

# Nature et politique. Histoire d'Athènes et philosophie platonicienne

Islam Belala

► **To cite this version:**

Islam Belala. Nature et politique. Histoire d'Athènes et philosophie platonicienne. Philosophie. 2015. <dumas-01272565>

**HAL Id: dumas-01272565**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01272565>**

Submitted on 11 Feb 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Islam BELALA.

Nature et politique.  
Histoire d'Athènes et philosophie platonicienne.



*Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales ».*

Mention : Philosophie.

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

*sous la direction de M. Michel FATTAL.*

**Année universitaire 2014-2015.**





Islam BELALA.

Nature et politique.  
Histoire d'Athènes et philosophie platonicienne.

*Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales ».*

Mention : Philosophie.

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophie du langage.

*sous la direction de M. Michel FATTAL.*

**Année universitaire 2014-2015.**

*A ma mère.*

## **Remerciements.**

C'est, tout d'abord, à monsieur Michel Fattal que je voudrais témoigner ma profonde gratitude pour sa parfaite direction et sa disponibilité exemplaire. Je tiens ensuite à exprimer un profond respect envers monsieur Jean-Michel Buée qui a accepté de faire parti de mon jury de soutenance.

C'est grâce à ma famille et à mes amis que ce travail de recherche a été possible. Je tiens donc à les remercier pour leurs encouragements continuels.

Qu'il me soit enfin permis de remercier tout particulièrement Mohamed Bourouis, Thibault Dufourd et Jordan Chevalier pour avoir voulu relire le texte en m'épargnant beaucoup d'erreurs.

# Sommaire.

## CHAPITRE PREMIER.

### HISTOIRE POLITIQUE D'ATHÈNES AVANT PLATON.

ENTRE CRISES ET RÉFORMES.....10

SECTION I. LES PRÉMISSSES D'ATHÈNES ET LA PUISSANCE DE LA CITÉ..... 11

SECTION II. ATHÈNES ET LA GUERRE..... 15

SECTION III. DÉMOCRATIE ET TYRANNIE : LE DÉCLIN DE L'EMPIRE.....25

## CHAPITRE SECOND.

### PLATON ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.

LA NATURE COMME FONDEMENT DE LA LOI ?.....31

SECTION I. LA LOI ET LA VERTU CHEZ PLATON..... 33

SECTION II. L'OPPOSITION DES CONCEPTS DE LA LOI ET DE LA NATURE.....39

SECTION III. QU'EST-CE QUE LA NATURE ?.....45

SECTION IV. RETOUR SUR L'IDÉE DE LA LOI..... 52

« La recherche que nous entreprenons n'a rien d'ordinaire,  
elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé ».

Platon, *République*, II, 368c.



## Introduction.

« *Encore un travail de recherche sur les Grecs !* » pourrait-on s'écrier. Et il est vrai, effectivement, que les travaux de recherches sur l'Antiquité grecque ne manquent pas, bien que deux millénaires nous séparent de cette révolution rationnelle et intellectuelle. Qu'est-ce qui pousse alors les chercheurs et les jeunes chercheurs à s'enthousiasmer à l'idée de travailler sur des auteurs aussi *vieux* ? Nous disons « vieux » non pas dans un sens péjoratif mais dans l'unique but de souligner le fait que ces Grecs ont été tellement commentés et expliqués qu'il peut paraître évident que nous avons puisé la totalité du savoir qu'ils voulaient révéler. Après plus de deux mille ans de lectures, de relectures et de commentaires, on peut dire qu'il n'y a plus rien à prendre et à apprendre des Grecs. Le contexte historique a changé, les sciences et les moyens technologiques ont évolué et on ne peut plus voir le monde et ce qui nous entoure d'un *œil grec* car cela créerait une incompatibilité évidente, pour ne pas dire un paradoxe certain. Le retour aux Grecs ne pourrait être alors pertinent si ce n'est pour un savoir théorique et un enrichissement philosophique.

Une telle lecture de l'Antiquité grecque et du savoir hellénique sous-entend que les Grecs sont dépassés et n'ont aucune influence sur notre monde actuel et le chercheur hellénisant n'est vu que comme un archiviste qui vient dépoussiérer ces vieux manuscrits. En réalité, on ne peut pas nier l'influence des Grecs, tout comme on ne peut pas nier l'influence islamo-judéo-chrétienne – et ce n'est pas un mal en soi, bien au contraire. En ce qui concerne les Grecs, notre vocabulaire est directement tributaire du langage grec ancien, la majorité des concepts philosophiques ont été inventés et étudiés par les Grecs avant de nous les transmettre, les théories mathématiques découvertes par les penseurs antiques sont toujours étudiées aujourd'hui, le régime politique le plus dominant de notre monde contemporain, à savoir la démocratie, a été vu en Grèce pour la première fois dans l'histoire de la pensée politique. On peut alors dire que notre monde actuel est le *produit* des recherches et des spéculations des Grecs il y a deux millénaires et un retour aux Anciens ne signifie nullement abandonner notre monde pour aller s'enfermer dans un monde lointain, mais cela signifie que l'on va interroger les Fondateurs pour mieux comprendre les principes qui ont fait en sorte que notre monde est tel qu'il est aujourd'hui et non pas autrement. Le retour aux Grecs est alors tout le contraire de ce que l'on pourrait bien croire : ce n'est pas une fuite, c'est une volonté de compréhension ; ce n'est pas une recherche théorique, c'est une volonté pratique...

Ainsi, travailler sur les Grecs en général et sur Platon en particulier (comme c'est notre cas), nous permettra, en fonction du sujet choisi, de voir les choses autrement qu'elles nous paraissent. Cette interrogation des Anciens permet, en effet, de prendre un peu de recul vis-à-vis des problématiques actuelles et de prendre conscience de l'attitude qu'avaient les Grecs quand eux-mêmes étaient confrontés à ces mêmes problématiques. Platon est tout particulièrement intéressant dans une telle approche des études anciennes, car il nous semble que le Fondateur de l'Académie nous *parle* encore à travers ses dialogues et c'est ce qui fait le génie d'un philosophe. Platon répond aux attentes de son temps et anticipe dans ses écrits les angoisses futures. On pourrait alors se sentir intégrer dans la *République* afin de s'interroger sur la justice ; on peut être un interlocuteur du *Timée* et apprendre la provenance de notre univers ; de même, on peut être un personnage du *Théétète* pour se questionner sur la nature de la science... etc. C'est justement parce qu'un homme ordinaire et contemporain peut apprendre avec Platon que ce philosophe de la Grèce classique est sans hésitations un philosophe qui nous parle – encore faut-il savoir *l'entendre* !

Entendre Platon c'est le *lire*, mais pas uniquement le lire pour le plaisir de le lire (car le talent de l'écrivain n'est plus à établir) mais il s'agit de le lire tout en prenant compte du contexte particulier dans lequel cette philosophie a germé. Entendre Platon revient à *comprendre* les raisons pour lesquelles il a dit ceci ou cela au lieu de soutenir tout autre chose. Ainsi, Platon est « un *témoin*, le témoin génial et critique »<sup>1</sup> de son temps. Et c'est pour ce caractère de témoin qu'il est légitime de comprendre le contexte historique et politique de Platon avant de vouloir restituer la philosophie platonicienne et c'est d'autant plus vrai quand on décide de s'intéresser à la philosophie politique de Platon. Très souvent, la philosophie politique platonicienne se réduit à la cité idéal et au philosophe-roi, que l'on classe dans l'utopisme et on n'en reparle plus du tout. En fait, cette condamnation hâtive de la politique platonicienne vient justement de la non prise en compte du contexte historique et politique d'Athènes. D'autant plus que la philosophie politique de Platon est beaucoup plus riche que cela et nous le prouvons en choisissant l'opposition des concepts de loi et de nature pour aborder le domaine politique platonicien. L'acte de légiférer est tout aussi politique que l'acte de gouverner, comme nous le verrons plus tard, mais quel est le lien de la nature avec la politique ? Tout d'abord, le terme grec que l'on traduit par nature est φύσις, et il ne désigne pas tout à fait la nature comme on l'entend en français car le terme nature s'est imprégné de la dimension latine, celle de *natura*, qui renvoie à la naissance uniquement. Le concept grec, quant à lui, possède une triple terminologie et φύσις signifie

---

<sup>1</sup> François Châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 15.

à la fois pousser, croître et se développer. Ainsi, φύσις désigne l'action véhiculée par le verbe φύεσθαι, qui signifie à la fois naître, croître et pousser et le résultat de naître, de croître et de pousser<sup>2</sup>. On comprend alors que la φύσις est ce qui arrive d'un seul coup et n'est pas sujet à un processus qui le met à être puisque ce concept désigne à la fois l'origine et le résultat en passant par le développement de la chose, ou comme le dirait Pierre Hadot : « La représentation fondamentale qui s'exprime dans ce mot est donc celle d'un surgissement spontané des choses, d'une apparition, d'une manifestation des choses résultants de cette spontanéité »<sup>3</sup>. La φύσις s'apparente alors à ce qui est nécessaire alors que le νόμος, la loi, pourrait être rapproché de la contingence et de la convention, et c'est à partir de cette remarque que nous avons jugé pertinent d'aborder la philosophie politique de Platon. Quel était alors le contexte historique et politique préplatonicien qui a contribué à forger cette philosophie politique platonicienne ? Comment Platon réagit-il face au balancement entre tyrannie et démocratie à Athènes et de quel œil voit-il l'histoire politique qui le précède ? Comment est-ce qu'une définition typiquement platonicienne de la nature permet-elle de rompre cette opposition entre ce couple de concept qui est la nature et la loi ? Et comment Platon voit-il la loi et la politique à partir de tous ses événements ?

Ne pouvant analyser la totalité de la philosophie politique de Platon dans un seul travail de recherche et dans une durée de temps très limitée, nous avons pris le parti de n'aborder, comme nous l'avons dit, que le rapport ou le lien qu'il peut exister entre la φύσις et le νόμος afin de ne pas se perdre dans les différentes analyses politiques platoniciennes. Nous allons donc nous limiter à ce couple de notions en étudiant, bien évidemment, tous les concepts qui gravitent autour de ces notions et qui permettent une meilleure compréhension. Nous allons également donner la plus haute importance aux textes-sources que ce soit pour Thucydide, les sophistes ou Platon afin de rendre compte de la pensée de chacun sans faire appel aux commentateurs en premier lieu. Pour rester le plus fidèle possible aux auteurs, nous avons décidé de donner la *parole* aux philosophes eux-mêmes et de n'utiliser les commentateurs uniquement quand ils permettent d'explicitier la pensée de l'auteur en question ou quand ils permettent de discuter telle ou telle thèse. On *redonne* alors la parole aux philosophes afin de mieux pouvoir les entendre.

---

<sup>2</sup> Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gllimard, 2004, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 35-36.

**CHAPITRE PREMIER.**

**Histoire politique d'Athènes avant Platon.**

**Entre crises et réformes.**

Avant de voir comment Platon envisage d'élaborer une politique nouvelle, nous avons jugé nécessaire de faire une sorte de panorama historique sur ce qu'était la politique antique avant Platon. Dans ce chapitre, nous allons nous focaliser sur les crises et les réformes qui témoignent ainsi d'un véritable besoin de renouveau au niveau politique et qui rend légitime l'attitude de Platon, en tant que philosophe, de vouloir et d'essayer d'instaurer un nouveau régime politique. Nous savons relativement peu de chose en ce qui concerne l'Athènes archaïque si ce n'est quelques affirmations incertaines ou des récits mythologiques. En dehors du fait qu'Athènes était incontestablement présente dans le Catalogue des vaisseaux grecs dans *l'Iliade* d'Homère<sup>4</sup>, la cité reste dans la pénombre et nous disposons de peu de références historiques. Cependant, l'histoire politique d'Athènes dès sa période de fin archaïque et le début de l'époque classique est bien connue et nous remarquons les successions de crises politiques qui témoignent d'une véritable ὕβρις, démesure, contre laquelle il faut impérativement lutter pour faire régner la justice dans la πόλις, la cité.

## **Section I. Les prémisses d'Athènes et la puissance de la cité.**

### **1. Cylon et la tentative de la tyrannie.**

L'un des premiers épisodes politiques connu par l'histoire concerne un certain Cylon. L'histoire de ce jeune aristocrate est rapportée par Thucydide<sup>5</sup>. Vers 630, le jeune aristocrate Cylon tente de s'emparer du pouvoir et de l'Acropole, afin d'instaurer la tyrannie, à l'aide de renforts envoyés par son beau-père Théagène, le tyran de Mégare<sup>6</sup>. L'archonte<sup>7</sup> Mégacoclès a appelé le peuple à utiliser les armes et ont assiégé l'Acropole jusqu'à ce que Cylon et ses amis se soient rendus puis mis à mort sur ordre de Mégacoclès. Mégacoclès, cependant, a dû prendre le chemin de l'exil étant donné qu'il n'a pas tenu compte du caractère sacré de l'Acropole en commettant un sacrilège.

---

<sup>4</sup> Voir Homère, *L'Iliade*, trad. fr. E. Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Chant II, p. 51-52.

