

## L'ÉCRITURE DE LA LOI COMME PRODUCTION DU RÉEL : UNE LECTURE DES LOIS DE PLATON

Dans le texte des *Lois*, Platon fait dialoguer trois vieillards — un athénien, un spartiate et un crétois — qui se proposent de constituer, de porter à l'être, chemin faisant, dans et par leur discours, une cité, Magnésie, qui aura pour but de réaliser la vertu tout entière<sup>1</sup> chez tous ses citoyens. La question qui se pose au lecteur de ce dialogue, et à laquelle nous allons tenter d'apporter des éléments de réponse, est la suivante : quel est le type d'être, de réalité auquel nous avons affaire avec cette cité des *Lois* ? Quel genre de chose est cette cité ?

Nous tenterons de comprendre à quel type de réalité nous faisons face dans le texte des *Lois* en choisissant un angle d'attaque indirect, c'est-à-dire en nous intéressant non pas directement à cette réalité elle-même et en tant que telle, mais en prêtant attention aux modes de production de cette réalité par la législation de Magnésie. Plus précisément, nous allons restreindre notre étude au traitement de l'imperfection dans le livre IX des *Lois* pour voir ce que ce traitement de l'imperfection nous dit du statut ontologique de Magnésie<sup>2</sup> et de la production du réel de Magnésie par les lois. Nous avons choisi de travailler sur le livre IX<sup>3</sup> dans la mesure où ce dernier, parce qu'il prévoit les peines pour un certain nombre de délits,

---

<sup>1</sup> *Lois*, I, 630 e : « Il fallait dire que le législateur a édicté les lois en ayant en vue non pas une partie quelconque de la vertu, et encore celle qui a le moins de valeur, mais qu'il avait en vue la vertu tout entière (*ἀλλὰ πρὸς πᾶσαν ἀρετήν*) » (traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau) ou « la vertu totale » (traduction A. Diès).

<sup>2</sup> Notamment en quel sens Magnésie est un *δεύτερος πλοῦς* — *Lois*, 301 b ; *Phédon*, 99 d et aussi *Philèbe*, 19 c — littéralement une « seconde navigation », que les commentateurs anglophones qualifient de « second best ». Nous tenterons de déterminer ce que le traitement de l'imperfection dans ce passage des *Lois* nous dit du sens du terme « second » dans l'expression « seconde navigation ».

<sup>3</sup> À cela s'ajoutent deux raisons : premièrement une étude du traitement de l'imperfection dans les *Lois* excéderait les limites d'un article, et, deuxièmement, parce qu'il s'agit pour nous de soumettre une hypothèse de lecture à l'épreuve du texte de Platon afin de déterminer si l'imperfection constitue — comme nous l'espérons — un angle d'attaque intéressant pour lire et étudier les *Lois*.

constitue un point d'entrée intéressant pour étudier le traitement de l'imperfection dans les *Lois*.

La thèse que nous entendons défendre consiste à soutenir que ce qui est réel ou pourra être réel (c'est-à-dire beau, pertinent, vertueux) dans la cité des Magnètes est produit par l'écriture de la loi. Ainsi la loi, telle qu'elle s'exerce dans la cité produirait l'être de cette cité. Notre propos se limitera donc à analyser l'écriture de la loi en tant qu'elle est ce que la loi écrit ou inscrit dans le réel, c'est-à-dire l'écriture faite par la loi, ce que la loi dessine sur le réel ou le réel qu'elle dessine. Nous laisserons de côté l'autre sens de l'expression, à savoir l'écriture de la loi en tant qu'elle correspond à l'activité d'écrire la loi.

L'écriture des lois<sup>4</sup> dans la cité des Magnètes consiste, pour une part, à engendrer la cité en la redessinant. Cette activité de reformation de la cité passe, notamment, et pour une part non négligeable, par la suppression de certains de ses traits, c'est-à-dire par une action qui consiste à gommer certains aspects du réel. Les lois qui sont proposées dans le texte des *Lois* produisent du réel en supprimant du réel. Nous allons voir que cette « suppression » prend plusieurs formes : l'effacement, la néantisation, et, enfin, la purification ou le traitement de l'imperfection.

## **I. L'effacement des traces de l'imperfection : étude du cas des suicidés**

En premier lieu, cette « suppression » prend une forme que nous pourrions qualifier de radicale, celle de l'effacement. Le traitement du cas des citoyens qui se suicident est paradigmatique de cette production du réel par effacement de l'imperfection. Ce cas est abordé au livre IX, en 873 c - d. C'est celui d'un individu qui se suicide de son propre chef, c'est-à-dire « sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice » ou « sans que l'y ait contraint [...] la douleur excessive d'une infortune sans issue ». Avant d'analyser ce que la loi exige à son propos, il faut d'abord identifier ce qui est en cause ou, pour le dire autrement, ce qui doit être condamné — et,

---

<sup>4</sup> Dans cette étude, cette expression sera prise dans le sens qui nous intéresse ici et désignera donc l'écriture faite par la loi sur le réel.

nous le verrons, effacé du réel de la cité. Platon ne refuse ni ne condamne le fait qu'un individu se donne la mort. Il condamne le fait que cet individu se donne la mort alors même qu'il ne le devrait pas d'un point de vue moral puisque ni la loi ni les faits ne l'exigent. Autrement dit, la loi doit ici venir corriger ce que nous pourrions qualifier à la fois de déviation morale et d'écart par rapport à ce qu'est la Justice. Et le texte ne dit pas autre chose puisque l'Athénien précise (873 c – d) qu'il s'agit de « l'homme qui, simplement par lâcheté, par couardise et manque absolu de virilité, s'inflige à lui-même une punition injuste ». La déviation morale<sup>5</sup> ne réside pas dans le fait de mettre fin à ses jours, mais dans le fait de le faire pour des raisons immorales, en tant qu'elles ne relèvent pas d'une obligation morale. Pour le dire en des termes modernes<sup>6</sup>, le suicide est une affaire qui concerne le devoir envers la cité et non la liberté individuelle.

Que proposent les *Lois* pour corriger cette réelle déviation morale ? Bien entendu, il n'est plus possible de demander à celui qui s'est rendu coupable de cette erreur morale de s'amender d'une quelconque façon. Son cas est irrémédiablement incurable : il est mort et ne peut donc plus être éduqué. Mais les autres citoyens peuvent, quant à eux, être éduqués ou, tout au moins, faut-il veiller à ce que la déviance de celui qui s'est suicidé, déviance par rapport au Bien et à la Justice, c'est-à-dire par rapport à la vertu, ne soit pas source de déviance dans ou pour la cité et ne vienne pas rompre l'unité de la cité qui doit réaliser la vertu tout entière chez tous ses citoyens. Ainsi, le fait de garantir l'absence de désordre, de dissonance dans la vertu est un mode de production de la réalité de la vertu. Nous voyons ici que le suicide n'est pas chose privée : il est lié à l'éducation des autres citoyens, c'est-à-dire à la fois de chaque citoyen et de la cité comme tout, de la cité en tant qu'elle a et veut préserver son unité.

Quelles mesures la loi, décrite par l'Athénien, propose-t-elle pour garantir la non-dégradation de l'unité<sup>7</sup> de la cité et de la vertu ? Elle propose trois mesures qui sont en réalité trois aspects de l'effacement de la déviance

---

<sup>5</sup> Cette déviation morale est donc — le texte le dit clairement — une déviation par rapport à la justice, c'est-à-dire, à proprement parler, une injustice.

<sup>6</sup> Et donc inappropriés et en partie inexacts.

<sup>7</sup> *Lois*, V, 739 d : « ... à établir toutes ses lois qui font l'unité de la cité... ».

de celui qui s'est suicidé. Afin de supprimer la réalité de la négation de la vertu et de redessiner le réel tout en empêchant les possibles tentations de réapparition de cette négation de la vertu que constitue le suicide, les tombes des suicidés seront isolées, dans des lieux sans nom, sans stèle et leurs obsèques se dérouleront sans que gloire leur soit rendue (873 d).

L'athénien dit que les tombes en question « seront d'abord isolées, sans qu'une seule autre les avoisine ». La première mesure à prendre est donc une mise à l'écart de la tombe. Nous pouvons penser cette mise à l'écart comme une première forme de l'effacement. Cette tombe sera placée là où elle ne sera pas vue. L'écart par rapport à la vertu, s'il ne peut — comme c'est le cas ici — être corrigé, doit ne pas être vu pour être oublié et être sans effets. L'isolement dont la tombe fait l'objet est double : premièrement, en plaçant la tombe ailleurs que là où sont placées les tombes (action positive d'éloignement), le législateur limite, le plus possible, le risque qu'elle soit vue, et, deuxièmement, en ne la plaçant pas là où sont les autres tombes (action négative qui consiste à priver cette tombe du contact avec les autres tombes), il efface le lien entre cette tombe et les autres tombes. Il efface son être de tombe. Cette tombe n'en est plus vraiment une ou, tout au moins, tout se passe comme si on mettait en place les conditions qui permettent de ne pas la considérer comme une tombe de citoyen.

