297e. Notons qu'en comparant le politique au médecin, l'Étranger rend parfaitement légitime l'usage de la force. Ce politique unique, indépendant des lois et du consentement de son peuple (296d) est, il faut l'avouer, ou bien un excellent roi ou bien un tyran ignoble. Seul un sage pourra distinguer l'un de l'autre en évaluant convenablement les finalités que se donne ce dirigeant et en y distinguant la justice, ce qui est hautement problématique.

66. Christopher James Rowe, « Le traitement des constitutions non idéales dans le *Politique* », *Les études philosophiques*, 2005/3 n° 74, pp. 385, 390.

67. Platon, *Politique*, 300c.

68. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 83.

69. *Ibid.*, p. 393.

70. Platon, *Politique*, 300e.

71. *Ibid.*, 303b.

72. L'Étranger d'Élée dit que le meilleur régime est « comme un dieu parmi les hommes ». Voir à cet égard la remarque de l'Étranger d'Athènes aux débuts des *Lois*; Platon, *Lois* I 636a, trad. E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1951 : « Il semble bien, étrangers, que les constitutions aient peine à être dans la pratique aussi indiscutables que dans la théorie ».

73. Cf. Paul Stern, *op. cit.*, p. 274.

74. Pierre Manent, « Le philosophe et la cité », *Enquête sur la démocratie*, p. 385.

75. Platon, *Politique*, 272c, 299c-300a.

76. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 385.

77. Cf. *ibid.*, p. 386.

78. Platon, *République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004, 557d-562a.

79. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 386.

80. Platon, *République*, 368e-369a, 435e, 441d.

81. Benardete défend même que le texte grec peut laisser ouverte cette suggestion. Cf. Seth Benardete, « The Plan of Plato's *Statesman* », *The Argument of the Action*, Chicago, University of Chicago Press, 2000 p. 356: « If however, political knowledge includes self-rule, it cannot be unexercised; and if it does not, no proof is offered that the land (*chôra*) a king rules is the same as a *polis* or an *oikos*. The structural implications in the words *polis* and *oikos* are not evident in the featureless *chôra*, which in this respect looks much more like the self of the individual. »

82. Les dialogues non-socratiques de Platon, à l'exception du *Philèbe*, sont considérés comme les plus tardifs de ses écrits selon les chronologies établies par Arnim, Lutoslawski, Raeder, Ritter, Wilamowitz et Ross (David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 2, 10).
83. Cf. Mitchell Miller, *op. cit.*, p. 8.
84. Monique Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 235.
85. Platon, *République* 430b.
86. Platon, *Politique*, 262b.
87. *Ibid.*, 266a.
88. Cf. Seth Benardete, « The Plan of Plato's *Statesman* », p.364. Voir aussi Klein, *op. cit.*, pp. 152-153.
89. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 86.
90. Le mot grec *andreia* est mieux rendu par la traduction anglaise « manliness ».
91. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 77.
92. Comparer Platon, *Théétète*, 147c-d et 210c.
93. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 88 ; Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 84.
94. Seth Benardete, *Plato's Statesman : Part III of The Being of the Beautiful*, p. 143 : « Courage discovers the distinction between man and beast, moderation acknowledges at a glance the distinction between man and god ». Voir aussi Joseph Cropsey, « Statesman », *Plato's World. Man's Place in the Cosmos*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, p. 139.
95. Il est à noter que, si l'on suit Aristote (*Les Politiques*, I, II, 1252b) cet accomplissement de l'homme entre dieu et bête est ce qui le caractérise comme animal politique. Ce n'est qu'en étant pleinement homme que l'homme peut être pleinement politique.
96. Xavier Márquez, « Theory and Practice in Plato's *Statesman* », *Ancient Philosophy*, 27 (2007), p. 50.
97. *Ibid.*, p. 47.
98. Leo Strauss, « Platon », *Histoire de la philosophie politique*, p. 83.
99. Platon, *Politique*, 259b.
100. Platon, *Gorgias*, 521d, trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
101. Monique Dixsaut, « Une politique vraiment conforme à la nature », p. 273.