<sup>5</sup> Tout Thucydide sera cité à partir de *La Guerre du Péloponnèse*, trad. fr. D. Roussel, Paris, Gallimard, 2000.

<sup>6</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 126.

<sup>7</sup> L'archonte est le titre donné dans les cités grecques et principalement à Athènes aux magistrats suprêmes de la cité. A l'époque classique, la fonction de l'archonte est judiciaire.

## **2. La politique de Solon face à la crise.**

Bien que cet épisode de Cylon soit important du fait de la volonté de renverser le pouvoir en un régime tyrannique, la véritable crise va survenir peu de temps après sous le règne de Solon. Cette critique va rassembler deux faits : le premier concerne l'état de dépendance dans lequel se trouvaient confrontés la très grande partie des paysans athéniens, à savoir les hectémores ; et le second fait concerne l'endettement et la menace de la réduction en esclavage sur la masse paysanne. Nous parlions de deux faits distincts mais il est important de voir le lien étroit qui existe entre eux sans pour autant pouvoir déterminer quel fait cause l'autre. « Devient-on hectémore par endettement, ou bien la dette résulte-t-elle de l'impossibilité de s'acquitter du fermage du sixième ? Problème presque insoluble, mais qui en tout cas débouche sur une crise qui atteint son paroxysme dans les premières années du VI<sup>e</sup> siècle »<sup>8</sup>.

C'est donc Solon qui se charge de résoudre cette crise quand il est élu archonte en 594. Le législateur et le poète d'Athènes refuse de devenir tyran et proclamait plutôt la *σεισάχθεια* (c'est-à-dire la levée du fardeau). Cette politique de la levée du fardeau consiste en la suppression des dettes des paysans, l'interdiction de la contrainte, et le fait de faire revenir en Attique tous ceux qui ont été vendus en tant qu'esclaves. La politique de Solon est un franc succès et contribue à la libération des paysans athéniens « d'un état de dépendance dont il ne sera plus jamais question par la suite dans l'histoire d'Athènes »<sup>9</sup>.

## **3. Lutte pour le pouvoir : Lycurgue, Mégaclos et Pisistrate.**

Les agitations reprennent cependant un peu plus tard, aux alentours de 561 quand un conflit pour le pouvoir oppose deux hommes : Lycurgue (à ne pas confondre avec l'orateur du IV<sup>e</sup> siècle) et Mégaclos l'Alcméonide. « Lycurgue aurait représenté l'aristocratie traditionnelle [...] ; Mégaclos, un parti modéré rassemblant les gens de la côte, adonnés au commerce, et les artisans riches de la ville »<sup>10</sup>. Toujours est-il qu'un troisième homme exprime également son envie et sa prétention au pouvoir et il s'agit de Pisistrate. Ce que l'on peut déjà dire au sujet de Pisistrate c'est qu'il incarne parfaitement la

<sup>8</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971, p. 15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 19.

figure archaïque de l'homme tyrannique « qui s'inscrit dans le schéma traditionnel du tyran "démagogue" [...] qui, pour s'assurer le pouvoir, soulève contre l'aristocratie les masses paysannes appauvrie qui attendent de lui quelques avantages matériels »<sup>11</sup>. Le vrai problème que nous voulons soulever ici n'est pas l'exercice tyrannique du pouvoir de Pisistrate, car bien qu'il était contraint d'abandonner son pouvoir et de partir en exil à deux reprises, il était plutôt apprécié par les Athéniens, ainsi « sitôt débarqué, Pisistrate avait vu accourir au-devant de lui des masses de partisans venant de la ville que des campagnes, qui luttèrent à ses côtés contre l'armée de ses adversaires »<sup>12</sup>. Pisistrate ne semble donc pas avoir abusé de son pouvoir tyrannique ce qui a fait que la « tradition unanime a gardé le souvenir de la bienveillance du tyran » ce qui l'a conduit à « garder l'autorité dans Athènes jusqu'à sa mort »<sup>13</sup>.

#### 4. Hippias et Hipparque : héritiers du pouvoir.

Nous ne voulons donc pas nous attarder sur la tyrannie de Pisistrate mais nous voulons plutôt souligner les troubles politiques qui ont vu le jour lorsque Hippias et Hipparque ont *hérité* du pouvoir de leur père Pisistrate à sa mort. Les débuts de l'exercice du pouvoir commun des deux frères, Hippias et Hipparque, étaient relativement tranquilles. Les troubles et les agitations commencent à revenir au-devant de la scène politique athénienne après l'assassinat de Hipparque, le benjamin. « Au point de départ une jalousie amoureuse [...] »<sup>14</sup>. Si l'on croit la tradition, Hipparque, étant amoureux du bel Harmodios, n'a pas supporté de se voir repoussé par ce dernier. Le tyran Hipparque décide de se venger de cette résistance en humiliant la sœur d'Harmodios. Cet agissement d'Hipparque l'a conduit à la mort puisque Harmodios et Aristogiton, son amant, dit-on, ont préparé le meurtre du tyran. Les tyrannicides, Harmodios et Aristogiton, n'ont pas mis fin à la tyrannie bien que le culte qui leur est consacré puisse nous faire croire le contraire. Ce meurtre ne pouvait être que bénéfique pour Hippias puisqu'il n'aura plus à partager son pouvoir et c'est très certainement, d'ailleurs, « l'occasion de durcir son autorité »<sup>15</sup>. Le pouvoir tyrannique d'Hippias va encore se maintenir jusqu'aux environs de 510, quand les aristocrates athéniens font appel à Cléomène, le roi de Sparte, dans le but de renverser

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>15</sup> *Id.*

Hippias et ainsi que son régime tyrannique. « Cette période trouble s'achève par l'établissement de la démocratie par Clisthène »<sup>16</sup>.

### 5. Les réformes de Clisthène et la naissance de la démocratie.

Nous avons tous déjà entendu parler de Clisthène et des réformes clisthénienne même si nous ne s'y attardons pas réellement. « Clisthène en effet remodèle le territoire de l'Attique, substituant aux quatre tribus anciennes, d'origine ionienne, dix tribus nouvelles qui regroupent les habitants d'une même portion territoriale de l'Attique »<sup>17</sup>. La stratégie de Clisthène est donc très nette : en voulant regrouper les anciens territoires avec les nouveaux, il contribue à réduire effectivement la puissance sociale (et donc politique, par extension) de l'aristocratie. Cependant, ce remodelage n'a pas juste pour effet une réorganisation de l'espace et de la vie civique dans le seul but de réduire l'influence de l'aristocratie. En réalité « Clisthène, en créant les tribus nouvelles, intégrait plus étroitement les différentes parties de l'Attique »<sup>18</sup>. La démarche clisthénienne n'est donc pas uniquement motivée par la *haine* ou la *crainte* de l'aristocratie mais le but premier semble être une volonté d'unité afin de créer une « cité-nation »<sup>19</sup> qui serait capable de faire face aux guerres médiques, dont nous allons parler plus bas.

Cependant, ce qui reste le plus marquant dans la réforme de Clisthène c'est « [...] l'organisation politique et militaire [qui] était élaborée à partir de la répartition des citoyens entre les dix tribus. Les membres d'une même tribu combattaient côte à côte, désignaient les 50 bouleutes qui les représentaient au sein de la nouvelle *boulè* des Cinq-Cents »<sup>20</sup>. Cette manœuvre politique c'est-à-dire la création de cette nouvelle Βουλή – qui est un conseil formé de cinq cents membres tirés au sort – témoigne du passage évident de la tyrannie à la démocratie : c'est la Βουλή qui sera l'organe principal et essentiel de la démocratie athénienne car elle aura pour rôle de tenir les séances de l'Assemblée, rédiger les décrets... etc. Ainsi, en 501/500 « un serment fut imposé aux bouleutes à leur entrée en charge, par lequel ils apparaissaient définitivement comme les gardiens de la constitution »<sup>21</sup>. Le serment vient donc confirmer le caractère démocratique de la Βουλή

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 30.



car on se désigne comme « gardien de la constitution » c'est-à-dire que l'on doit être loin des désirs tyranniques, de l'exercice abusif du pouvoir et du profit personnel.

On dit très souvent cependant que Clisthène a créé la démocratie athénienne, mais, en réalité, et nous avons jugé important de le souligner, Clisthène « a créé les conditions qui allaient permettre à la démocratie de naître »<sup>22</sup>. Clisthène a fait en sorte que tous les citoyens soient semblables, et, disons mieux, égaux, devant la loi qui est incontestablement « l'expression de la volonté du démos tout entier »<sup>23</sup>. Cette *ισονομία*, isonomie, découle directement et naturellement de la réforme territoriale appliquée par Clisthène car « désormais un Athénien ne se désigne plus par le nom de son père mais par son *dème* d'origine »<sup>24</sup>, autrement dit, un Athénien ne se distingue d'un autre que par sa circonscription territoriale. Cet élan démocratique donne naissance à une loi qui met le *δῆμος*, démos, en alerte quant à l'éventualité d'une tyrannie. Il s'agit, en effet, de l'ostracisme. Cette loi d'ostracisme « prévoyait qu'une peine d'exil temporaire fixée à dix ans, frapperait quiconque apparaîtrait susceptible d'établir la tyrannie à son profit »<sup>25</sup>. Nous avons voulu mentionner l'existence de cette loi non pas seulement à caractère anecdotique mais pour souligner l'importance des réformes clisthénienne à savoir l'*ισονομία* – c'est-à-dire l'égalité devant la loi de la *πόλις* – et la lutte contre la tyrannie.

## Section II. Athènes et la guerre.

### 1. Les guerres médiques.

« [...] le V<sup>e</sup> siècle est une période de grandes guerres, marquée par la lutte contre les Perses, qui, au moins pour la seconde guerre médique, est aussi une lutte entre Grecs, et par la guerre du Péloponnèse, qui, de 431 à 404, embrase la majeure partie du monde grec, Sicile comprise »<sup>26</sup>. Les guerres médiques racontent effectivement l'histoire des tentatives d'invasion de l'empire perse sur les territoires grecs, d'abord sous le commandement de

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>23</sup> *Id.*

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> Edmond Lévy, *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Seuil, 1995, p. 7.

Darius puis sous la direction de son fils, Xerxès. Historiquement, c'est très stimulant d'analyser les défaites perses à Salamine, Platées et Mycale, mais ce qui nous intéresse à ce stade de la réflexion c'est l'évolution interne de la cité d'Athènes que ces guerres ont bien pu provoquer. On l'a vu précédemment, les réformes de Clisthène, qui ont abouti à l'ἰσωνομία entre les citoyens, ont, théoriquement, changé le système politique athénien. Toujours est-il que durant la période des guerres médiques, ce changement politique n'était pas très visible – à une exception près. Parmi les hommes qui étaient influents et puissants dans la cité sortait le nom de Miltiade « fils de Cimon Coalémos, qui avait succédé à son oncle Miltiade l'Ancien en Chersonèse »<sup>27</sup>. Nous disions que Miltiade était influent et puissant, non seulement de par sa lignée, mais car en 490 il était stratège donc investi dans la vie politique et militaire de la cité. Cependant, l'apothéose et le comble pour Miltiade n'atteignent leurs apogées qu'après l'écrasante victoire des Athéniens à Marathon face aux perses qu'il avait commandés. Cette victoire historique à Marathon était « pour Athènes un immense succès de prestige, et pour Miltiade, la gloire »<sup>28</sup>. Cette gloire reste temporaire car l'échec rencontré par le stratège d'Athènes à l'île de Paros l'avait obligé à rendre des comptes et à payer une amende considérable. Cette action était menée par Xanthippos, qui était allié de la famille des Alcéméonides puisqu'il avait Agaristé pour épouse, la nièce de Clisthène. Xanthippos était jugé quelques années plus tard pour ostracisme et on peut spéculer sur l'influence des Cimonides dans cet événement<sup>29</sup>. « A travers cette affaire, on devine qu'en dépit des réformes de Clisthène la politique athénienne restait entre les mains des grandes familles et que, tout en respectant les formes constitutionnelles, celles-ci n'en continuaient pas moins à se déchirer en de stériles querelles »<sup>30</sup>.

Nous ne voyons cependant pas dans ces événements des *querelles stériles* comme l'affirme Claude Mossé car bien qu'un intérêt personnel est recherché dans cette anecdote que l'on vient de rappeler que ce soit de la part de Miltiade que de celle de Xanthippos, il demeure important de rappeler que cette action est purement et simplement le fruit de manœuvres politiques dans un contexte historique grave, à savoir celui des guerres médiques. Si l'on analyse alors cette période en ayant à l'esprit non pas le contexte historique (les guerres médiques) mais plutôt le contexte politique (les réformes de Clisthène) nous remarquons que le réformateur d'Athènes n'a pas su, ou n'a pas pu, donner un nouveau visage à la politique de la cité, dans l'immédiat du moins, car les « chefs des

---

<sup>27</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>29</sup> *Id.*

<sup>30</sup> *Id.*

grandes familles aristocratiques, en se faisant élire stratèges, conservaient en fait la direction de la vie politique »<sup>31</sup>.