Quelle est la fonction de ce dernier mode d'effacement ? Nous pouvons penser que, si cette tombe ne bénéficie pas d'un traitement similaire à celui réservé d'ordinaire aux tombes, si elle ne peut pas — ne serait-ce que par l'emplacement qui est le sien — recevoir ou porter les signes extérieurs de la tombe, ou (pour le dire en des termes plus platoniciens) avoir l'apparence de la tombe, cela a pour fonction de signifier que celui qui est enterré là n'a même pas l'apparence du citoyen, n'a pas été un citoyen vertueux, c'est-à-dire un citoyen au sens plein, tel qu'il doit l'être. Ainsi, cette mise à l'écart de la tombe des suicidés a un sens gnoséologique et a des effets en matière de morale : cette mise à l'écart — dont nous rappelons qu'elle est une première forme de l'effacement puisqu'elle aboutit au fait qu'on ne voit pas la tombe, qu'on n'honore pas le défunt et qu'on ne se souvient pas de lui — a une fonction éducative. Elle vise à permettre de distinguer le même de l'autre, ce qui est une tombe de ce qui n'est pas une tombe en bonne et due forme, et, par voie de conséquence,

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

celui qui est un citoyen de celui qui ne peut être considéré comme faisant partie ou ayant fait partie de l'unité de la cité puisqu'il a fait preuve d'absence de vertu en s'infligeant injustement la mort.

La seconde mesure proposée par l'athénien est que ces tombes soient « placées dans les endroits déserts et sans nom sur les bordures des douze districts » (873 d). Le fait que ces tombes soient placées dans des endroits choisis parce qu'ils sont déserts confirme ce que nous avons dit précédemment : elles seront ainsi probablement hors de la vue des citoyens. Mais nous pouvons encore ajouter que le caractère désert de l'endroit en question est le signe du fait que ce lieu n'est pas un lieu de vie de la cité. Il ne fait pas partie des lieux dans lesquels se joue, se tisse le lien entre les citoyens, l'unité de leurs particularités, dans lequel se constitue, à même la diversité, à même le multiple, l'unité de la cité. Plus encore, ces endroits sont sans nom : ils n'ont pas, à proprement parler, d'existence dans la cité puisqu'ils ne peuvent — étant sans nom — être nommés.

Le caractère radical de l'effacement comme constitution ou reconstitution du réel par l'écriture de la loi prend ici un nouvel aspect : ce qui est effacé, ce n'est pas simplement l'écart par rapport à la vertu — le suicide dans le cas particulier que nous analysons —, mais toute trace de l'existence de celui qui a posé cet écart. Ainsi, l'écriture de la loi produit dans le réel, non seulement une réélaboration de ce qui est ou de ce qui peut être dans la cité, mais aussi une réélaboration de ce qui a été cause de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui a été. Nous pouvons faire, à ce propos, deux remarques. Premièrement, ceci met en évidence la puissance productive de l'écriture de la loi puisqu'elle va jusqu'à remodeler ce qui a été — le passé — et non pas seulement ce qui est, le présent. Deuxièmement, l'écriture de la loi, parce qu'elle est ordonnée à une éducation, parce qu'elle a à tisser un réel qui sera producteur de vertu, trouve sa source dans la connaissance. Cette écriture de la loi qui est réécriture ou recomposition du réel supprime les écarts par rapport à la vertu en supprimant ce qui engendre ces écarts. Elle présuppose donc une connaissance à la fois de l'essence des choses et des rapports de cause à effet, tant entre les choses qu'au sein de l'âme humaine. Parce qu'il a connaissance des effets qu'aurait — sur l'âme des citoyens de Magnésie — le traitement des suicidés s'il était semblable à

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

celui réservé aux autres défunts, l'athénien/le législateur se doit de proposer pour leur corps un autre traitement.

La troisième mesure proposée par l'athénien consiste à exiger que les individus qui se seront suicidés soient enterrés « sans gloire » (ἀκλειῆς)<sup>8</sup> sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes ». Ici encore, la mesure proposée n'est pas à comprendre comme étant en vue de l'individu qui s'est suicidé, mais comme ayant une portée avant tout éducative. Les lois proposées par l'Athénien visent à produire du commun, de l'éducation commune, laquelle est principe<sup>9</sup> d'engendrement d'une communauté d'affects, de valeurs et d'une communauté politique. La gloire dont il est question ne désigne pas la simple reconnaissance due à un individu pour ses caractéristiques morales ou ses actions, mais correspond au sens que prennent ses caractéristiques et ses actes pour la cité comme unité de citoyens, c'est-à-dire au sens que revêtent ses actes et ses caractéristiques si on les rapporte d'une part à l'éducation que la cité entend donner à ses citoyens, et, d'autre part aux effets qu'ils ont sur l'âme des autres citoyens.

En effet, la gloire, c'est-à-dire la manifestation publique des honneurs rendus au défunt, est chose commune dans Magnésie<sup>10</sup> au sens où elle concerne la communauté politique et morale et au sens où elle fait du lien, où elle produit du commun<sup>11</sup>. Refuser que gloire soit rendue à l'individu qui s'est suicidé au moment de ses obsèques<sup>12</sup>, c'est refuser que le

---

<sup>8</sup> *Lois*, 873 d.

<sup>9</sup> Elle est, au sens étymologique du terme, ce qui commence et commande l'engendrement de la communauté réelle.

<sup>10</sup> Comme elle l'est d'ailleurs dans toute communauté humaine. Voir sur ce point É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, 1912, p. 417.

<sup>11</sup> Notamment en ce qu'elle est, pour Platon, l'occasion d'éprouver en commun des sentiments ou des affects identiques relativement à un même événement.

<sup>12</sup> Notons que l'usage dans la Grèce ancienne était de donner à ceux qui se suicidaient des funérailles qui respectaient la tradition. Le traitement spécifique accordé au suicidé consistait en cela que la main qui lui avait servi à se donner la mort était coupée. Pour un grec, il est impie de laisser un mort sans sépulture et sans honneurs funèbres. « Dans le monde grec ancien, le devoir de sépulture est lié au culte des morts. C'est ce culte qui assure au défunt une survie, non pas d'abord dans un au-delà de confort individuel, mais au tréfonds de la mémoire collective, dans le souvenir entretenu (ou enfoui) au sein de la communauté qui seule survit.

commun se structure et se tisse autour de cet écart par rapport à la vertu et à la justice. Ainsi, l'écriture de la loi produit le réel de Magnésie d'une autre façon encore : elle a, en quelque sorte, et pour employer un vocable étranger à Platon, le statut d'un transcendantal. Elle est ce qui détermine ce qui peut être ou non condition(s) de possibilité de l'engendrement du réel de la cité, c'est-à-dire de la cité en tant qu'elle est une communauté d'affects, de valeurs, de vertus rendue effective.

Ajoutons encore que rendre gloire<sup>13</sup> à un défunt lors de ses obsèques revient à tenir une sorte de discours, à dire quelque chose à la fois sur ce défunt particulier et, surtout, sur ce que la cité juge pertinent, bel et bon. Ce discours prend diverses formes. Accomplir ou ne pas accomplir certains actes — rendre hommage ou non au défunt — revient à qualifier de bon ou mauvais, de pertinent ou non, d'acceptable ou non ce que le défunt a accompli. Ne pas honorer<sup>14</sup> le défunt si celui-ci s'est suicidé, c'est dire que son acte n'est pas en accord avec la vertu, qu'il ne peut servir de modèle ou de norme pour éduquer les citoyens, qu'il ne peut être admis dans une cité qui doit réaliser la vertu tout entière chez tous ses citoyens.

---

Au niveau héroïque, cette mémoire est liée à la conception de la gloire, du *kleos*, dont Jean-Pierre Vernant a si bien souligné l'importance. Dans cette culture de la louange et du blâme la privation de sépulture équivaut à une condamnation, à un manquement à la mémoire et à l'intégrité du mort, à la seule survie qui lui soit assurée, celle de la pérennité de son image dans la mémoire sociale. Le tombeau est un signal, marqué par une stèle. Un signe renvoyant à un signifié. Négliger ce signe, c'est tuer une seconde fois le mort. Ou ce qu'il en reste... » (P. Borgeaud, « D'Antigone à Érigone » dans M. Gilbert, *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, « Actes et Recherches », 2005, p. 44-58).