Il y a cependant un événement exceptionnel qui fait contraste avec le côté aristocratique du pouvoir athénien, et il s'agit évidemment de l'arrivée à l'archontat d'un inconnu du nom de Thémistocle qui a joué un rôle important dans la vie politique et militaire de la cité d'Athènes. Thémistocle devient archonte et utilise la découverte « en 483-482, d'un riche filon d'argent dans le Laurion, à Maronée »<sup>32</sup> afin de fournir Athènes de la marine la plus grande et la plus puissante de la Grèce. Cette manœuvre à la fois stratégique, politique et militaire a permis à la cité de se munir de deux cents trières. « Cette décision qui est la source aussi bien de la victoire de Salamine que de la formation de la ligue de Délos, est un tournant essentiel dans l'histoire d'Athènes »<sup>33</sup>.

## 2. Périclès et la démocratie à Athènes.

Même sous Périclès, les rivalités entre les familles aristocratiques athéniennes demeurent. D'un côté, nous avons Périclès, qui a Clisthène comme grand-oncle et d'un autre côté nous avons Thucydide (non pas l'historien et l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse* mais il s'agit du fils de Mélésias « qui avait épousé la fille de Cimon et repris, après la mort de son beau-père, le flambeau de la lutte contre Périclès, et qui fut ostracisé en 443 »<sup>34</sup>). Il semblerait cependant que cette rivalité porte une autre tournure que la vieille rivalité entre grandes familles aristocratiques athéniennes dont nous avons déjà parlé. Il y a certes une rivalité, mais cette nouvelle rivalité entre Périclès et Thucydide revêt un aspect politique. Rappelons que Périclès avait instauré la politique de la *misthophorie* – qui consiste à payer les charges publiques. Ainsi le stratège d'Athènes crée-t-il les conditions et les bases du fonctionnement d'un véritable régime démocratique en ce sens que cette politique ouvre les portes aux pauvres qui souhaitent s'investir dans la vie politique de la cité (sans peur de perdre une journée de travail puisqu'il y a rétribution), autrement dit on assiste à l'émergence d'un véritable gouvernement populaire. C'est ce que dit Périclès lui-même comme le rapporte Thucydide :

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>32</sup> Edmond Lévy, *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle*, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>33</sup> *Id.*

<sup>34</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 45.

La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celle de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. [...] quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à l'État, l'obscurité de sa condition ne consiste pas pour lui un obstacle<sup>35</sup>.

On remarque alors que les propos de Périclès élaborent une doctrine démocratique, *stricto sensu*, puisque tout un chacun est invité à la vie politique. On constate alors que ce n'est pas contre Périclès lui-même que Thucydide d'Alopokè s'oppose mais contre sa politique qui affaiblit le pouvoir aristocratique. De cette analyse,

[...] il ressort que désormais la lutte a pris un caractère politique, que pour la première fois les hommes qui s'opposent ne sont pas seulement séparés par des haines familiales, plus ou moins masquées par des divergences en matières d'alliances extérieures, mais qu'ils ont une conception différente du régime politique de la cité puisque Thucydide rassemble derrière lui ceux que Plutarque appelle les *kaloï kagathoi*<sup>36</sup>, les gens « bien » qui prennent enfin conscience que la démocratie porte en elle la ruine de leur traditionnelle prépondérance. [...]. On conçoit que les membres des vieilles familles aristocratiques aient pris peur et se soient rassemblés *tous* derrière Thucydide d'Alopokè<sup>37</sup>.

Cette anecdote historique n'a pas juste pour rôle de nous rappeler les exploits légendaires de Périclès puisque son autorité et son influence ont dominé entièrement Athènes tant qu'il était au pouvoir, c'est-à-dire pendant plus d'un quart de siècle. Thucydide d'Alopokè, est ostracisé et cette situation a mis Périclès seul face aux décisions les plus importantes de la cité. Etant donné le rôle important joué par Périclès, on pourrait dire que le V<sup>e</sup> siècle est incontestablement « le "siècle" de Périclès »<sup>38</sup>. Par cette anecdote, nous avons voulu souligner le passage net d'un point de vue politique d'un régime désordonné et tyrannique à un régime ordonné et démocratique.

---

<sup>35</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37.

<sup>36</sup> Καλὸς καὶ ἀγαθός (*kalos kagathos*) est une locution abrégée de καλὸς καὶ ἀγαθός (*kalos kai agathos*) – utilisée au pluriel dans la citation –, et qui veut dire littéralement « beau et bon ». Cette locution est très largement répandue dans la littérature grecque antique. Les « beaux et bons » sont les gens issus de bonnes familles et qui ont bénéficié d'une bonne éducation.

<sup>37</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 46.

<sup>38</sup> « Le "siècle" de Périclès » est le nom du chapitre concernant Périclès dans l'ouvrage de Claude Mossé intitulé *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne* dont nous avons déjà fait références à plusieurs reprises.

### 3. La paix est menacée.

L'ambition de Périclès à faire d'Athènes la plus illustre et la plus puissante cité du monde grec est prouvée par les constructions architecturales dont nous avons encore la trace aujourd'hui à l'image du Parthénon, le temple d'Athéna, qui constitue la pièce maîtresse et le monument le plus célèbre des constructions antiques. Périclès décide de faire la guerre, puisqu'il fait le discours suivant : « Je persiste à penser, Athéniens, qu'il ne faut pas céder aux Péloponnésiens »<sup>39</sup>. Selon Thucydide<sup>40</sup>, si Périclès était tant déterminé à mener la guerre contre les Péloponnésiens, c'est parce que les exigences des Lacédémoniens étaient inacceptables et plus particulièrement l'ordre d'abroger le décret qui interdit aux Mégariens d'accéder aux ports d'Athènes et aux marchés de l'Attique. Ce décret était une sorte de punition contre les Mégariens car ils auraient mis en culture le terrain sacré, à savoir le terrain de la déesse Déméter d'Éleusis, et ils auraient donné refuge aux esclaves fugitifs. La paix est donc très explicitement menacée et tout un chacun le savait. Les Athéniens ne sont pas prêts à donner l'indépendance aux autres cités grecques comme le suggère les Lacédémoniens car cette action porterait atteinte directement à l'empire d'Athènes :

Les Athéniens se réunirent alors en assemblée et un débat s'ouvrit. Il était convenu qu'on discuterait en une seule fois de toutes ces questions afin d'arrêter une réponse sur l'ensemble. De nombreux orateurs prirent la parole et se prononcèrent dans un sens ou dans l'autre, les uns estimant qu'il fallait faire la guerre, les autres que le décret ne devrait pas être un obstacle à la paix et qu'il fallait l'abroger<sup>41</sup>.

Les avis concernant la guerre n'étaient donc pas unanimes, si l'on croit Thucydide. Périclès, comme nous l'avons dit, était en faveur de la guerre en déclarant qu'il ne faut pas « leur être inférieurs »<sup>42</sup> et la Guerre du Péloponnèse a eu lieu, effectivement. « Ainsi fut décidée la guerre, qui allait durer plus d'un quart de siècle, et qui s'achèverait par la défaite et la ruine d'Athènes »<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 140.

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, 139.

<sup>41</sup> *Id.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 144.

<sup>43</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 62.

#### 4. La guerre du Péloponnèse.

La guerre du Péloponnèse est, semble-t-il, causée par l'impérialisme et la domination grandissants d'Athènes car, comme l'affirme Thucydide : « [...] la cause la plus vraie, celle aussi qui est la moins mise en avant, se trouve selon moi dans l'expansion athénienne, qui inspira des inquiétudes aux Lacédémoniens et ainsi les contraignit à se battre »<sup>44</sup> et ils étaient inquiets de « voir s'accroître encore la puissance athénienne, à laquelle ils voyaient qu'une grande partie du monde grec se trouvait déjà soumise »<sup>45</sup>. La cause de la guerre nous importe relativement peu parce que nous voulons nous concentrer sur le contexte politique athénien de l'époque, car cette guerre a duré près d'un quart de siècle et a vu s'affronter les cités grecques entre elles dirigées par les deux plus puissantes, à savoir Athènes et Sparte. Le début de la guerre s'avère être relativement difficile pour Athènes et Périclès. Le grand stratège a pris l'initiative de mener la guerre sur mer plutôt que sur terre étant donné la supériorité maritime de la flotte athénienne et la connaissance des stratégies sur mer<sup>46</sup>. Cette tactique militaire a obligé les athéniens à effectuer un exode et à quitter leurs terres, mais le vrai problème, à savoir le découragement des concitoyens de Périclès, vient quand une épidémie de peste s'est installée. Le rapport de Thucydide sur ce sujet est absolument alarmant et suggère très certainement un bouleversement politique imminent :

La situation des Athéniens, déjà accablés par l'épidémie, était encore aggravée par l'entassement des campagnards dans la ville. Les réfugiés furent particulièrement éprouvés. Faute de logement pour les accueillir, ils vivaient dans des baraquements où l'atmosphère, en cette saison de l'année, était irrespirable. Les morts et les moribonds gisaient pêle-mêle. On voyait des agonisants tituber dans les rues. Des malades à demi morts et dévorés par la soif assiégeaient les fontaines. On mourait dans les sanctuaires, où campaient les réfugiés et dont le sol était jonché de cadavres. Les gens, dépassés par l'ampleur du fléau et ne sachant ce qu'il allait advenir, en vinrent à ne plus se soucier des lois divines ou humaines. On ne respectait plus aucun usage qu'on observait avant dans les funérailles. Les familles que la mort avait frappées à plusieurs reprises manquaient des objets nécessaires aux obsèques et beaucoup eurent alors recours à des pratiques indécentes. Trouvant des bûchers dressés par d'autres, ils y déposaient avant eux les cadavres des leurs et y mettaient le feu. Ou bien sur des bûchers où des corps étaient déjà en train de brûler, ils jetaient les cadavres qu'ils avaient apportés et prenaient la fuite<sup>47</sup>.

La guerre, comme on vient de le voir à travers cette longue citation, n'est pas le seul inconvénient auquel se sont affrontés les Athéniens. Avec cette épidémie de peste, ils ont perdu, ou disons mieux, ils ont délaissé toutes leurs coutumes et toutes leurs traditions, ils ont bafoué le respect des lois, qu'elles soient divines ou humaines, et se sont mis à

<sup>44</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23.

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, 88.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, 143.

<sup>47</sup> *Ibid.*, II, 52.

accomplir des actes que l'on pourrait qualifier d'immoraux comme par exemple s'approprier les richesses des morts dans le seul but de s'enrichir ou ne plus savoir distinguer la piété de l'impiété...<sup>48</sup>. Le désordre est donc flagrant et une telle situation ne pourrait pas ne pas engendrer une révolte et un soulèvement politique. L'histoire nous apprend qu'un désordre humain s'accompagne toujours d'une réorganisation politique, et dans notre situation, c'est Périclès qui en payera le prix. Ainsi, la guerre, l'épidémie et la mort ont fait naître « à Athènes [...] une sourde colère [contre Périclès] en même temps que [...] le désir de paix »<sup>49</sup>. Ce soulèvement n'a pas causé de grands problèmes à Périclès, en réalité, très certainement grâce à ses talents oratoires. Il a été tenu de rendre des comptes et à payer une amende tout en se faisant réélire comme stratège. Cette réélection sera cependant très éphémère puisqu'il succombe lui aussi à l'épidémie de peste et meurt peu de temps après. Malgré tout le désordre provoqué par cette guerre voulue par Périclès, on retiendra de ce stratège sa domination au niveau de la politique athénienne, l'établissement solide de la démocratie et la contribution à fonder une puissance maritime convoitée par tout le monde grec<sup>50</sup>.

### **5. Cléon : l'après Périclès.**

C'est Cléon qui a pris le pouvoir à Athènes après Périclès. Cléon, tout comme son prédécesseur, était d'avis que la guerre doit continuer jusqu'à la victoire complète en faveur des Athéniens. En réalité, cette guerre prend une tournure nouvelle en ce sens que la guerre du Péloponnèse cache une lutte politique et idéologique. « D'un côté, Athènes, vers laquelle se tournent les masses populaires de toutes les cités. De l'autre, Sparte, soutien de toutes les oligarchies »<sup>51</sup>. On remarque alors que la guerre du Péloponnèse n'est pas juste causée par l'impérialisme d'Athènes mais nous pensons que c'est le régime politique porté par Athènes (la démocratie) et par Sparte (l'oligarchie) qui a fait que toutes les cités du monde grec se sont vues obliger de se prononcer en faveur de la démocratie ou en faveur de l'oligarchie.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 53.

<sup>49</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes, Op. cit.*, p. 69.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 72.

## 6. Un accord de paix ?

Malgré les désastres de la guerre, un accord de paix a été signé entre les Athéniens et les Lacédémoniens. Brasidas, le roi de Sparte, arrive à assiéger Amphipolis qui était sous le commandement de Thucydide, l'historien et l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse*. Cet échec athénien n'a pas eu une conséquence majeure sur Athènes si ce n'est l'exil de Thucydide, qui en profite pour commencer la rédaction de son œuvre historique. La conséquence majeure de cette défaite c'est la volonté de Cléon à reprendre Amphipolis et qui aboutit à nouveau à une défaite athénienne. Ce qui a conduit à un accord de paix c'est que Cléon et Brasidas ont tous deux trouvé la mort durant cette dernière bataille. « Une paix fut conclue pour cinquante ans aux termes de laquelle Athéniens et Lacédémoniens se restituaient réciproquement les territoires conquis, parmi lesquels Amphipolis. Ce traité de paix était peu après doublé d'un traité d'alliance (421 av. J.-C.) »<sup>52</sup>.

## 7. Entre guerre et paix.

Ce traité de paix était de nature fragile car deux forces s'opposent : d'une part, les gens de la campagne pour qui la guerre pendant dix ans a été pénible et qui souhaitent alors le maintien de la paix et suivent ainsi « Nicias, fils de Nikératos, qui avait acquis dans les dernières années de la guerre une bonne réputation de stratège »<sup>53</sup>, et, d'autre part, les thètes (c'est-à-dire les plus pauvres de la cité) qui voient dans la guerre « une solde régulière et des avantages matériels »<sup>54</sup>. Ce clivage politique sera alors compris et exploité par Alcibiade – connu, entre autres choses, pour avoir été le disciple de Socrate et pour avoir fait des apparitions dans les dialogues platoniciens – afin de faire son entrée dans la vie politique d'Athènes : « [n]oble, riche, beau, intelligent, il avait tous les atouts entre ses mains »<sup>55</sup>, mais le seul obstacle qui pouvait lui poser quelques difficultés était la politique de Nicias qui préconisait le maintien de la paix. Ainsi comme en témoigne Thucydide, en dehors du fait qu'il a été mis à l'écart des négociations à cause de sa jeunesse, Alcibiade « [...] s'était immédiatement dressé contre la paix, affirmant qu'on ne pouvait pas compter sur les Lacédémoniens, qui n'avait selon lui mis fin aux hostilités que pour être libres

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>54</sup> *Id.*

<sup>55</sup> *Id.*



d'abattre les Argiens, avant d'entrer à nouveau en guerre contre les Athéniens désormais isolés »<sup>56</sup>.

### **8. L'expédition de Sicile : la guerre à nouveau.**

« Le prétexte de la rupture du traité de paix fut l'expédition athénienne en Sicile »<sup>57</sup>. La Sicile n'a jamais été un territoire d'influence athénienne mais l'intérêt d'Athènes pour la Sicile vient du fait que la grande majorité des cités de l'île était d'origine péloponnésienne et la plus importante, à savoir Syracuse, était une colonie des Corinthiens, ennemis des Athéniens<sup>58</sup>. Alcibiade utilise cette situation et ce subterfuge pour proposer une expédition en Sicile, et ce qui sera le cas. Nicias cependant fera tout son possible pour essayer de convaincre les Athéniens de ne pas céder à la politique d'Alcibiade allant jusqu'à l'attaquer personnellement contre son âge et son intérêt dans cette guerre. Thucydide rapporte alors le discours de Nicias :

Il y a quelqu'un ici qui est ravi d'avoir été désigné pour commander et qui va sans doute, pour des raisons toutes personnelles, vous presser d'envoyer cette expédition, d'autant plus qu'il est encore trop jeune pour exercer un tel commandement. Il ne cherche qu'à éblouir avec son écurie de course et compte que ce poste l'aidera à subvenir à ses prodigalités. Ne l'écoutez pas lui non plus et ne lui fournissez pas l'occasion d'ajouter du lustre à sa vie privée en mettant la cité en danger. Songez que les hommes de cette espèce portent tort à l'État tout en dissipant leur fortune personnelle et que s'agissant d'une affaire aussi importante, on ne saurait admettre que des jeunes gens décident et se précipitent dans l'action.

Pour ma part, ce n'est pas sans inquiétudes que je vois ici les amis de ce personnage rassemblés à son appel et je demande donc de mon côté l'appui des citoyens plus âgés<sup>59</sup>.

On remarque alors l'extraordinaire opposition de Nicias qui va jusqu'au mépris d'Alcibiade. On note que dans cette citation, Nicias, afin de décrédibiliser et de ridiculiser Alcibiade, ne prononce pas une seule fois son nom, il se contente alors de « quelqu'un ici », « il », « les hommes de cette espèce », « des jeunes gens », « ce personnage »... Nicias se lance alors dans un véritable jeu rhétorique où l'attaque ne s'adresse plus contre les arguments mais contre l'auteur des arguments en méprisant son adversaire, comme on vient de le voir, mais aussi en soulignant sa jeunesse donc par extension son inexpérience dans ce domaine qui est censé être un domaine sérieux donc réservé aux personnes expérimentées et âgées qui ont un sens du discernement, c'est-à-dire qui cherchent l'intérêt de l'État et non pas

<sup>56</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 43.

<sup>57</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>59</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VI, 12-13.

uniquement l'intérêt personnel. Malgré tous ses efforts pacifistes, Nicias n'a pas pu dissuader les Athéniens de se prononcer en faveur de l'expédition en Sicile. D'après Thucydide, en effet :

Tout le monde sans distinction se passionna pour l'entreprise. Les gens âgés espéraient qu'on ferait la conquête de cette terre qu'on allait attaquer, ou du moins qu'une force aussi considérable serait à l'abri des accidents. Quant aux hommes en âge de porter des armes, ils aspiraient à voir du pays et à faire connaissance avec cette contrée lointaine, dont ils comptaient bien revenir sains et saufs. La masse des petits gens appelés à servir pensaient à l'argent qu'ils allaient dès à présent gagner et aux conquêtes futures grâce auxquelles ils pourraient devenir les salariés perpétuels de l'État. L'enthousiasme de la majorité était tel que ceux qui désapprouvaient l'entreprise, craignant de passer pour de mauvais patriotes s'ils votaient contre elle, évitaient de se manifester<sup>60</sup>.

La flotte en direction de la Sicile quitte Athènes en juillet 415. L'erreur qui semble avoir été commise durant cette expédition était d'envoyer trois chefs avec les pleins pouvoirs pour commander et qui avaient des stratégies absolument différentes : Nicias souhaitait une expédition qui jouerait sur la prudence ; Lamachos voulait pour sa part attaquer Syracuse au plus tôt avant qu'elle puisse s'armer et se fortifier ; et enfin Alcibiade voulait, quant à lui, envahir toute la Sicile. Finalement, c'est le plan d'Alcibiade qui a été adopté puisqu'il a été rejoint par Lamachos<sup>61</sup>. L'enthousiasme des Athéniens va vite tourner au désastre. L'expédition de Sicile a été un échec total à cause de la détermination des Syracusains à résister. De plus, une accusation contre Alcibiade, après des manœuvres politiques soutenues par ses ennemis à Athènes, a obligé les juges à demander à Alcibiade d'abandonner son commandement et de rentrer à Athènes pour un procès. Alcibiade a été accusé effectivement de sacrilège car son nom a été prononcé comme ayant participé à des parodies des Mystères d'Éleusis et d'avoir mutilé tous les Hermès en pierre puis placés aux portes des maisons. Nous parlions de manœuvres politiques contre Alcibiade car « ses ennemis, voyant là un moyen de se débarrasser d'un homme qui les gênait, firent ordonner un supplément d'enquête »<sup>62</sup> qui a emmené les juges à ordonner à Alcibiade l'abandon de son commandement. Cependant, au lieu de rentrer à Athènes comme il lui a été ordonné, Alcibiade préfère plutôt s'enfuir et s'exiler dans le Péloponnèse. La flotte Athénienne se retrouve alors dépourvue de celui qui a orchestré et pensé l'expédition, en plus de la résistance des Syracusains, comme on l'a souligné plus haut, Athènes sombre alors assez vite dans le chaos et le rapport de Thucydide est assez explicite :

Quant aux prisonniers des latomies, ils furent, dans les premiers temps, fort rudement traités par les Syracusains. Parqués en grand nombre au fond d'une fosse étroite, ils eurent tout d'abord à

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, VI, 24.

<sup>61</sup> Edmond Lévy, *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle*, *Op. cit.*, p. 109.

<sup>62</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 81.

souffrir du soleil et de la chaleur suffocante qui régnait dans ce lieu qu'aucun toit n'abritait. Ce furent ensuite, au contraire, les nuits froides de l'automne et ce changement de température favorisa parmi eux l'écllosion des maladies. Le manque d'espace les obligeait à tout faire au même endroit et, de plus, les cadavres de ceux qui avaient succombé par suite de leurs blessures ou du changement de température ou pour tout autre raison, gisaient pêle-mêle. L'odeur était donc intolérable. Ils souffraient aussi de la faim et de la soif, car, pendant, huit mois, on ne leur donna comme ration qu'un *cotyle* d'eau et deux *cotyles* de blé. Enfin, de tous les tourments qu'on peut endurer dans une captivité pareille, aucun ne leur fut épargné. Soixante-dix jours durant, ils vécurent ainsi tous ensemble. Puis, on laissa là les Athéniens et le petit nombre des Siciliens et des Italiens qui s'étaient joints à l'expédition, et on vendit les autres comme esclaves. Il est difficile de préciser le nombre total des prisonniers, mais il n'y en avait pas moins de sept mille. Ce fut là l'événement de plus considérable de cette guerre et même, à mon avis, de toute l'histoire grecque, triomphe glorieux entre tous pour les vainqueurs et catastrophe sans précédent pour les vaincus, qui avaient été défaits partout et de toutes les manières et qui endurèrent des souffrances qui n'eurent jamais rien d'ordinaire. Pour eux, le désastre était vraiment complet. Armée, flotte, tout avait été anéanti et, de tous ceux qui était partis, bien peu rentrèrent chez eux. Telle fut l'expédition de Sicile<sup>63</sup>.

Il est évident que cette défaite extrêmement humiliante pour Athènes va, à nouveau, produire des bouleversements au niveau politique. La démocratie ainsi que les démocrates se verront comme cibles de la révolution oligarchique. La guerre a été causée par l'hégémonie d'Athènes qu'elle devait exercer sur tout le monde grec et qui était décidée par le démos afin de mener à bien le bon fonctionnement de l'empire démocrate athénien<sup>64</sup>.

### **Section III. Démocratie et tyrannie : le déclin de l'Empire.**

#### **1. Face à la défaite de la démocratie : la première réponse oligarchique.**

Il est donc logique de considérer que les maux de la guerre sont causés par la démocratie directement et par la guerre elle-même indirectement, car sans la démocratie, la guerre n'aurait pas eu lieu. Les oligarques ont alors mené un véritable coup d'Etat où la terreur régnait en maître à Athènes. Les oligarques passaient à l'action et agissaient impunément après des assassinats ou des déportations. « Ils avaient fait assassiner l'homme qui leur paraissaient alors l'orateur le plus influent, un certain Androclès, ainsi que quelques-uns des démocrates les plus en vue »<sup>65</sup>. Le régime démocratique a perdu tout son pouvoir :

---

<sup>63</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VII, 87.

<sup>64</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 83.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 85.

[...] l'Assemblée, ainsi que le Conseil dont les membres étaient choisis par le tirage au sort tenaient encore séance, mais on ne leur soumettait plus que les mesures qu'avaient approuvées les conspirateurs. Qui plus est, ceux qui y prenaient parole étaient du complot et les discours qu'ils prononçaient avaient été soumis au préalable à l'examen de leurs amis. Aucune opposition ne se manifestait parmi le reste des citoyens, qu'effrayait le nombre des conjurés. Lorsque quelqu'un essayait malgré tout de les contredire, on trouvait aussitôt un moyen commode de le faire mourir. Les meurtriers n'étaient pas recherchés et aucune poursuite n'était engagée contre ceux qu'on soupçonnait. Le peuple ne réagissait pas et les gens étaient tellement terrorisés qu'ils s'estimaient heureux, même en restant muets, d'échapper aux violences<sup>66</sup>.

A partir de ce moment, les choses se sont passées extrêmement vite étant donné la passivité du démos d'Athènes. A Colône, une assemblée a été convoquée où Peisandros a profité pour soumettre un projet pour une nouvelle constitution : « les *misthoi*<sup>67</sup> étaient abolis, les conditions d'accès aux magistratures modifiée, une *boulè* de 400 membres désignés par cooptation remplacerait la *boulè* des Cinq-Cents dont les membres étaient tirés au sort »<sup>68</sup>. Le projet a été adopté sans difficultés et le conseil des Cinq-Cents a été dissout.

Le véritable problème n'est pas encore réglé en réalité pour les oligarques car une grande partie de la flotte était à Samos et cette flotte comptait la majorité des partisans de la démocratie, et ils n'allaient très certainement pas accepter ce changement de constitution qui vient d'avoir lieu à Athènes.

Les Quatre-Cents firent en outre partir pour Samos dix émissaires chargés de rassurer l'armée et de lui expliquer que l'oligarchie n'avait pas été établie pour faire du mal à l'État et aux citoyens, mais au contraire pour assurer le salut de la cité tout entière [...]. Les émissaires [...] se mirent en route aussitôt après la prise du pouvoir par les Quatre-Cents, qui craignaient que la masse des hommes servant dans la flotte ne refusât de se soumettre au régime oligarchique, et que de là-bas ne partît un mouvement de révolte qui les emporterait eux-mêmes. Ce fut effectivement ce qui arriva<sup>69</sup>.