<sup>13</sup> Lorsqu'à deux reprises dans les *Lois* — au livre XII — Platon légifère sur les funérailles, il interdit, dans les deux cas, la récitation des chants funèbres. Mais, loin que cette interdiction vienne prolonger la censure en la matière proposée par les premiers législateurs grecs, tout porte à croire que le thrène était seulement, dans les faits, au sein des cités, limité dans sa pratique, et non strictement interdit. Il s'ensuit que la législation proposée dans les *Lois* est, sur ce point, originale. Aussi bien dans le cas des funérailles des *euthunioi* (947 b) que dans celui des funérailles d'un homme de bien (958 c – 960 b), l'Athénien propose de célébrer les hymnes ; sont exclus l'éloge funèbre et les thrènes en tant qu'ils ont un effet corrupteur sur les émotions de l'homme.

<sup>14</sup> Ce non-acte a un sens éminemment politique et non essentiellement religieux.

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

© Tous droits réservés

Mais le discours de la loi et de la cité peut prendre encore une autre forme, celle du discours à proprement parler. En effet, il était d'usage à Athènes de proclamer un discours à l'issue des funérailles, pour faire l'éloge du mort, notamment si celui-ci était mort au combat. Enterrer le suicidé sans honneurs et sans un tel discours<sup>15</sup> revient à tenir un discours silencieux qui dit que l'acte commis par le défunt ne saurait mériter l'éloge. Ce discours silencieux n'est pas simplement l'équivalent d'un blâme : par son non-dit, il efface la reconnaissance publique de l'existence passée du défunt. C'est, en quelque sorte, un non-discours d'effacement. L'injonction de ne pas dire — c'est-à-dire de ne pas faire l'éloge du défunt — prescrite par la loi accomplit un acte positif, un acte qui a une consistance et qui est une réécriture de la trame du réel. Le réel de la cité ainsi réécrit, reformé est tel qu'il ne contient pas l'existence passée de l'individu qui s'est suicidé.

Les tombes des suicidés seront sans stèles ni noms. Comment faut-il comprendre cette exigence ? Notons tout d'abord que le suicidé aura bien une tombe, mais que celle-ci sera sans nom<sup>16</sup>. Ici, l'effacement est toujours radical, complet, mais il prend une autre forme : c'est un effacement qui se dit comme tel, comme effacement. Autrement dit, c'est un effacement qui attire sur lui l'attention, qui se signale. Le caractère repérable de l'absence de nom sur la tombe — repérable parce qu'étonnant et inhabituel — a donc

---

<sup>15</sup> N'oublions pas que le discours autorisé par la loi dans Magnésie relève de l'hymne et n'est, en aucun cas, un éloge funèbre (épitaphios); éloge funèbre qui ne saurait avoir de sens dans l'économie de la philosophie platonicienne puisque c'est (*Lois*, XII, 959 b) la vie de l'homme qui détermine son sort dans l'au-delà.

<sup>16</sup> Nous disposons de renseignements lacunaires en ce qui concerne le traitement des suicidés à l'époque classique. Il semble que le suicide était vu pour l'essentiel comme un comportement anti-social (R. Garland, *The Greek Way of Death*, Cornell University Press, New York, 2001, p. 98) et non d'un point de vue religieux. Eschine rapporte que l'on coupait la main droite du suicidé pour que son esprit soit désarmé, mais qu'il recevait tout de même des funérailles. Plutarque de son côté signale que les corps ainsi que les vêtements des suicidés (à son époque) étaient jetés dans le Barathon. Nous ne sommes donc pas en mesure de dire avec précision dans quelle mesure la législation de Magnésie s'écarte — ou non — ici de celles en vigueur dans les différentes cités grecques à l'époque classique. Ce que nous pouvons faire en revanche, et qui est intéressant, est de déterminer le sens des détails donnés par Platon concernant le traitement des suicidés au sein de la visée éducative des *Lois*.

une fonction éducative. Il rappelle que celui qui agit injustement et s'écarte radicalement de la vertu en rompant par le suicide le lien qui l'unit à la cité ne mérite pas que son nom soit conservé dans la cité. Il n'a plus, à proprement parler, « droit de cité ». L'absence de nom sur sa tombe est destinée à dire qu'il n'est pas nommé comme membre de la cité. On le désigne comme ne devant pas être inclus dans l'unité de la cité. Si sa tombe est sans stèle ni nom, elle ne pourra ni être reconnue (c'est-à-dire reconnue comme étant la sienne), ni par conséquent être visitée en tant qu'elle est la tombe de tel individu. Cette tombe devient la tombe d'un individu qui ne peut plus être nommé dans la cité ou appelé par la cité, puisqu'il n'a plus de lien avec elle : il a rompu, par son acte, la totalité que constitue la réalisation de la vertu tout entière chez tous les citoyens de la cité. Le suicidé ne sera donc plus nommé et on finira par oublier qu'il ait pu exister puisque le réel — ici sa propre tombe — ne portera nulle trace de son passage, de sa vie particulière de citoyen dans la cité. Nous pouvons même penser que cette tombe sans stèle pourrait finir par ne plus être repérable du tout. L'effacement, après s'être signalé comme tel, disparaîtrait totalement, s'effacerait. Il y aurait, en quelque sorte, un oubli<sup>17</sup> de l'effacement.

L'étude du cas des suicidés nous a permis de mettre au jour un premier mode d'engendrement du réel par l'écriture de la loi : la loi, en effaçant les traces de certains aspects du réel passé — les aspects imparfaits comme le suicide —, réécrit et remodèle le réel présent de la cité. Nous allons voir que cette réécriture du réel peut prendre un aspect encore plus radical en supprimant ce qui est présent — et non plus seulement les traces de ce qui a été — et qui est imparfait (par exemple l'homme coupable du vol d'un objet sacré). Pour ce faire, intéressons-nous au cas de la peine de mort dans Magnésie.

---

<sup>17</sup> C'est, semble-t-il, ce que vise cette disposition.

## II. La néantisation de l'imperfection : le cas de la peine de mort

Le texte des lois engendre le réel de Magnésie en se livrant à une néantisation<sup>18</sup> au sens strict du terme : en effet, les lois prévoient que certains délits seront passibles de la peine de mort. Sera condamné à mort celui qui aura volé un objet sacré (livre IX, 854 e) ou encore tout individu qui tentera de renverser la constitution<sup>19</sup>. Celui qui tue son père, sa mère, ses enfants ou son frère recevra le même châtement (873 a – b). La peine de mort s'applique aussi à tout animal qui tuerait un homme en dehors d'un concours public auquel l'animal participerait (873 e). L'animal, une fois mort, est jeté hors des frontières<sup>20</sup>. Il en va de même si un être inanimé autre que la foudre tue un homme : « on le jettera hors des frontières » (874 a). C'est une autre modalité de l'effacement qui consiste à mettre hors de la vue des citoyens et hors du sol de la cité<sup>21</sup>.

La loi prévoit aussi le cas dans lequel le meurtrier resterait inconnu (874 a – b) : on annonce sur la place publique que le meurtrier est interdit d'entrer dans les temples ainsi que sur le territoire de la cité et que, s'il est reconnu, il sera mis à mort et jeté sans sépulture hors du pays de la victime. Cette condamnation par contumace, classique dans le droit de l'Athènes de Périclès<sup>22</sup>, pourrait avoir un sens ou une fonction particulière dans l'économie du texte des *Lois*. En premier lieu, c'est une néantisation, un bannissement verbal. Cette condamnation ne revient pas simplement à condamner le coupable alors qu'il n'est pas là, mais vise à rétablir, par le discours, la cité comme réalisation de la vertu. Le coupable étant en paroles et publiquement condamné à l'exil sous peine de mort s'il décidait de

---

<sup>18</sup> C'est bien plus qu'un effacement : il s'agit d'une suppression violente.

<sup>19</sup> *Lois*, 856 b : « Quiconque assujettit les lois en les soumettant à l'autorité des hommes assujettit la cité à une hétérie ».

<sup>20</sup> Ceci est classique dans le droit athénien Cf. R. Flacelière, *La Grèce au siècle de Périclès*, p. 283 : c'est l'affaire des « tribunaux du sang ».

<sup>21</sup> La raison de cela est à chercher dans la nécessité, aux yeux des Grecs, d'éviter la souillure. Or, un objet peut être porteur de souillure, c'est-à-dire d'impureté, et est donc considéré comme pouvant souiller le sol de la cité.