La révolte contre le régime oligarchique athénien va voir le jour à Samos où se trouvaient les soldats les plus attachés à la démocratie. Comme le rapporte Thucydide<sup>70</sup>, les soldats se sont réunis en assemblée et ont destitués du commandement tous ceux qu'on soupçonnait d'avoir des idées oligarchiques. D'autres stratèges ont été élus à l'exemple de Thrasyboulos et Thrasyillos. Et c'est, encore une fois, la puissance de la flotte qui va jouer un rôle considérable dans cette révolte car grâce à cette flotte, les démocrates peuvent contraindre les cités de l'Empire d'Athènes à leur verser de l'argent « exactement comme si leur base se trouvait à Athènes »<sup>71</sup>. C'est à ce moment où a été gracié Alcibiade – et marque son retour dans la vie politique d'Athènes – car l'un des chefs de la révolte, Thrasybule, était son ami

<sup>66</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 66.

<sup>67</sup> Voir *supra* : la politique de la misthophorie instaurée par Périclès, p. 17.

<sup>68</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 86.

<sup>69</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 72.

<sup>70</sup> *Ibid.*, VIII, 76.

<sup>71</sup> *Id.*

et après l'avoir entendu parler « les soldats l'élirent aussitôt stratège en surnombre et s'en remirent à lui pour toutes les affaires »<sup>72</sup>. Cette manœuvre semble être un franc succès puisque peu de temps après, sous le commandement d'Alcibiade, la flotte triomphe sur la flotte péloponnésienne à Abydos. C'était alors la première victoire d'Athènes depuis la reprise de la guerre. Cependant, la fin de la première révolte des oligarques aura été causée par une flotte péloponnésienne. « En effet, la situation extérieure était grave : une flotte péloponnésienne s'avançait vers Salamine et menaçait de couper les relations d'Athènes avec l'Eubée »<sup>73</sup>. Athènes était si peu préparée à cet affrontement qu'elle a subi un véritable désastre qui a conduit à la chute des oligarques. Ainsi, un régime de transition, celui des Cinq-Mille, a été installé avant de laisser place, une nouvelle fois, à la démocratie en 410. Bien que ce pouvoir de transition soit bref, Thucydide en fait le plus grand éloge à quelques pages de la fin de *La Guerre du Péloponnèse* :

Il paraît que jamais, de mon temps du moins, les Athéniens ne furent mieux gouvernés qu'au cours des premiers temps de ce régime, qui sut combiner sagement la démocratie et l'oligarchie. C'est cela en premier lieu qui permit à la cité de surmonter la crise qu'elle traversait. On vota en outre un décret autorisant Alcibiade et plusieurs autres exilés à rentrer<sup>74</sup>.

Cette réconciliation politique d'Athènes ne va pas jouer un rôle important dans la suite de la guerre du Péloponnèse, en réalité, elle ne joue aucun rôle. La rencontre décisive qui plongera Athènes dans le chaos aura lieu à Aigos-Potamoi. La flotte athénienne a été complètement détruite et la quasi-totalité des stratèges de cette bataille ont été faits prisonniers. Athènes, alors, affaiblie et en manque de moyens, se remet à la négociation avec les Lacédémoniens. Ces derniers ont exigé la destruction des Longs Murs qui protégeaient Athènes ainsi que ceux du Pirée en plus de la loyauté que devrait manifester les Athéniens à l'égard des Lacédémoniens. Face à une volonté de paix, ou un manque de moyens pour résister, les Athéniens ont accepté les conditions des Lacédémoniens et Lysandre, général spartiate, entre dans le port avec sa flotte et se met à détruire toutes les murailles. « Ainsi s'écroulait la puissance d'Athènes, au terme d'une guerre qui avait duré plus d'un quart de siècle et dont la cité sortait ruinée et bouleversée »<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, VIII, 82.

<sup>73</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>74</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 97.

<sup>75</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 96.

## **2. Une nouvelle crise politique : la seconde réponse oligarchique.**

Le chaos à Athènes ne laisse rien présager de politiquement bon et la preuve en est que cette situation d'après la guerre du Péloponnèse ressemble étrangement au chaos provoqué par l'expédition de Sicile, dont nous avons déjà parlé<sup>76</sup>. Comme on vient de le voir, Athènes a accepté une paix avec les Lacédémoniens bien que les conditions soient désavantageuses. Cependant, ces conditions ne disent absolument rien sur le régime politique qui doit régner à Athènes, et on assiste alors à la seconde révolution oligarchique. « Parmi les partisans de l'oligarchie il y a à la fois des hommes modérés comme Théramène et des hommes qui veulent un changement radical du pouvoir comme Critias [le cousin de Platon] »<sup>77</sup>. Ce nouveau régime politique est celui de la tyrannie des Trente « qui sont choisis parmi les amis de Théramène et de Critias »<sup>78</sup>. Les Trente contraignent à l'exil ceux que l'on soupçonnait d'avoir un enclin pour la démocratie et faisait régner alors un climat de terreur. Et l'exemple le plus marquant est la mise à mort de Théramène par son adversaire Critias. Critias, ayant peur de l'influence que pouvait avoir Théramène, oblige des hommes à cerner le conseil avec des poignards puis décide « lui-même d'aller effacer Théramène de la liste des Trois-Mille, c'est-à-dire de ceux qui théoriquement bénéficiaient de la pleine citoyenneté [...] »<sup>79</sup>. Ainsi dépourvu de ses droits, Théramène est jugé coupable puis condamné à mort en buvant la ciguë.

## **3. La reconquête du pouvoir et le retour de la démocratie.**

Les Trente règnent alors en toute impunité en semant l'horreur dans tout Athènes. Mais la reconquête du pouvoir se fera par les démocrates exilés par le régime tyrannique des Trentes sous le commandement de Thrasybule – qui était déjà l'un des dirigeants de la révolte des soldats à Samos en 411 contre la première révolte oligarchique. Thrasybule arrive à réunir autour de lui sept-cent partisans qui ont réussi à reprendre le Pirée après une bataille contre l'armée des Trente. Cette reprise du Pirée est d'une importance capitale car le doute commençait à se répandre parmi les Athéniens, ce qui les obligeait à se méfier

---

<sup>76</sup> Voir *supra*, p. 28.

<sup>77</sup> Claude Orrioux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1995), p. 204.

<sup>78</sup> *Id.*

<sup>79</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 103.

désormais du régime des Trente et commencer à voir un éventuel rapprochement avec les démocrates. Le roi de Sparte, Pausanias, ayant échoué dans son entreprise de chasser Thrasybule du Pirée décide finalement de jouer le rôle de réconciliateur entre les démocrates et les Trente. Les démocrates reprennent le pouvoir à Athènes en 403 en déclarant une amnistie complète pour tous les Athéniens qui ont été en faveur du régime des Trente « à l'exception des Trente eux-mêmes »<sup>80</sup>. On aurait pu croire que ce régime démocratique était désormais loin de toute critique. Mais, peut-être, pour la première fois, on trouve une opposition contre cette démocratie qui se développe dans les entourages intellectuels et les écoles philosophiques (et non plus des opposants politiques) qui ont vu le jour à Athènes à l'image de « l'Académie platonicienne, pépinière d'hommes politiques et de penseurs et où l'on vénérât le souvenir de celui qui avait le premier posé le problème politique dans des termes nouveaux, le philosophe Socrate »<sup>81</sup>.

#### 4. Le procès de Socrate.

Socrate est l'une des figures les plus énigmatiques que l'histoire de la pensée ait connu. Comme il est admis de tout un chacun, Socrate n'a jamais rien écrit et n'a laissé aucune trace de sa propre philosophie ou de sa propre pensée, si ce n'est des témoignages et des reprises de la part de ses disciples, dont les plus connus et les plus influents Platon et Xénophon. Son influence a été si grande et si importante « qu'on a pu regrouper tous les philosophes antérieurs sous le nom de présocratiques »<sup>82</sup>. L'attitude de Socrate pouvait effectivement susciter des réactions contradictoires : on pourrait voir dans sa démarche une simple approche philosophique quand Socrate, par exemple, discutait en permanence avec ses amis concernant des sujets divers et variés, quand il interrogeait les gens dans les rues d'Athènes ou sur l'Agora ; on pourrait également voir dans cette même démarche, une attitude sophistique qui consistait (bien qu'il ne se faisait pas payer par ses disciples pour dispenser ses leçons et ses enseignements) à mettre ses interlocuteurs dans l'embarras pour leur prouver qu'ils ne savent rien, en réalité, et c'est ce qui lui sera reproché dans le *Ménon*<sup>83</sup>. En fait, le tournant socratique du IV<sup>e</sup> siècle va avoir lieu quatre ans après la

<sup>80</sup> Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, *Op. cit.*, p. 204.

<sup>81</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 106-107.

<sup>82</sup> Edmond Lévy, *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle*, *Op. cit.*, p. 284.

<sup>83</sup> Voir Platon, *Ménon*, 80a-b : « Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et mettre les autres dans l'embarras. Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà plein d'embarras ! [...]. Car c'est vrai, je suis tout engourdi dans mon âme comme

restauration de la démocratie (c'est-à-dire en 399) avec le procès et la mise à mort de Socrate. On pourrait voir dans ce procès une manœuvre politique orchestrée par les démocrates au pouvoir puisqu'il a formé Critias et qu'il était un proche de Charmide, qui étaient, tous deux, membres du régime tyrannique des Trente. On pourrait croire à une certaine *vengeance* contre la figure la plus influente de son temps, à savoir Socrate. Cependant, cette affirmation ne serait qu'une pure spéculation, au sens négative du terme, pour au moins deux raisons : la première en est que le décret de l'amnistie est toujours valide, donc Socrate ne pourrait être condamné, théoriquement, pour les agissements de Critias et de Charmide ; la seconde, et à notre avis la plus importante, est que ni Platon, ni Xénophon « qui ont laissé l'un et l'autre un récit de ce procès ne font [...] intervenir des raisons politiques »<sup>84</sup>. Les accusations venaient tout de même d'hommes qui voulaient maintenir la démocratie athénienne, à savoir Méléto, Lycon et Anytos. Les accusations officielles contre lesquelles Socrate devait se défendre sont les suivantes : corrompre la jeunesse – en la faisant douter des normes civiques avec les perpétuelles remises en question –, délaisser les dieux de la cité d'Athènes et d'en introduire des nouveaux<sup>85</sup> et en aucun cas des raisons politiques n'ont été mises en avant.

Nous parlions plus haut du « tournant socratique du IV<sup>e</sup> siècle », ce tournant sera en réalité la révolte de Platon de la mise à mort injuste de son maître, ce qui le conduit, entre autres choses, à voir dans la démocratie un mauvais régime politique qu'il faudrait critiquer, premièrement, puis, de tenter d'éliminer et d'instaurer un autre régime politique qui serait plus à même d'être juste et équitable entre tous les citoyens.

---

dans ma bouche, et je ne sais que te répondre ». Tout Platon sera cité, sauf indication contraire, à partir des *Oeuvres complètes*, trad. fr. L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011 (2008).

<sup>84</sup> Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 109.

<sup>85</sup> Edmond Lévy, *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle*, *Op. cit.*, p. 284.



## **CHAPITRE SECOND.**

**Platon et la philosophie politique.**

**La nature comme fondement de la loi ?**

On voit alors que Platon arrive à un moment critique dans l'histoire d'Athènes. Les crises, les réformes, les guerres et les violences dont nous avons parlé tout au long du premier chapitre témoignent d'un besoin urgent de rénovation et de renouvellement au niveau politique. C'est donc dans un contexte troublé que Platon tente de traduire ses conceptions théoriques en agissements pratiques, et les trois voyages du Fondateur de l'Académie à Syracuse pour s'entretenir avec Denys en 387<sup>86</sup>, puis avec Denys II en 366 et 361<sup>87</sup> témoignent des visées et des finalités politiques des théories platoniciennes. Platon en témoigne lui-même de la nécessité d'agir en utilisant la philosophie puisqu'aucun régime politique n'est assez adéquat pour faire régner la justice dans la cité. Platon affirme en effet :

A la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapportent aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance<sup>88</sup>.

En réalité, cet « objet de soins extraordinaires » ne peut faire référence qu'à l'analyse et à la démarche philosophique qui aura pour but d'instaurer le meilleur régime politique pour la cité, puisque le Fondateur de l'Académie poursuit en disant : « Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie, que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que celles des particuliers »<sup>89</sup> et on comprend alors que seule la philosophie est capable de répondre positivement aux maux que la Grèce a subis au niveau politique. C'est ce qui justifie en réalité le lien de notre travail de recherche entre le premier et le second moment. C'est la nécessité de passer d'une *histoire politique* à une *philosophie politique* pour pouvoir comprendre la réaction platonicienne. Ainsi, la philosophie est le moyen de la compréhension et également le moyen de la pratique politique, puisqu'une philosophie politique théorique est une contradiction dans les termes. La suite de la Lettre VII nous apprend effectivement qu'il n'y a de science politique en dehors de l'approche philosophique, car

[...] le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Léon Robin, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (1935), p. 8.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>88</sup> Platon, *Lettre VII*, 326a.

<sup>89</sup> *Id.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, 326a-b.

D'autant plus que la « Grèce est malade et en proie à la dissension interne »<sup>91</sup> puisque des Grecs déclarent la guerre contre d'autres Grecs, comme nous l'avons vu durant le premier chapitre avec la guerre du Péloponnèse. C'est donc le philosophe-roi qui mettra fin aux maux et à la crise de la cité une fois arrivé au pouvoir. Ainsi est-il impératif de redonner à la loi la compréhension qu'elle doit avoir dans la nature afin de se placer contre les sophistes qui, eux, ont distingué ces deux notions jusqu'à en faire un couple de concepts antinomiques.

## **Section I. La loi et la vertu chez Platon.**

### **1. Pourquoi la loi ?**

Ce que l'on pourrait, d'ores et déjà, trouver surprenant est le fait de vouloir parler de la politique platonicienne, tout en choisissant le concept de νόμος, de loi, comme angle d'attaque. N'est-il pas plus adéquat de s'interroger directement au sujet de la πόλις, la cité, et de la πολιτεία, la constitution ? C'est possible effectivement. Cependant, « il faut rappeler que pour les anciens l'éthique, le politique et le juridique constituent un seul et même domaine »<sup>92</sup> et il n'est donc pas légitime d'exclure le concept de loi dans la recherche politique. De plus, ce qu'il faut avoir à l'esprit est le fait que la loi grecque est une loi qui émane des Grecs eux-mêmes, contrairement à la loi juive (et puis plus tard, à la loi chrétienne et musulmane) qui est une loi révélée donc indiscutable, théoriquement. Ce processus de légifération est en soi-même une démarche politique en ce sens que le législateur, par le biais de la loi, dresse les devoirs et les droits des citoyens de la cité.

L'analyse de la loi dans la philosophie de Platon permet en réalité d'effectuer une analyse de la πολιτεία de manière indirecte. Ainsi, une loi qui donne trop de libertés pourrait s'apparenter à une démocratie et inversement une loi qui est trop répressive ne pourrait être qu'un régime tyrannique. Avec cet exemple, nous apprenons clairement que la loi définit la constitution en fonction du clivage entre « la servitude et la liberté »<sup>93</sup> : « l'Empire [perse] n'est pas dirigé comme il faut, parce que le peuple est maintenu dans un

<sup>91</sup> Platon, *République*, V, 470c.

<sup>92</sup> Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 273.

<sup>93</sup> Platon, *Lois*, III, 694a.

état de servitude trop grand et que les dirigeants ont un pouvoir excessif »<sup>94</sup> et « une liberté absolue vis-à-vis de toute autorité ne l'emporte pas »<sup>95</sup> car la politique et le régime démocratique deviennent une « théâtrocratie »<sup>96</sup> en ce sens que

[L]es gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'imprudence. En effet, cesser de craindre l'opinion d'un meilleur par effronterie, c'est là vraiment l'imprudence dépravée, résultant d'une liberté par trop audacieuse<sup>97</sup>.

C'est la loi qui détermine la servitude ou la liberté, elle détermine par conséquent la tyrannie ou la démocratie. Un système politique juste (qui est la préoccupation principale dans la philosophie politique platonicienne) est donc celui dans lequel la loi établit des devoirs et des droits de manière équitable. La loi devrait alors s'éloigner de la théâtrocratie (et la démocratie athénienne) et d'éviter de donner un pouvoir de domination arbitraire au tyran (comme c'est le cas pour l'empire perse).

## 2. Qu'est-ce que la loi chez Platon ?

Qu'est-ce donc une loi ? Elle semble être, à première vue, une finalité imposée par le législateur à tous les citoyens. Au tout début du premier livre des *Lois*, Platon soutient que le « législateur [...] n'[aura] jamais et principalement en vue, en dictant les lois, autre chose que la vertu la plus élevée »<sup>98</sup>. On remarque alors que cette visée finaliste de la loi est purement formatrice car elle inculque aux citoyens « la vertu la plus élevée », autrement dit l'ἀρετή, l'excellence. La loi forme ainsi le καλὸς κἀγαθός<sup>99</sup>, l'homme beau et bon, le citoyen parfait. Il faudrait alors préciser exactement ce qu'est la nature de la vertu pour comprendre de quelle manière elle peut être l'objectif de la loi. « En un sens très large, la vertu d'une chose ou d'un être, c'est sa propriété caractéristique, l'excellence de l'action dont est capable l'agent, soit par nature, soit par institution, soit en vertu d'un dessein prémédité [...] »<sup>100</sup>. La vertu serait donc la disposition naturelle ou par l'éducation à agir adéquatement en fonction de ce qui est apte à faire. C'est en ce sens que Socrate affirme que la vertu du juge est de reconnaître la justesse des affirmations de l'orateur et la

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 698a.

<sup>95</sup> *Id.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, 701a.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 701a-b.

<sup>98</sup> *Ibid.*, I, 630c.

<sup>99</sup> Voir *supra*, note 36.

<sup>100</sup> Léon Robin, *Platon, Op. cit.*, p. 185-186.

vertu de l'orateur, quant à lui, est de dire la vérité<sup>101</sup>. Le juge agit alors adéquatement (et de manière vertueuse) quand il reconnaît la vérité dans les allégations des orateurs et de même pour l'orateur quand il s'efforce de dire uniquement la vérité. On comprend alors que la vertu, à ce stade de la réflexion, est purement et simplement en relation avec la *fonction*. C'est pour cela que Léon Robin, dans notre citation précédente, parlait de « la vertu d'une chose ou d'un être », car un instrument, par exemple, peut posséder une vertu, chez les Grecs, s'il remplit excellemment la fonction pour laquelle il a été conçu, contrairement à aujourd'hui où la vertu n'est réservée qu'à l'être humain. S'il l'on revient à présent à notre propos initial, à savoir que la loi ne vise que la vertu des citoyens, on pourrait dire que la loi ne fait que s'adresser à la partie rationnelle de l'homme afin de le faire agir adéquatement. Au sujet de la loi, nous n'allons pas en dire davantage et cela suffira pour la cohérence argumentative à venir. Nous y reviendrons plus en détail ultérieurement pour discuter le rapport de Platon à la loi.

### 3. La vertu et la philosophie morale de Platon.

L'ἀρετή comme on vient de la définir est un exposé fonctionnel, en ce sens que l'homme – ou l'objet en général – est vertueux s'il remplit excellemment sa fonction propre. Platon ne se contente évidemment pas de cette définition sommaire de la vertu. La preuve en est que la notion d'ἀρετή est omniprésente dans les dialogues et occupe une place importante. Ainsi le dialogue de la *République* ne cherche-t-il pas à définir la justice ? Le *Ménon* n'a-t-il pas la prétention de définir la nature de la vertu ? Le courage n'est-il pas étudié dans le *Lachès* ? La piété n'est-elle pas le sujet principal dans l'*Euthyphron* ? De même, le *Charmide* n'est-il pas le dialogue traitant de la sagesse pratique ? En dehors de ces dialogues, on peut également trouver des analyses de la vertu dans le *Protagoras* ou les *Lois*. En fait, ce que nous essayons de dire ici c'est que le problème de la vertu est non pas seulement ce qui met de la distance entre une approche sophistique et une approche platonicienne de la vie morale, mais il s'agit de faire de la vertu morale une vertu politique.

Ce qui distingue tout d'abord Platon et les sophistes est le fait d'affirmer que l'ἀρετή ne peut s'enseigner<sup>102</sup>. Protagoras soutient cette idée puisqu'il semble convaincu que la vertu des hommes est innée (donc naturelle) car, d'après le mythe de Prométhée<sup>103</sup>,

<sup>101</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 18a.

<sup>102</sup> Voir, pour la question de la capacité des sophistes à enseigner la vertu, entre autres : *Euthydème*, 273d et *Protagoras*, 318a.

<sup>103</sup> Platon, *Protagoras*, 320c-322d.

l'αἰδώς, que l'on pourrait traduire approximativement par le *respect* et la δίκη, la *justice*, sont donnés par les dieux aux hommes. Ainsi, le sophiste pourra enseigner l'ἀρετή en cultivant l'αἰδώς et la δίκη dans l'esprit de ses disciples. Cette argumentation de Protagoras « exprime une conviction profonde : le système démocratique en vigueur dans l'Athènes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles »<sup>104</sup> qui permet à tout un chacun de s'exprimer librement. Puisque l'αἰδώς et la δίκη sont partagés par tous, alors tout un chacun peut jouer un rôle public et politique grâce à ce potentiel de vertu. Mais le point qui nous semble important à mentionner ici est le fait que la vertu n'est pas à analyser uniquement d'un point anthropologique à l'instar de Protagoras. Il s'agit pour Platon de repousser les limites définitionnelles de l'ἀρετή et de l'étendre non plus à l'excellence mais à la *perfection* d'une action<sup>105</sup>.

Ce que Platon va rejeter sans détour est la définition de l'ἀρετή comme un conventionnalisme moral comme le préconise Protagoras, et la preuve en est dans le témoignage de Socrate dans le *Théétète*. Socrate rapporte effectivement que pour le sophiste Protagoras, la question du « juste et de l'injuste, [de] ce qui est permis par les dieux et [de] ce qui ne l'est pas » dépend uniquement de « ce que chaque cité croit et qu'elle institue comme ayant pour elle valeur de loi »<sup>106</sup>. On comprend alors que dans une telle conception, l'ἀρετή ne saurait être rien d'autre que le suivi des lois et des coutumes de sa cité pour être (ou paraître) vertueux. Le conventionnalisme moral comme approche de l'ἀρετή paraît faible comme définition d'un point de vue platonicien. Comme le souligne assez clairement Monique Canto-Sperber, ce conventionnalisme moral ne peut être soutenu par Platon car les « vertus de justice ou de tempérance ne sont pas conçues comme des qualités propres à l'âme, mais comme l'effet du consensus social et éducatif favorisant l'action de la loi »<sup>107</sup>. C'est l'âme qui doit être étudiée pour expliciter la vertu selon Platon car la ψυχή est ce qui anime le corps, l'ἀρχή (le principe) du mouvement et donc de l'action humaine.

---

<sup>104</sup> Luc Brisson, « Les listes des vertus dans le *Protagoras* et la *République* », dans P. Dumont (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993, p. 84.

<sup>105</sup> Voir Luc Brisson et Jean-François Pradeau, art. « Vertu », dans *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007, p. 152-153.

<sup>106</sup> Platon, *Théétète*, 172a.

<sup>107</sup> Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 254.

#### 4. La vertu et l'âme.

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, l'ἀρετή platonicienne n'est pas exclusivement anthropologique. C'est à partir de ce principe que Platon se permet, dans la *République*, de chercher une définition de la vertu dans la cité. Ainsi, pour qu'une cité soit τελέως, c'est-à-dire parfaite ou excellente, elle doit être à la fois σοφή (sage), ἀνδρεία (courageuse), σώφρων (tempérante ou modérée) et δίκαια (juste)<sup>108</sup>. On retrouve alors ces quatre vertus de la cité excellente dans les cinq vertus du *Protagoras*, à savoir : la σοφία (le savoir), la σωφροσύνη (la tempérance ou la sagesse pratique), l'ἀνδρεία (le courage), la διακαιοσύνη (la justice) et la ὁσιότης (la piété)<sup>109</sup>. Cette identification des vertus dans la cité et dans l'âme n'est pas anodine dans les écrits de Platon puisqu'il est connu de tous que le Fondateur de l'Académie ne se gênait pas pour faire une analogie entre les parties de la cité et les parties de l'âme. Ainsi, très explicitement dans les *Lois*, on peut lire que :

En effet, ce qui en l'âme éprouve de la peine et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude. Lors donc que l'âme s'oppose au savoir, à l'opinion et à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, j'appelle cela déraison. Déraison d'une cité, lorsque la multitude n'obéit pas aux magistrats et aux lois ; mais aussi déraison d'un individu dont l'âme recèle de beaux principes qui ne produisent rien de bons, mais qui au contraire sont nuisibles<sup>110</sup>.

On comprend alors que la déraison se trouve tout aussi bien et de la même manière dans la cité que dans l'individu. Mais ce qu'il faut retenir dans cette citation et qui nous éclaire au sujet de la définition de la vertu est évidemment l'opposition de l'âme au savoir. En réalité, les vertus dont nous avons parlé plus haut que ce soit dans la cité ou dans l'âme renvoient à une seule et même chose, c'est-à-dire à l'accomplissement de chaque partie de ce qu'elle peut faire de meilleur. Monique Canto-Sperber affirme que « l'aretè de l'homme peut désigner ce que l'homme fait de plus spécifique et de plus accompli »<sup>111</sup>, mais nous pouvons être encore plus précis en disant que la vertu de l'homme peut désigner ce que chaque partie de son âme fait de plus spécifique et de plus accompli.