<sup>22</sup> Cf. R. Flacelière, *ibid*, p. 283.

reparaître dans la cité, on comprend que ce qui est visé ici, c'est de (re)tisser à partir de l'absence du coupable — lequel est ici pensé comme trouble de/dans l'unité de la vertu, comme écart par rapport au Bien — l'unité de la cité vertueuse. Ainsi, l'absence d'écart par rapport à la vertu, en tant qu'elle est signalée comme telle et constituée ou produite par l'efficace de la loi, est productrice de la réalité de la cité : l'unité de Magnésie et sa consistance sont engendrées par la privation de l'écart<sup>23</sup> par rapport au Bien, c'est-à-dire par l'absence d'écart. Le fait que cet écart ne soit pas ou plus engendre à nouveau et garantit la réalisation de la vertu tout entière dans la cité tout entière.

La mise à mort ou l'anéantissement de celui ou de ce qui a enfreint certaines lois est un autre aspect de l'activité de l'écriture de la loi qui consiste à supprimer purement et simplement l'imperfection. Nous pouvons faire deux remarques. Premièrement, dans l'économie du texte des *Lois* et parce que nous avons vu que l'écriture de la loi tisse le réel de Magnésie, condamner quelqu'un à mort, c'est opérer une soustraction dans ce réel, c'est ne pas lui permettre de faire partie du réel de la cité. Celui que l'on exécute n'est plus un fil lié aux autres fils qui, noués ensemble, sont le tissu de la cité. Cet individu, ce fil, détaché des autres, privé de tout lien avec eux ne saurait donc avoir des effets sur ces derniers. Il va de soi, par ailleurs, que cette condamnation a un caractère dissuasif. Cependant, nous pouvons affirmer que la dissuasion n'est pas ce qui est essentiellement ou en première intention visé puisque le texte des *Lois* ne propose pas de tortures ni de supplices publics.

Deuxièmement, la peine de mort est plus qu'une sanction : c'est la suppression de l'individu convaincu de culpabilité. Quel sens faut-il lui

---

<sup>23</sup> Faut-il en déduire pour autant que la vertu dans Magnésie reçoit une définition purement négative, c'est-à-dire qu'elle y est réductible à l'absence de mal ? Il n'en est rien dans la mesure où le texte des *Lois* propose une éducation positive au Bien et une caractérisation de ce dernier. Voir notamment *Lois*, I, 631 b : « Ce sont en effet de bonnes lois puisqu'elles assurent le bonheur de ceux qui les observent ». Le Bien procure un avantage alors que le mal nous en prive. Voir aussi *Lois*, III, 697 b où Platon distingue trois types de biens : ceux relatifs à l'âme (biens divins), ceux relatifs au corps et ceux relatifs aux possessions et aux richesses (biens humains).

attribuer au sein de la visée éducative de la législation dans Magnésie ? Il peut sembler, de prime abord, curieux qu'une législation qui vise à éduquer les citoyens pour réaliser la vertu tout entière dans la cité tout entière prévoit de supprimer certains citoyens. Pour lever cette apparente contradiction, il faut replacer la peine de mort à sa place, c'est-à-dire dans l'ordre des peines, et se demander plus généralement pourquoi une cité bien fondée et bien conduite aurait à prévoir des peines dans sa législation. La réponse tient dans le fait que la législation de Magnésie s'adresse à des hommes et non à des êtres divins. L'Athénien dit<sup>24</sup> la chose suivante : « puisque nous ne sommes, au contraire, que des hommes, légiférant aujourd'hui pour des fils d'hommes, on ne nous blâmera pas de craindre qu'il ne se trouve, parmi nos citoyens, un cœur de corne si dure qu'aucune cuisson ne puisse le fondre : autant que, au feu, ces graines cornées, autant, aux lois les plus énergiques, de telles natures demeurent infusibles ». Ainsi, parce que les hommes de la cité ne sont pas parfaits — parce qu'ils sont faillibles — il est nécessaire que la législation prévoie des peines. La peine de mort doit donc être comprise sur fond de cette imperfection humaine : elle est une réponse à cette imperfection.

Précisons ce point. La législation en général et la législation en tant qu'elle prévoit des peines propres aux différents délits en particulier sont des voies pour éduquer<sup>25</sup> les hommes. Or, condamner un individu à mort et le mettre à mort ne saurait être en soi, vis-à-vis de cet individu, un acte éducatif. C'est néanmoins un acte qui s'inscrit dans une visée éducative plus large : il doit être compris comme un discours de la cité, discours qui s'adresse, certes, au condamné avant son exécution, mais aussi et surtout aux autres citoyens et qui consiste à dire que celui qui ne peut être éduqué doit être mis hors d'état de nuire<sup>26</sup>. En effet, le châtement a pour fonction de

---

<sup>24</sup> *Lois*, 853 c – d.

<sup>25</sup> *Lois*, IX, 854 d – e : « Car ce n'est jamais au mal que tend la punition infligée par la loi, mais, de deux choses l'une, peut-on dire, ou bien elle améliore celui qui la subit, ou bien elle le rend moins méchant ».

<sup>26</sup> *Lois*, IX, 854 e : « Quant au citoyen qu'on découvrira capable d'un tel crime, auteur de quelque grand et indicible forfait envers les dieux ou ses parents ou la cité, le juge le regardera dès lors comme incurable, puisque l'excellente éducation

réaliser la guérison<sup>27</sup> du criminel. Par conséquent, un châtement qui supprime le malade constitue un aveu par la cité de son incapacité à guérir le malade. Il s'agit en quelque sorte d'éradiquer la maladie en en supprimant le porteur<sup>28</sup>, faute de pouvoir soigner et guérir ce dernier. Si la solution choisie est celle-ci, c'est parce que la législation participe de ce qui vise la réalisation de la vertu tout entière dans la cité tout entière. Or, la présence en son sein d'un individu qui agit contre la vertu et qui est incurable empêche la cité d'être ce qu'elle doit être. C'est pourquoi cet individu est condamné à mort. La législation de la cité des Magnètes<sup>29</sup> est donc une « seconde navigation » au sens où elle ne parvient pas à se passer de la peine de mort. Elle est seconde au sens où seule une législation ou une cité destinée à des dieux serait à même de ne pas avoir recours à cette peine.

Le fait que la législation prévoit la peine de mort nous donne un autre renseignement : c'est une législation — une entreprise éducative — qui prévoit la possibilité de son échec. Elle se définit comme potentiellement imparfaite, c'est-à-dire comme portant par nature la possibilité de la venue à l'être de l'imperfection, comme pouvant échouer à réaliser la perfection. Il s'ensuit que Magnésie n'est ni une cité en idée ni même une cité parfaite, mais un « second best » — au sens qu'André Laks<sup>30</sup> donne à cette expression : elle est réellement ce qui peut être de mieux compte tenu de ce que sont *de facto* les hommes qui doivent être éduqués

---

dont il fut nourri depuis l'enfance n'a pu faire qu'il s'abstint des plus grandes iniquités ».

<sup>27</sup> Voir 857 b – e où Platon établit une analogie entre le médecin et le législateur. Voir aussi T. J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 139-195.

<sup>28</sup> Le malade, c'est-à-dire le criminel.

<sup>29</sup> Et, par conséquent, la cité elle-même.

<sup>30</sup> Notamment dans son article « In what sense is the city of the *Laws* a second best one ? », in *Plato's Laws and its historical significance, Selected papers of the International Congress of Ancient Thought*, Salamanca, 1998, p. 107 – 114, F. L. Lisi, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001. Voir aussi *Médiation et coercition, Pour une lecture des Lois de Platon*, Presses universitaires du Septentrion, Cahiers de philologie, volume 22, Villeneuve d'Ascq, 2005, p. 42 par exemple : « En un certain sens, par conséquent, il n'y a entre la *République* et les *Lois* ni « révision » ni « réalisation », mais changement d'un niveau (divin) à l'autre (humain) ».

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

© Tous droits réservés

dans et par la cité<sup>31</sup>. Cet aveu d'un possible échec<sup>32</sup> de l'éducation magnète que constitue l'inscription de la peine de mort dans la loi est, en réalité, le symptôme du type d'être auquel nous avons affaire avec cette cité. Magnésie peut être pensée comme cette cité qui tente de réaliser la rationalisation du sensible<sup>33</sup> : elle fait fond sur l'anthropologie, elle part de ce que sont les hommes pour définir ce qui peut faire être la cité la meilleure ; et la peine de mort participe de cette activité et souligne le fait que les aspérités du sensible sont non seulement prises en compte dans et par la loi, mais aussi sont ce à partir de quoi la loi est constituée.

Ainsi, tout se passe comme si, même lorsque l'imperfection semble vouloir être éradiquée purement et simplement de la cité par la loi<sup>34</sup>, elle était ce à partir de quoi la cité est constituée. L'écriture de la loi — ce que la loi inscrit, engendre dans le réel — est ce qui tisse et constitue le réel de la cité. Il nous a jusqu'à présent semblé que les lois visaient à mettre hors jeu l'imperfection en la supprimant. Cependant, la façon dont cette imperfection est prévue par les lois et constituée, en quelque sorte, leur point de départ, semble indiquer que le sort réservé à l'imperfection dans la législation et son statut soient à examiner de plus près. Si l'imperfection ne peut plus être considérée simplement ou essentiellement comme ce qui doit être éradiqué, comment faut-il comprendre son rapport avec le Bien et la Vertu ?

---

<sup>31</sup> Notre analyse apporte des éléments qui vont donc dans le sens de la thèse défendue par André Laks sur ce point.

<sup>32</sup> « Possible » au sens de rationnellement envisageable, voire prévisible.

<sup>33</sup> Magnésie n'est donc pas une cité parfaite ; elle n'est pas l'Idée de la cité. C'est une cité qui doit être distinguée à la fois de la cité idéale de la *République* d'une part (puisque les deux cités n'ont pas la même structure), et, de la cité divine — dirigée et habitée par des êtres divins — qui sert de modèle ou de référence à la cité des *Lois* d'autre part (*Lois*, V, 739 b – e).

<sup>34</sup> Et c'est pourquoi l'analyse du cas de la peine de mort est éclairante.

### III. Traitement et prise en compte de l'imperfection possible : le cas du désir sacrilège

Nous nous proposons d'envisager, à présent, l'hypothèse selon laquelle l'imperfection aurait un caractère structurant pour la législation de Magnésie et serait même à son principe : il ne s'agit pas, bien entendu, de dire que Platon vante les mérites de l'imperfection<sup>35</sup>, mais de montrer qu'elle est à la fois le point de départ et un élément constitutif ou déterminant pour la législation. Cette hypothèse consiste donc à utiliser l'imperfection comme outil d'exemplarité, c'est-à-dire à saisir l'imperfection comme point d'entrée pour comprendre comment la loi écrit dans le réel, modifie le réel et/ou l'engendre puisque la loi existe pour éduquer la nature humaine telle qu'elle est réellement : imparfaite, perméable aux désirs qui ont pour objet ce qui n'est pas ou pas toujours le Bien et tout à la fois perfectible et susceptible de voir son désir se réorienter ou être réorienté vers le Bien, le Beau, le Juste. Nous allons tester cette hypothèse en nous intéressant à la législation en tant qu'elle est un discours qui, à la fois, met au jour les imperfections, les constitue comme faits devant être saisis ou traités par la loi et vise à les estomper ou à les faire disparaître et nous tenterons ainsi de déterminer quel type de lien l'imperfection entretient avec la perfection. Est-ce l'imperfection qui aspire à la perfection ou<sup>36</sup> la perfection doit-elle s'imposer violemment ?

La purification que la loi exige dans certains cas peut être pensée comme l'un des modes de passage de l'imperfection à la perfection, de l'écart par rapport à la justice à la justice elle-même, du désordre à l'ordre souhaité, du laid au beau. Nous ne faisons pas ici référence à la purification en tant qu'elle revêt une forme radicale et consiste à exclure définitivement et totalement ce qui est imparfait<sup>37</sup>, mais nous nous intéressons à la purification en tant qu'elle est une activité toujours en train de s'accomplir,

---

<sup>35</sup> Ceci est hors de propos.

<sup>36</sup> Ce « ou » n'est pas nécessairement exclusif ; la première possibilité peut ne pas exclure la seconde.

<sup>37</sup> Comme c'est le cas, par exemple, dans le sort réservé à l'animal convaincu d'homicide : ce dernier est en effet déclaré coupable, mis à mort et sa dépouille est jetée hors de la cité.

qui doit être reconduite chaque fois que cela est nécessaire et qui est donc, sinon imparfaite, tout au moins non accomplie une fois pour toutes. Un cas paradigmatique de cette activité de purification est décrit dans les *Lois* en 854 b. Ce passage du livre IX correspond au préambule de la loi qui interdit le pillage des temples.

Citons le texte du préambule (854 b – c). Voici ce que, d’après l’Athénien, il faudrait dire « à celui qu’un méchant désir excite tout le jour et réveille au milieu de la nuit, le pressant d’aller voler quelque objet sacré » : « Étrange ami, il n’est ni humain, ni divin le mal qui te pousse maintenant et t’excite au sacrilège ; c’est un furieux aiguillon planté en toi à la suite d’antiques forfaits que leurs auteurs ont manqué d’expier ; tu l’emportes partout avec toi, funeste impulsion dont il faut, à toutes forces, te défendre ; comment t’en défendre, apprends-le. Quand<sup>38</sup> tombe sur toi quelque pensée pareille, va te soumettre aux rites qui purifient ; va supplier, dans leurs temples, les dieux qui détournent la malédiction ; va, fréquente les hommes que l’on vous dit vertueux, et laisse-toi conter, essaie de conter toi-même comment tout homme doit honorer le beau et le juste ; quant à la compagnie des méchants, fuis-la sans te retourner. Heureux si, de ce faire, apaise un peu ton mal ; sinon regarde la mort comme plus belle et délivre-toi de la vie ».

Ce passage présente plusieurs modalités de la purification, modalités qui ont en commun d’être convoquées parce qu’elles peuvent être source d’apaisement : elles peuvent permettre de remplacer un désir laid — le désir de voler un objet sacré — par un beau désir — celui qui consiste à désirer ce qui est juste. Nous pouvons tout d’abord remarquer que le désir laid est présenté comme une sorte d’impulsion, de tendance présente en l’homme, qui est en lui puisqu’il l’emporte partout avec lui. Tout se passe comme si Platon disait que si l’homme est, alors cette impulsion peut se manifester. Le texte ne propose pas d’éradiquer cette impulsion — qui est une imperfection — et peut-être n’est-il pas possible de le faire, mais de s’en défendre. Cet acte de défense ne saurait être identifié à une suppression faite une fois pour toutes, à une néantisation pure et simple dans la mesure où l’on ne se défend que d’un danger qui existe et continue à exister. En effet,

---

<sup>38</sup> Ici débute le passage qui nous intéresse.

quel sens y aurait-il à lutter ou à continuer de lutter contre un danger qui n'existe pas ou ne peut ressurgir ?

Le texte parle d'une « détestable impulsion ». L'individu est, littéralement, « troublé de manière criminelle » (ἀλιτηριώδης περιφερόμενος). Ce trouble est une possibilité, une expérience<sup>39</sup> possible pour tout individu. Ce qui est ici désigné est un affect au sens de ce qui peut troubler un individu, de ce qu'il peut éprouver face au monde. Le texte précise que cet affect ne peut que très rarement être celui d'un citoyen qui aura bénéficié de l'éducation dispensée dans et par Magnésie, mais plus probablement celui d'un individu qui sera au service d'un citoyen ou encore d'un étranger ou de l'esclave d'un étranger<sup>40</sup>. Cependant, parce que tout individu peut éprouver ce désir, la loi doit, dans son préambule, indiquer<sup>41</sup> comment l'on peut se défendre contre sa manifestation. Tout se passe comme si l'imperfection des affects, la manifestation d'un affect imparfait, était considérée comme une possibilité latente et capable de passer à l'être dans l'âme d'un individu qui serait « un dur à cuire pour ainsi dire, d'un naturel à ce point intraitable qu'aucune cuisson ne puisse en venir à bout<sup>42</sup> ». Dès lors, si malgré l'éducation dispensée par la cité, l'on en vient à éprouver un tel affect — le désir de voler un objet sacré dans un temple —, comment faut-il se défendre, c'est-à-dire comment l'âme doit-elle réorienter ou reformer ses affects ou ses préférences ?

L'Athénien propose une thérapie à cinq volets qui est ainsi présentée : 1° le recours aux rites de purification, 2° l'appel à l'aide des dieux, 3° la fréquentation des hommes vertueux, 4° le discours et le discours intérieur portant sur ce qu'il convient d'honorer, et, enfin, 5° le fait de fuir la compagnie des méchants. Autrement dit, il faut à la fois que l'individu tenté par le vol d'un objet sacré ait recours à des modes de purification qui ne dépendent pas ou pas totalement ou pas essentiellement de lui puisqu'ils ont

---

<sup>39</sup> Même si le terme d'expérience n'est pas platonicien.

<sup>40</sup> *Lois*, 853 c – d.

<sup>41</sup> Et exhorter les citoyens à le faire.

<sup>42</sup> *Lois*, 853, c – d.

leur source dans les dieux et qu'il utilise tout ce qui est en son pouvoir<sup>43</sup> pour reformer ou réorienter ses affects.