L'âme d'après Platon est constituée de trois parties bien distinctes. Tout d'abord, le λογιστικόν (la partie rationnelle), ensuite il y a l'ἄλογιστόν (la partie irrationnelle) et entre les deux se trouve la partie intermédiaire, le θυμός (le cœur)<sup>112</sup>. La partie rationnelle est le principe de la raison et de la sagesse qui est la plus à même de se tourner vers les Idées et

<sup>108</sup> Platon, *République*, IV, 427e.

<sup>109</sup> Platon, *Protagoras*, 349b.

<sup>110</sup> Platon, *Lois*, III, 689a-b.

<sup>111</sup> Monique Canto-Sperber, « Platon », dans M. Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque*, Op. cit., p. 257.

<sup>112</sup> Platon, *République*, IV, 439d-e.

les réalités intelligibles. La partie irrationnelle s'occupe des différents besoins naturels comme boire et manger. La partie intermédiaire, le cœur, est le principe de la colère dans le sens de l'ardeur du cœur qui est « "ami de la victoire" et "ami de l'honneur" »<sup>113</sup>. Quel est donc le rapport avec la vertu ? En réalité, nous avons déjà vu le rapport quand nous parlions de déraison. La déraison, comme la définit Platon, c'est de ne pas se soumettre à la raison, de même, la vertu c'est donner à chacune des trois parties de l'âme la tâche qui lui est propre, et c'est ce qui fait l'excellence et la justice. La justice est alors l'ultime vertu qui témoigne du caractère vertueux d'un individu car il a réussi à *harmoniser* son âme et faire en sorte de donner le commandement à la raison, l'ardeur du cœur obéit à ce principe rationnel et le désir se soumet à la hiérarchie de l'âme<sup>114</sup>. Voilà donc en quoi consiste la vertu d'un homme<sup>115</sup>.

### 5. Se rendre semblable à dieu.

Il ne suffit donc plus pour être vertueux – comme le soulignerait Protagoras – de se contenter d'un agissement adéquat vis-à-vis de la loi, mais il s'agit de coordonner son âme en vue de devenir juste ou pour reprendre la fameuse sentence du *Théétète*, qui peut être pour certains un blasphème absolu et pour d'autres un audace sans égal, à savoir la ὁμοίωσις θεῶ, le fait de « se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence »<sup>116</sup>. L'ἀρετή c'est alors harmoniser son ψυχή, son âme, de manière si parfaite que l'on pourrait envisager une assimilation, ou, disons mieux, un rapprochement avec la justice divine. On comprend alors qu'il y a un certain effort à faire sur soi afin d'être vertueux.

L'objection légitime que l'on pourrait soulever ici est très certainement l'incohérence des propos platoniciens, à savoir qu'il n'est pas possible d'enseigner la vertu, comme le prétendent les sophistes, en affirmant parallèlement en quoi consiste la nature de l'ἀρετή et quelle est la conséquence théorique et pratique de sa réalisation. En réalité, cette objection n'est pas valable car en aucun cas Platon propose une *leçon* pour être vertueux

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, IX, 581b.

<sup>114</sup> *Ibid.*, IV, 441e-443e.

<sup>115</sup> Et il en va d'ailleurs de même pour la vertu de la cité. Il s'agit de donner à chaque catégorie d'hommes la tâche qui lui est propre : les philosophes doivent avoir le commandement grâce au savoir ; les gardiens doivent avoir le rôle de la conservation des lois grâce au courage... etc. Pour plus d'informations à ce sujet, voir l'excellent article de Jean-François Mattéi intitulé « Vertu et politique dans la *République* de Platon », dans P. Demont (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993, p. 93-107.

<sup>116</sup> Platon, *Théétète*, 176a-b.



mais il propose un *entraînement* et une sorte de système complet pour former à la vertu. Le projet de la *République*, et plus particulièrement des livres II et III, consiste justement à commencer ce programme de formation dès l'enfance (grâce à la musique et à la gymnastique) afin que l'enfant puisse « devenir un homme de bien »<sup>117</sup>. Pour devenir ainsi un homme vertueux il est nécessaire de se tourner complètement vers les réalités intelligibles car c'est par « le concours de l'intelligence », comme on l'a lu dans le *Théétète*, que l'assimilation avec un dieu est possible. Il faudrait alors effectuer par la φρόνησις, la pensée, cette conversion de l'âme et ce détachement du sensible. Cette « fuite »<sup>118</sup> vers le monde intelligible est le signe explicite de la κάθαρσις, la purification, c'est-à-dire le fait de séparer et de favoriser l'âme par rapport au corps, car les καλοὶ κάγαθοί<sup>119</sup> sont « ceux qui ont quelque souci de leur âme et ne passent pas leur vie à façonner leur corps »<sup>120</sup>. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'ἀρετή ne s'enseigne pas mais elle se pratique en suivant un certain programme de formation.

Cette leçon du *Phédon* vient alors compléter le programme de la *République* et expliquer en quoi consiste l'assimilation avec le divin exposée dans le *Théétète*. C'est en ayant à l'esprit ce long et pénible entraînement que l'on pourrait comprendre le fait que l'ἀρετή est une θεία μοίρα, c'est-à-dire une « faveur divine »<sup>121</sup>, en ce sens que l'ascèse et la vie ascétique – qui ont pour finalité l'orientation vers le bien – n'est pas forcément l'idéal de vie de tout le monde.

## Section II. L'opposition des concepts de la loi et de la nature.

### 1. La loi et la nature : l'opposition.

La nature doit être prise en considération puisque la loi s'adresserait à ce qui est naturel chez l'homme, à savoir son λόγος<sup>122</sup>. Qu'est-ce qu'alors la nature ? N'est-il pas problématique de mettre sur le même plan le concept de loi et de nature alors que les

<sup>117</sup> Platon, *République*, III, 402a.

<sup>118</sup> Platon, *Théétète*, 176b.

<sup>119</sup> Voir *supra*, note 36.

<sup>120</sup> Platon, *Phédon*, 82d.

<sup>121</sup> Platon, *Ménon*, 100b.

<sup>122</sup> Le λόγος (*logos*) est un concept polysémique qui désigne la raison, le discours, le discours rationnel, la parole... etc.

préplatoniciens (à savoir les penseurs présocratiques) et ainsi que les contemporains de Platon (les sophistes) ont opposé ce couple de notion de manière si radicale qu'il est impossible de tout remettre en question ?

Cette opposition est d'ailleurs connue par Platon et en fait référence dans les dialogues. Platon fait ainsi dire à Hippias dans le *Protagoras* :

Vous qui êtes ici présents, [...], je pense personnellement que vous êtes tous des parents, des proches et des concitoyens non pas selon la loi, mais selon la nature ; le semblable, par nature, est parent du semblable, alors que la loi, ce tyran des hommes, impose de force bien des choses contre-nature<sup>123</sup>.

L'opposition est donc très nette dans cet extrait puisque la nature crée la parentalité et la concitoyenneté alors que la loi divise et impose tel un tyran. On pourrait voir alors chez Hippias une idéalisation de la nature et un mépris des lois qui imposent des choses contraire à la nature. Cette interprétation pourrait être justifiée puisque Hippias semble porter un intérêt tout particulier concernant la question de la loi et soutient que les lois peuvent être dommageables si elles sont mal faites<sup>124</sup>. On retrouve alors chez Hippias cette prudence vis-à-vis de la loi et cette conviction de la possibilité d'erreur. Cette critique de la loi en faveur de la nature fait d'Hippias un partisan de la conception du droit naturel<sup>125</sup>. Hippias est-il donc un idéaliste, c'est-à-dire qu'il appelle à ne suivre que la nature et mépriser les lois ? Selon Jacqueline de Romilly, c'est une erreur de faire une telle interprétation : « Le bon Hippias n'a manifestement rien de tel à l'esprit. En fait, il ne prêche même pas le mépris des lois. Il se livre à une constatation de pure théorie : il analyse, il distingue »<sup>126</sup>. La remarque d'Hippias dans le *Protagoras* de Platon n'est donc pas une marque d'idéalisme et le seul aspect moral que l'on peut retenir dans cette distinction de nature et de loi chez Hippias est la « concordance entre les êtres »<sup>127</sup>. Et cette interprétation sur la concordance nous semble tout à fait logique puisque, si l'on relit le *Protagoras*, on se rend compte que l'intervention d'Hippias par la distinction des notions de nature et de loi n'a pour objectif que la réconciliation de Protagoras et de Socrate afin de poursuivre le débat au sujet des sophistes<sup>128</sup>.

---

<sup>123</sup> Platon, *Protagoras*, 337c-d.

<sup>124</sup> Voir Platon, *Hippias majeur*, 284d et ss.

<sup>125</sup> *Les Sophistes*, trad. fr. J.-F. Pradeau (dir.), tome 2, Paris, Flammarion, 2009, p. 172-173, note 14.

<sup>126</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque : des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (1971), p. 79.

<sup>127</sup> *Id.* : « Et le seul prolongement moral que pourrait avoir son analyse serait de prêcher une sorte de concordance entre les êtres [...] ».

<sup>128</sup> Platon, *Protagoras*, 337e : « Pour ma part, je vous demande et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de vous réconcilier [...] ».

## 2. Antiphon de Rhamnonte.

La difficulté que l'on pourrait rencontrer ici est le problème de l'exactitude et de la vérité des propos d'Hippias. Il n'est pas impossible de voir dans les divers témoignages de Platon concernant les doctrines d'Hippias une simple interprétation platonicienne du sophiste d'Élis, d'autant plus que tout un chacun connaît le combat acharné que mène Platon contre les sophistes. La tradition n'a gardé d'Hippias aucune œuvre si ce n'est des témoignages et un fragment<sup>129</sup> dont il n'est question ni de la nature ni de la loi. Nous avons jugé alors utile d'aller puiser directement chez les sophistes dont nous avons les écrits afin de ne pas s'aventurer dans l'hypothétique concernant la distinction de la nature et de la loi.

C'est donc Antiphon de Rhamnonte<sup>130</sup> qui pourrait nous intéresser ici avec son ouvrage *Sur la Vérité* – retrouvé sur papyrus. Antiphon reprend dans son ouvrage cette distinction de la nature et de la loi qui pourrait être proche de la conception d'Hippias puisqu'il dit que les « lois, en effet, sont imposées » alors que les lois « de la nature sont nécessaires »<sup>131</sup>. On retrouve dans cette citation le célèbre « tyran des hommes » dont parle Hippias car on retrouve également chez Antiphon cet aspect autoritaire des lois qui sont imposées par les législateurs et qui s'imposent aux citoyens. Le point pertinent qui distingue Antiphon dans sa distinction de la nature et de la loi est le fait que les lois ne sont « dues qu'à un accord, [et elle] ne sont pas naturelles »<sup>132</sup>, de même que les lois de la nature sont naturelles puisqu'elles ne résultent nullement d'un accord. Antiphon va encore plus loin qu'Hippias et distingue ainsi la loi des hommes (puisque l'on parle d'un accord) qui est purement conventionnelle et la loi de la nature qui est nécessaire – c'est-à-dire qui se produit par soi-même. L'introduction de l'accord dans la loi nous fait approcher d'un relativisme qui pourrait être celui de Protagoras, car la définition de la justice d'Antiphon « consiste à ne pas transgresser les lois de la cité dans laquelle on est citoyen »<sup>133</sup>. Dans cette définition de la justice, on ne trouve pas d'impératif car il est dit qu'être juste consiste uniquement à ne pas transgresser les lois mais Antiphon ne dit pas qu'il *faut* obéir aux lois de la cité dans laquelle on est citoyen<sup>134</sup>. Ce qui peut justifier cette attitude relativiste vis-à-vis des lois et l'absence d'impératif dans la définition de la justice est le fait que « si on

<sup>129</sup> Pour le fragment présumé d'Hippias, voir le fragment 33 dans *Les sophistes*, *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>130</sup> Antiphon de Rhamnonte fait parti des dix grands orateurs attiques. Dès l'Antiquité il était déjà connu pour son talent rhétorique et son art de la parole. Thucydide en fait l'éloge d'ailleurs dans *La Guerre du Péloponnèse* (VIII, 68).

<sup>131</sup> Antiphon de Rhamnonte, *Sur la Vérité*, dans *Les sophistes*, trad. fr. J.-F. Pradeau (dir.), tome 1, Paris, Flammarion, 2009, p. 198.

<sup>132</sup> *Id.*

<sup>133</sup> *Id.*

<sup>134</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, *Op. cit.*, p. 80.

transgresse les lois à l'insu de ceux qui se sont mis d'accord, on est affranchi du déshonneur et du châtement, mais non si ce n'est pas à leur insu »<sup>135</sup>. On comprend donc le manque d'impératif dans la définition de la justice puisqu'il n'y a pas de mal (c'est-à-dire de « déshonneur » ou de « châtement ») si on n'obéit pas aux lois tant que les législateurs ne le savent pas. Au contraire, désobéir à la loi de la nature, même à l'insu de tous, constitue un mal considérable car ce n'est pas « selon l'opinion que cela nuit mais selon la vérité »<sup>136</sup>.