### 1. Les rites purificateurs

Commençons par la recommandation d'avoir recours aux rites purificateurs pour faire taire en soi-même le désir de voler un objet sacré. Le recours aux rites de purification est classique à Athènes à l'époque de Platon<sup>44</sup>, mais habituellement la purification est pensée comme nécessaire si un événement particulier survient, par exemple un décès. Le préambule de la loi nous exhorte à avoir recours aux rites de purification avant même que l'événement qui pourrait découler du désir — le vol de l'objet sacré — ne se produise. Cela nous donne deux indications. Premièrement, le désir se voit accorder le même statut qu'un événement dans la cité telle que Platon la conçoit dans les *Lois* puisqu'il réclame une purification. La question qui se pose ici est celle de savoir pour quelle raison le désir<sup>45</sup> se voit attribuer le même traitement qu'un événement. Bien entendu, nous pouvons dire — et c'est une évidence — qu'un désir est réel. Mais la raison qui conduit l'Athénien à cette égalité de traitement est à chercher dans la finalité de la cité des Magnètes. En effet, puisqu'il s'agit de réaliser la totalité de la vertu dans la cité tout entière, il est absolument nécessaire de combattre tout hiatus, de réparer toute fissure qui apparaîtrait dans cette unité de la cité. Or, et c'est la deuxième remarque que nous voulions faire, l'impulsion néfaste qui consiste à désirer voler un objet sacré dans un temple vient briser la communauté des affects, elle-même constitutive de la réalité de Magnésie, puisqu'un individu ne se trouve pas ou plus tendu vers le désir de ce qui est bon et juste. Ceci semble indiquer que la réalité de la cité des Magnètes est d'être une cité désirée. Par conséquent, le risque encouru par cette cité est grand si les désirs des citoyens ne font pas unité : elle peut ne plus avoir d'unité, de consistance, de réalité.

---

<sup>43</sup> Ceci vient nous rappeler que tout n'est pas dans le pouvoir de l'homme : il est un être imparfait.

<sup>44</sup> Voir notamment l'ouvrage de R. Parker, *Miasma : Pollution and purification in early greek religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>45</sup> Cette « impulsion néfaste » dont parle l'Athénien dans le passage qui nous occupe.

Il est vital, pour la cité telle que Platon la veut, de chasser le désir qui vient rompre la communauté des affects vertueux parce que ce désir n'est pas simplement à penser comme une rupture d'unité des affects. Certes, l'imperfection dont il est ici question est à penser sur le modèle d'une dissonance, d'une disharmonie, d'un accord faux entre les affects des citoyens qui ont été éduqués. Mais, premièrement, il faut surtout penser, d'une part, que cette dissonance devient celle de la cité tout entière — le manque d'harmonie ne touche pas seulement ce que nous pourrions appeler la fausse note, le désir mal orienté. Cela est évident puisque la dissonance est un rapport inapproprié entre des notes, entre des écarts de notes, c'est-à-dire ici, dans Magnésie, entre des affects. Deuxièmement, cette dissonance n'est pas à penser de façon statique, mais dynamique : elle n'est pas figée. Au contraire, elle se répand ou, tout au moins, peut le faire : en reprenant l'analogie avec la partition musicale ou, plus précisément, avec le morceau joué par des musiciens, nous pouvons dire que c'est comme si l'écart inopportun introduit dans ce qui est joué appelait d'autres écarts, en engendrait de nouveaux. Ainsi, s'il faut avoir recours aux rites de purification, c'est parce qu'il y a, d'après Platon, une puissance de la dissonance : elle représente un réel et fort danger pour la cité<sup>46</sup>.

Pourquoi Platon accorde-t-il une telle importance au vol des objets sacrés ? Outre le fait qu'il est classique pour le droit dans la Grèce antique de ne pas distinguer les vols d'objets sacrés des actes qui portent atteinte aux biens de la cité, la réponse tient pour Platon dans le lien<sup>47</sup> entre la religion ou la pitié, la fondation du politique, l'éducation des citoyens et la vertu ou le Bien. Ne pas porter atteinte aux objets sacrés, aux objets du culte revient à tenir et faire sien un discours qui consiste à dire que ce qui est défini comme juste ou bon — ne pas voler des objets sacrés — ne doit pas

---

<sup>46</sup> Puisque celle-ci n'existe que parce qu'elle est désirée par tous.

<sup>47</sup> Voir sur ce point la note 8 du livre IX des Lois dans l'édition de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Voir aussi le chapitre consacré aux *Lois* dans l'ouvrage de D. Cohen, *Theft in athenian Law*, Volume 74 de *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte*, C.H. Beck éd., 1983 ainsi que l'article de T. J. Saunders, « Plato and the athenian law of theft », *Nomos, Essays in Athenian law and politics and society*, éd. P. Cartledge, P. Millet, S. Todd, Cambridge, 1990, p. 63-82.

être remis en cause ou attaqué. Ce discours est accompagné d'affects précis : les citoyens bien éduqués désirent que les objets sacrés ne soient pas volés et ils ne désirent pas les voler. C'est cet accord concernant le bon et la loi qui garantit la permanence, l'être de Magnésie. Voler l'objet revient à briser cet accord, et, avec lui, à la fois, l'unité de la cité, la puissance de la loi et la vertu des citoyens.

Si seule la purification rituelle permettait de se défendre du désir du vol sacrilège, cela signifierait que Platon n'accorde aucune place à l'imperfection dans sa cité des Magnètes. En effet, l'imperfection — sous la modalité du désir criminel — serait réductible à ce qui doit et peut être éradiqué. Or, ce n'est pas le cas. Voyons ce que dit la suite du préambule.

## 2. L'appel à l'aide divine

Après s'être soumis aux rites de purification, l'individu travaillé par ce désir criminel doit, dit le texte, « supplier dans leurs temples les dieux qui détournent la malédiction » (ἐπι θεῶν ἀποτροπαίων ἱερὰ)<sup>48</sup>. L'impulsion néfaste qui nous fait désirer de voler l'objet est ici présentée comme étant elle-même une malédiction ou comme y étant liée. Ainsi, seule une intervention divine, faite par les dieux capables de détourner le mal, est en mesure de garantir tout individu contre cette impulsion. Autrement dit, la nature humaine est telle qu'elle ne peut être sauvée à coup sûr de cette impulsion que par le pouvoir divin. C'est cette nature humaine faillible, toujours potentiellement perméable à ce qui est mauvais, que la législation de Magnésie doit éduquer. Si le préambule s'arrêtait là, l'imperfection humaine apparaîtrait comme un donné indépassable et le rapport entre imperfection et perfection serait de l'ordre du saut et ne saurait être pensé selon le modèle du passage de l'un à l'autre par progression continue, éducation, travail sur soi.

## 3. La fréquentation des hommes dits vertueux

Le troisième mode de défense contre le désir criminel consiste en la fréquentation, dans le simple fait littéralement « d'être avec » (συνουσία)<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *Lois*, 854 b.

<sup>49</sup> *Lois*, 854 c.

les hommes dont on dit qu'ils sont vertueux. L'imperfection commence à être ici prise en compte, et elle l'est comme quelque chose de potentiellement irréductible, puisqu'il est seulement demandé de fréquenter des hommes « dits vertueux » (τὰς τῶν λεγομένων ἀνδρῶν ὑμῖν ἀγαθῶν)<sup>50</sup>, qui ont donc cette réputation, mais qui ne correspondent peut-être pas ou pas nécessairement à la vertu dans sa forme parfaite. Ils sont des occurrences de ce que le discours collectif reconnaît comme exemples de vertu, de conduite à suivre, sans que l'on puisse ou doive assimiler ces existences particulières à la Vertu ou au Bien. Ainsi, la défense contre le désir criminel — laquelle participe à l'éducation du désir — peut être dispensée par la fréquentation de ce qui peut n'être qu'un cas proche de la Vertu (et non la Vertu elle-même). Ceci nous permet d'affirmer que l'imperfection — en tant qu'elle approche de la perfection et parce qu'elle la donne à voir dans le cas qui nous occupe — a une fonction dans l'éducation et se voit reconnaître en elle-même une valeur<sup>51</sup> : elle est intégrée à l'éducation et prise en compte dans et par elle.

Il nous faut encore tirer au clair ce qu'est cet « être avec » et ce qui s'y joue. Premièrement, la fréquentation des hommes dits vertueux a ceci d'utile qu'elle rend habituelle la vue d'actions conformes à la vertu. Elle fait ainsi passer pour normales ces actions et permet à celui ou à ceux qui y assistent de se les représenter comme étant ce qui doit être accompli, ce qui est, en quelque sorte, dans la nature des choses. Deuxièmement, cette vue quasi quotidienne d'actions conformes à la vertu, parce qu'elle conduit à se représenter ces actions comme ce qui doit être fait, tend à engendrer chez

---

<sup>50</sup> *Lois*, 854 b.

<sup>51</sup> Puisque le préambule conseille de fréquenter les hommes « dits vertueux ». L'éducation ne prend pas ici sa source dans la connaissance de l'Idée de vertu, mais dans la pratique humaine de cette vertu. Cette pratique peut être pensée comme un « second best » par rapport à la connaissance de la vertu. Parce que les Magnètes sont humains — et non divins —, la pratique et l'exemple de ce qui est reconnu comme vertu par la plupart des individus constituent l'éducation à la vertu. Il ne s'agit pas de faire de ce « second best » en matière d'éducation et de vertu un pis-aller, mais de comprendre que cette éducation est la meilleure pour et dans une cité d'hommes dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'éduquer en donnant une connaissance mais aussi et surtout d'éduquer le désir. Or, l'éducation du désir ne saurait être assimilée à une pure acquisition de connaissance(s).

l'individu certains affects qui accompagnent cette représentation. C'est un des modes de production de la réalité de Magnésie : cette cité semble avoir la réalité d'une norme produite en pensée. L'individu en vient peu à peu à désirer spontanément les actions conformes à la vertu, et, au contraire, à condamner, fuir ou mépriser les actions qui vont à l'encontre de la vertu. Troisièmement, la fréquentation d'hommes vertueux ne saurait se réduire à une pure observation de leurs actions.

Ainsi, celui qui fréquente de tels hommes ne se contente pas d'éprouver du désir pour les belles actions qu'ils désirent eux aussi ou de la répugnance pour les actions qu'ils condamnent<sup>52</sup>, mais agit avec eux. Or, qu'est-ce qu'un homme vertueux sinon un individu qui se caractérise par le fait qu'il reconnaît la vertu, la désire et la pratique. Parce que les citoyens de Magnésie sont des hommes et sont donc imparfaits, ils doivent être éduqués et s'éduquer sans cesse eux-mêmes à la vertu : ils peuvent devenir vertueux précisément parce que cette pratique quotidienne de la vertu leur est nécessaire du fait de leur imperfection. Cette dernière est donc le ressort ou l'occasion de — et pas seulement l'obstacle à — leur désir de vertu. Le caractère humain (c'est-à-dire imparfait) des individus qu'il s'agit d'éduquer est donc au centre de la caractérisation platonicienne de la vertu. La vertu — telle que Platon la définit — est, ici et comme dans les autres dialogues<sup>53</sup>, d'une part, la conséquence d'un savoir, et, d'autre part et à la fois, ce qui permet à l'homme d'accomplir parfaitement les fonctions qui sont les siennes en propre. C'est parce que l'homme est humain et donc

---

<sup>52</sup> Ceci correspond à ce que J.-F. Pradeau appelle, dans son ouvrage éponyme, une « communauté des affections ».

<sup>53</sup> Voir par exemple le *Lachès* en 190 e : « καὶ ὅτῳ ἄν τρόπῳ τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο, καθ' ὅσον οἷόν τε ἐξ ἐπιτηδευμάτων (les choses qui sont objets d'occupation, d'habitude) τε καὶ μαθημάτων (les choses qui sont apprises, les leçons) παραγενέσθαι ». Socrate se demande ici dans quelle mesure il est possible que les objets d'occupation ou d'étude aient cette présence (la présence de la vertu qu'est le courage) pour résultat. Le passage qui précède (190 b sq) affirme que rien ne sert de s'interroger sur les moyens d'acquérir la vertu si l'on n'a pas déterminé ce qu'elle est, sa définition. Mais, une fois cette définition connue, Socrate dit (en 190 e) que ce sont la connaissance et la pratique de la vertu qui produisent, conjointement, la présence — c'est-à-dire l'existence réelle — de la vertu de courage.

imparfait que la caractérisation que propose Platon de la vertu comme étant théorique, mais aussi et surtout, pratique revêt un sens particulier. En effet, il faut ici comprendre, non pas simplement que la vertu est ce qui se définit aussi comme étant une pratique — et pas seulement une connaissance —, mais principalement que la vertu ne peut advenir à l'être que dans et par la pratique, puisqu'en tant qu'elle est vertu d'un homme, elle est propre à cet homme en tant qu'il est un homme et présente certains caractères anthropologiques dont l'imperfection. C'est donc pour une part l'imperfection qui permet de comprendre ce qu'est la vertu de l'homme et comment il peut l'acquérir. En ce sens, et en ce sens restreint, nous pouvons dire que l'imperfection a une fonction structurante dans l'éducation des citoyens. L'imperfection n'est donc pas qu'un donné ; c'est un donné qui implique une nécessité : parce que l'homme est imparfait, sa vertu — son excellence — ne peut advenir que par la pratique et doit nécessairement avoir une dimension pratique.

#### **4. Le discours sur ce qu'il convient d'honorer et le discours que l'on se tient à soi-même**

Le quatrième mode de défense contre le désir criminel (de voler un objet sacré) est double. Il consiste en deux discours : un discours qui est tenu par un autre (l'homme vertueux que l'on fréquente par exemple) et un discours — du même type — mais que l'on se tient à soi-même. Nous avons des chances d'entendre le premier discours en suivant le troisième conseil donné pour se défendre contre le désir criminel, à savoir en fréquentant des hommes vertueux. Bien entendu, il ne s'agit pas seulement d'entendre ce discours, mais de se le laisser conter <sup>54</sup> : il faut rendre notre âme sensible à ce discours de la vertu, sensibilité qui est préparée par les trois premiers modes de défense proposés dans ce passage des *Lois*. Il faut être sensible aux affects bons ou aux bonnes actions ou à un discours sur ces bonnes actions et sensible dans le bon sens. Il faut désirer les actions bonnes et

---

<sup>54</sup> τὰ μὲν ἄκουε, τὰ δὲ πειρῶ λέγειν αὐτός (854 b – c).

éprouver un sentiment de rejet à la simple écoute du récit<sup>55</sup> des actes mauvais.

Le second type de discours est une sorte de discours assumé en première personne, discours qui peut être intérieur — ce serait le discours que l'âme se tient à elle-même — ou extérieur — ce serait le discours que l'individu tient aux autres (et par conséquent aussi à lui-même). Dans les deux cas, ce discours en première personne a une fonction éducative : par le récit de la vertu, il conduit l'âme de celui qui parle — et l'âme de ceux qui éventuellement l'écoutent — à une forme de familiarité avec le beau et le juste, c'est-à-dire avec la vertu. Ce discours en première personne (qui consiste à se vanter à soi-même les mérites du juste) a la fonction et les vertus du préambule de la loi : il est, en quelque sorte, le double du préambule, son écho et son secours. Il permet de se persuader soi-même et de persuader les autres du caractère désirable du juste. Premièrement, tenir ce type de discours — un discours persuasif — sur le juste est un moyen pour faire être ce dernier puisque l'on va essayer de porter à l'être ce que l'on désire. Le réel de Magnésie consiste, de ce point de vue, à être une cité en paroles<sup>56</sup>, c'est-à-dire produite par le discours et constituée par lui puisque la parole est le lieu du commun, de ce qui peut être dit, compris, échangé, discuté, pourquoi pas modifié ou constitué ensemble. Parler revient donc à constituer une communauté, et, parler du juste pour se persuader soi-même et persuader les autres de son caractère désirable revient à engendrer une communauté qui désire être une communauté juste, Magnésie.

Deuxièmement, le fait qu'il faille tenir aux autres ou se tenir à soi-même un discours de type persuasif est un signe de la prise en compte, dans Magnésie, de l'imperfection humaine. Une âme parfaite, l'âme d'un être

---

<sup>55</sup> C'est notamment ce que vise la pratique des repas en commun telle qu'elle est présentée au livre II des *Lois*.

<sup>56</sup> L'expression n'est pas ici à prendre en un sens péjoratif : il ne s'agit nullement de dire que cette cité n'est que discours, c'est-à-dire n'est pas. Cette cité est « en paroles » comme un meuble est « en bois » ou une statue « en pierre ». Le discours est ce à partir de quoi la cité se fait ou est faite.

divin ne saurait avoir besoin d'être persuadée<sup>57</sup> car elle aurait un accès plein à la connaissance<sup>58</sup> du Vrai et du Bien et cela lui suffirait pour connaître le Bien et le choisir, c'est-à-dire pour faire du réel un réel bon, juste, beau. Or, le traitement — au sens thérapeutique — qui soigne le désir criminel (c'est-à-dire une imperfection) relève de la persuasion. C'est un mode d'éducation qui s'adresse donc à des êtres imparfaits, les hommes : l'éducation platonicienne prend en compte le caractère propre de la psychologie humaine. Il s'agit d'éduquer l'imperfection de l'homme en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle se caractérise par la possibilité toujours latente de voir se manifester un désir criminel ou impropre. Il faut encore souligner que la perfection ne s'impose pas ici par la violence ou un quelconque coup de force. La violence ne serait d'ailleurs d'aucune utilité puisqu'il s'agit de rendre désirables certains actes par le discours et d'en rendre d'autres non désirables. Or, la violence ne saurait produire de tels effets.

## 5. Fuir les méchants

L'exhortation à fuir les méchants découle logiquement du conseil précédent : afin de ne pas risquer de voir ses désirs se réorienter vers ce qui n'est ni juste ni souhaitable, l'individu doit éviter la compagnie des méchants, c'est-à-dire de ceux qui sont animés par de tels désirs, ne s'en défendent pas, essaient de les satisfaire et peuvent même tenir un discours vantant ces désirs. De plus, parce qu'il a travaillé à réorienter son désir, l'homme concerné aura tendance, presque spontanément, à fuir le commerce de ceux qui sont animés par des désirs criminels ; il désirera fuir leur compagnie. Ce désir lui permettra de minimiser les risques d'une possible mauvaise réorientation de son désir. Si ce dernier conseil du préambule est nécessaire, c'est bien parce que l'éducation en général et la persuasion ici

---

<sup>57</sup> En effet, les dieux font constamment usage de leur intellect. Ils contemplent directement les réalités intelligibles, sans avoir à passer par les choses sensibles qui en sont les images. Or, puisque nul n'est méchant volontairement et que celui qui contemple le Bien le réalise, alors les dieux, parce qu'ils usent constamment de leur intellect, sont toujours bons.

<sup>58</sup> Les hommes et les dieux diffèrent en cela que les premiers tendent vers le savoir — ils philosophent — alors que les seconds le possèdent (ils sont *sophoi*). Voir sur ce point le *Banquet*, 204 a et le *Phèdre*, 249 b – d.

entreprise en particulier peuvent toujours échouer. Or, si cette éventualité se réalise, il ne faut pas se trouver dans une situation<sup>59</sup> qui pourrait maximiser le risque de manifestation des désirs criminels. Ainsi ce qui est dit par l'Athénien du désir particulier ici visé — celui de dérober un objet sacré — vaut pour tout désir criminel et pour tout désir sensible<sup>60</sup>.

Par ailleurs, ce dernier conseil du préambule découle du conseil précédent et est rendu possible par lui. Parce que son désir a été éduqué, l'homme désirera fuir la compagnie des méchants : cela ne lui coûtera pas. Il pourra la fuir « sans se retourner » (ἀμεταστρεπτή), dit le texte. Le préambule vise à mettre en route<sup>61</sup> un cercle vertueux de l'orientation — bonne — du désir. La bonne éducation ou auto-éducation du désir se reconnaît à cela qu'elle utilise le mouvement, l'énergie du désir qui est caractéristique de la nature humaine pour faire tendre l'individu vers la perfection, vers le désir de ce qui est juste. Là encore il appert que l'éducation — même lorsqu'elle est auto-éducation comme c'est le cas dans ce passage — est à la fois construite et pensée à partir de l'imperfection humaine ; plus encore, elle ne semble pouvoir être efficace aux yeux de Platon que si et parce qu'elle considère son propre échec comme possible, c'est-à-dire que parce qu'elle pense l'homme comme imparfait et potentiellement irréductiblement tel.

## Conclusion

Le désir est un mouvement propre de ce qui est imparfait. L'homme désire parce qu'il est imparfait et c'est ce désir qu'il faut éduquer ; c'est pourquoi l'éducation de l'homme doit, pour Platon, prendre comme point de départ l'imperfection humaine et se construire à partir de et autour de

---

<sup>59</sup> Par exemple le fait de voir des méchants satisfaire leurs désirs criminels ou d'entendre ces mêmes individus vanter le caractère désirable ou souhaitable de ce qui est injuste ou laid, ainsi que le fait Calliclès dans le *Gorgias*.

<sup>60</sup> On distinguera notamment ici le désir criminel — désir sensible mal orienté — du désir du Vrai, que la *République* attribue à la partie intellectuelle de l'âme et qui ne procède pas d'un manque, mais du refus de se satisfaire de ce que la multiplicité du sensible propose et qui aspire à la connaissance.

<sup>61</sup> C'est une sorte de première impulsion.

cette imperfection. Le lien qui se fait jour ici entre l'imperfection et la perfection a pour ressort le désir : c'est parce que l'imperfection humaine a une coloration particulière — celle du désir —, parce qu'elle est animée par le mouvement du désir qu'il est possible de la faire tendre vers la perfection. Ainsi, il y a entre l'homme mal éduqué ou qui a des désirs impropres d'une part, et, l'homme bien éduqué ou qui a des désirs orientés vers le juste d'autre part, une communauté de structure et de mouvement : leur rapport au réel est organisé par le désir. C'est donc en orientant ou en réorientant ce désir que l'on peut faire tendre l'imperfection humaine vers la perfection.

Nous pouvons en tirer plusieurs remarques. Premièrement, l'imperfection ne tend pas vers la perfection comme une puissance vers son actualisation, mais seulement au sens où l'imperfection contient les conditions de possibilité de la perfection parce qu'elle se caractérise par un désir que l'on peut éduquer. Deuxièmement, la perfection engendrée ne paraît pas ici s'imposer par la force ou la violence : elle advient grâce au recours à la persuasion. Il y a bien une forme de contrainte qui intervient, mais c'est une contrainte exercée par l'individu sur lui-même, une contrainte librement consentie. Le recours à la violence<sup>62</sup> apparaît plutôt comme un échec de l'éducation. Troisièmement, cette contrainte est d'autant plus efficace qu'elle est librement consentie<sup>63</sup>. C'est parce qu'elle ne passe pas par la violence qu'elle est forte et peut éduquer le désir.

## Bibliographie

BERTRAND J.-M., *Cités et royaumes du monde grec : Espace et politique*, Paris, 1992.

—, « De l'usage de l'épigraphie dans la cité des Magnètes platoniciens », *Communication du Xème Symposium de Droit Grec et Hellénistique*,

---

<sup>62</sup> Qui apparaît notamment dans le cas du recours à la peine de mort.

<sup>63</sup> C'est une idée que l'on retrouvera dans le *Contrat social* (Livre I, chapitre III, Du droit du plus fort) de Rousseau et qui se présente, dans son texte, sous la forme de la distinction entre contrainte et obligation.

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

- Corfou, 1-5 septembre 1995, Symposion 1995, Vienne, 1997, p. 27-47.
- BOBONICH Ch., « Persuasion, compulsion and freedom in Plato's Laws », *Classical Quaterly*, 41, 1991, p. 363-388.
- , *Plato's Utopia Recast : His Later Ethics and Politics*, Oxford, 2002.
- , *Plato's Laws. A critical Guide*, Cambridge University Press, 2010.
- BOUVIER D., « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2008.
- BURGEAUD P., « D'Antigone à Erigone » dans Muriel Gilbert, *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, Actes de recherches, 2005, p. 44-58.
- COHEN D., *Theft in athenian Law*, Munich, Beck, 1983.
- DURKHEIM, É., *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Le Système totémique en Australie*, Presses universitaires de France, 1968.
- FLACELIÈRE R., *La Grèce au siècle de Périclès*, Hachette, Pluriel, Paris, 2008.
- GARLAND R., *The greek Way of Death*, Cornell University Press, New York, 2004.
- LAKS A., *Médiation et Coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005.
- , « In what sense is the city of Laws a second best one ? », *Plato's Laws ans its historical significance*, Selected papers of the International Congress of ancient Thought, Salamanca, Francisco Lisi (éd.), 2001.
- PARKER R., *Miasma. Pollution and Purification in early greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- LORAU N., « L'oubli dans la cité », *Le temps de la réflexion*, 1, 1980.
- PIÉRART M., *Platon et la Cité grecque. Théorie et Réalité dans la Constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1974.

---

Aurore, BONI, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

- PRADEAU J. F., *La Communauté des Affections. Etudes sur la pensée éthique et politique de Platon*, Vrin, Paris, 2008.
- SAUNDERS T. J., *Plato's penal Code, Tradition, Controversy and Reform in greek Penology*, Oxford, 1991.
- , « Plato and the athenian law of theft », *Nomos, Essays in athenian Law and Politics and Society*, éd. P. Cartledge, P. Millet, S. Todd, Cambridge, 1990.
- SCHÖPSDAU K., *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch VIII-XII, Göttingen, 2011.