On comprend donc mieux ici pour quelles raisons le non respect des lois ne constitue pas l'injustice car la loi, puisqu'elle n'est qu'un accord et une convention entre les hommes, on ne pourrait la classer que dans le domaine de l'opinion et donc de l'erreur possible alors que la nature, de par son caractère nécessaire, ne peut être perçue que dans la vérité, et il est plus dommageable de désobéir à la vérité plutôt qu'à l'opinion. De plus, l'opinion (la loi) peut aller contre la vérité (la nature) et elle est d'autant plus condamnable. Selon Antiphon, des « lois ont en effet été instituées pour les yeux, ce qu'ils doivent voir et ce qu'ils ne doivent pas voir ; et pour les oreilles, ce qu'elles doivent entendre et ce qu'elles ne doivent pas entendre [...] »<sup>137</sup> etc. La loi se trouve donc en conflit avec la nature et le naturel des sens puisque l'on a légiféré pour les yeux ce qu'il faut voir et ce qu'il ne faut pas, ainsi que pour les oreilles ce qu'il faut entendre et ce qu'il ne faut pas. Il est alors clair que la loi vient exercer une contrainte sur ce qui est naturel.

### 3. Le sophiste de Rhamnonte appelle-t-il au mépris des lois ?

L'exposé que nous venons de faire d'Antiphon peut entraîner une conséquence que le sophiste de Rhamnonte ne soutient pas du tout. Il s'agit en effet de voir dans le texte d'Antiphon un appel au mépris des lois sous prétexte qu'elles ne sont pas issues de la nature, à savoir qu'elles résultent d'une convention et d'un accord entre les hommes. Une telle conséquence pratique est tentante, voire logique, mais, comme nous l'avons dit, elle n'est nullement tirée par Antiphon. Selon Jacqueline de Romilly, Antiphon « ne recommande nullement le mépris des lois – pour la bonne raison qu'il ne recommande rien »<sup>138</sup>. Autrement dit, Antiphon ne fait rien d'autre que constater et analyser les différences qui existent entre la loi et la nature, et il ne dit pas qu'il faut désobéir à la loi puisqu'elle est conventionnelle. Puisque le travail d'Antiphon semble être un travail de

<sup>135</sup> Antiphon de Rhamnonte, *Sur la Vérité*, *Op. cit.*, p. 199.

<sup>136</sup> *Id.*

<sup>137</sup> *Id.*

<sup>138</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, *Op. cit.*, p. 83.

définition et d'examen rationnel, ce qu'il dit sur la loi ne peut être considéré ni en sa faveur ni en sa défaveur, puisqu'il s'agit uniquement de déterminer « en quoi la loi s'oppose à la nature »<sup>139</sup>.

#### **4. Une fausse égalité devant la loi vue par Calliclès.**

Antiphon ne fait donc pas appel à la désobéissance à la loi comme on vient de l'expliquer, contrairement à Calliclès. Calliclès ne se contente pas de faire une distinction purement théorique de la loi et de la nature, mais il introduit ce problème dans le domaine social, éthique et politique. Selon Calliclès, la nature et la loi ne sont pas uniquement en opposition mais « le plus souvent, se contredisent »<sup>140</sup>. Cette contradiction est justifiée par Calliclès par l'argument de subir ou de commettre l'injustice. Calliclès pense alors que si l'on se place dans le cadre de la loi, il est plus laid de commettre l'injustice, contrairement à la nature où la subir est plus laid. Mais un homme qui se trouve dans l'obligation de subir une injustice « n'est pas un homme, c'est un esclave »<sup>141</sup> puisqu'il accepte de subir une injustice et qu'il n'est pas capable de se défendre. La théorie de Calliclès est que la loi qui est faite par « les faibles, la masse des gens »<sup>142</sup> est une machination pour masquer les inégalités naturelles afin qu'ils puissent « avoir l'air égaux »<sup>143</sup> en comparaison avec des hommes alors qu'ils leurs sont bien inférieurs.

#### **5. Le droit naturel de Calliclès : le droit du plus fort.**

On comprend alors deux choses dans cette théorie de Calliclès : la première est que les inégalités existent dans la nature, la seconde est que l'égalité (qui est en réalité une fausse égalité, une machination) est véhiculée dans la loi. C'est ainsi que Calliclès voit la contradiction de la nature et de la loi. Cette opposition va encore plus loin qu'une simple constatation comme dans le texte d'Antiphon car Calliclès tire une conséquence pratique, à

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>140</sup> Platon, *Gorgias*, 482e.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 483b.

<sup>142</sup> *Id.*

<sup>143</sup> *Ibid.*, 483c.

savoir la supériorité et la domination des faibles par les plus forts. L'évidence callicléenne est donc la suivante :

[...] la justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités ! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est justice<sup>144</sup>.

En réalité, cette théorie de Calliclès est tout à fait logique quand on considère son rang dans la cité. Il porte en, effet, l'idéologie de l'aristocratie qui engendre évidemment une conception non-égalitariste, ou, disons mieux, anti-égalitariste. La supériorité du rang aristocratique fait soutenir à Calliclès l'idée selon laquelle la nature est supérieure à la loi étant donné que cette dernière préconise une égalité alors que la nature impose des inégalités. Ainsi « la loi tyrannise en égalisant c'est-à-dire en supprimant les inégalités "naturelles" en effaçant l'opposition, fondamentale pour l'humanité [...] »<sup>145</sup>. On comprend alors que, selon Calliclès, l'égalité doit être le maintien des inégalités naturelles et non pas l'élimination radicales de ces inégalités.

Calliclès est donc tributaire de cette idée selon laquelle le droit suivant la nature est le droit du plus fort, et toute prétention à l'égalité parmi des individus naturellement inégaux est une manipulation orchestrée par les plus faibles par désir d'opposition à la nature par le biais de la loi. C'est par cette contradiction que Calliclès fait appel à l'élimination des lois au profit des lois de la nature. Il dit, en effet :

Mais, j'en suis sûr, s'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie, nos enchantements, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature – si cet homme, qui était un esclave, se dressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de la nature brillerait de tout son éclat<sup>146</sup>.

Ainsi, celui qui est maître dans le droit de la nature se retrouve esclave dans la loi car il se voit dans l'obligation d'abandonner sa supériorité pour être à l'égal de tout un chacun. Il est alors impératif de non seulement ne pas suivre la loi mais de tout mettre en œuvre pour démasquer cette machination, ce « fatras », ces « grimoires », ces « tours de magie »... etc., afin de maintenir les inégalités naturelles, et donc de maintenir la supériorité des plus forts sur les plus faibles.

Cette idée de la domination n'est pas inédite. Calliclès n'en est effectivement pas l'inventeur. Nous pouvons même dire que cette conception de la loi de la nature était bien

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, 483c-d.

<sup>145</sup> Henri Joly, *Le renversement platonicien*, *Op. cit.*, Pais, Vrin, 1974, p. 317.

<sup>146</sup> Platon, *Gorgias*, 484a.

connue dans la Grèce antique. Nous trouvons des références préplatoniciennes, chez Thucydide par exemple. L'historien nous rapporte en effet la conférence entre les Athéniens et les Méliens et on apprend que, « étant donné ce qu'on peut supposer des dieux et ce qu'on sait avec certitude des hommes, [...] les uns et les autres obéissent nécessairement à une loi de nature qui les pousse à dominer les autres chaque fois qu'ils sont les plus forts »<sup>147</sup>. Cette théorie de Calliclès qui souligne la légitimité de la domination du plus fort est « dans l'ordre des choses humaines »<sup>148</sup>, c'est-à-dire qu'un tel agissement ne fait que montrer le fait de suivre la nature.

## 6. Le problème de la force.

La théorie de Calliclès rapportée par Platon et les affirmations rapportées par Thucydide estiment que c'est au plus fort que revient *naturellement* le plus d'avantages. Toujours est-il que l'on aurait très certainement pu penser que Platon puisse adhérer à cette théorie de Calliclès étant donnée également son rang aristocratique : ce sont des ἄριστοι<sup>149</sup>, c'est-à-dire les meilleurs, et il va donc sans dire qu'ils l'emportent sur les moins ἄριστοι. Cependant, ce qui caractérise ce droit de la nature, prêché par Calliclès, est le fait que la force est, par nature, la règle par excellence. Le fait que la justice consiste à ce que le meilleur possède plus que le pire et que le plus fort domine le plus faible ne peut appeler qu'une seule idéologie, à savoir « l'idéologie tyrannique »<sup>150</sup>.

## Section III. Qu'est-ce que la nature ?

---

<sup>147</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 105.

<sup>148</sup> *Ibid.*, I, 76.

<sup>149</sup> Les ἄριστοι (ἄριστος, au singulier) signifient littéralement les meilleurs dans une cité de par leur naissance dans les bonnes familles. C'est le préfixe qui a donné naissance au mot « aristocratie », régime politique où le κράτος, le pouvoir ou l'autorité, est détenu par une poignée d'hommes considérés comme l'élite de la cité.

<sup>150</sup> Henri Joly, *Le renversement platonicien*, *Op. cit.*, p. 317.

## 1. Le domaine de la nature.

Platon pourra alors se démarquer en appliquant – encore une fois – la méthode socratique, à savoir s'interroger sur la définition des mots que l'on utilise et à savoir en ce qui nous concerne le concept très polysémique de φύσις. Nous avons dit plutôt dans la partie introductive<sup>151</sup> que le concept de nature désigne non seulement l'origine d'une chose, le processus de croissance ou d'évolution de cette chose mais également le résultat de la croissance d'une chose. Qu'en est-il alors de Platon ? Platon va considérer la nature comme étant le domaine de recherche des présocratiques par excellence. Il s'agit, en effet, de se débarrasser des mythes et des interventions divines pour expliquer le monde et son fonctionnement sans convoquer des forces surnaturelles. Thalès, en tête de file, innove dans le domaine de la recherche sur la nature en essayant pour la première fois dans l'histoire de la pensée, occidentale du moins, d'expliquer le monde non plus par les dieux mais uniquement par les éléments physiques et matériels ; il s'agissait donc de tenter d'expliquer le monde par lui-même et de ne plus céder aux superstitions. Ainsi, chez les penseurs présocratiques, l'ἀρχή, le principe ou la cause première, qui met en route toutes choses reste un principe physique : l'eau pour Thalès et le feu pour Héraclite, par exemple.

## 2. La nature et les présocratiques.

Bien que Socrate affirme avoir eu dans sa jeunesse un intérêt pour la recherche sur la nature<sup>152</sup>, il prend tout de même une distance quant à cette « science de la nature » concernant la réduction à une ou à des causes matérielles. La preuve se trouve dans le *Phédon* lorsque Socrate découvre le livre d'Anaxagore. Socrate affirme avoir été « tout content »<sup>153</sup> en découvrant qu'Anaxagore soutenait « que c'est l'intelligence qui est cause ordonnatrice et universelle »<sup>154</sup>, autrement dit, l'intelligence serait la nature puisqu'elle est la cause de toutes choses. Ce qui est remarquable ici c'est que l'intelligence ne semble pas être quelque chose de matériel et cette assertion d'Anaxagore vient reconforter Socrate quant à sa prise de distance concernant la définition de la nature qu'en donnent la grande majorité des penseurs présocratiques, allant jusqu'à dire que Socrate aurait trouvé en

---

<sup>151</sup> Voir *supra*, p. 7-8.

<sup>152</sup> Platon, *Phédon*, 96a.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 97d.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 97c.



Anaxagore « un maître »<sup>155</sup>. Si Socrate cherche tant à faire de l'intelligence le principe des choses – donc leurs natures – c'est pour venir contrecarrer la nature hasardeuse et arbitraire de la *nature matérielle*. Dans le *Phédon*, Socrate explique son enthousiasme quant à la théorie de la nature exposée par Anaxagore. Si selon Socrate rien ne peut prétendre à être la nature de toutes choses si ce n'est l'intelligence, c'est parce que cette intelligence connaît « la science du meilleur et du pire »<sup>156</sup>. Si l'intelligence est nature alors rien ne serait venu à l'être au hasard car si la Terre est ronde, plutôt que d'être plate, c'est parce que c'est meilleur pour elle d'être telle qu'elle est, et, de même, si la Terre est au centre du monde, c'est parce que c'est meilleur pour elle d'être à cet endroit précis.

Il faut souligner cependant que l'enthousiasme de Socrate n'a pas duré puisqu'Anaxagore introduit des causes matérielles, il écarte l'intelligence et « il ne lui attribue pas la moindre responsabilité quant à l'arrangement des choses, mais ce sont les actions des airs, des éthers, des eaux, qu'il invoque comme cause [...] »<sup>157</sup>. Ce que Socrate reproche alors à Anaxagore dans cet extrait du *Phédon* c'est de vouloir expliquer le monde par l'air, l'éther ou l'eau et non par le νοῦς, l'Intellect, lui-même. On comprend en lisant les fragments d'Anaxagore que le νοῦς est un principe de mouvement<sup>158</sup> uniquement car c'est « l'Intellect qui a exercé son empire sur la révolution universelle, de sorte que c'est lui qui a donné le branle à cette révolution »<sup>159</sup>. Le νοῦς a juste été le « point de départ de la révolution »<sup>160</sup> et ce sont les éléments matériels qui viennent expliquer le monde par la composition et la discrimination<sup>161</sup>, autrement dit par l'association et la dissociation des choses qui expliquent la génération et la mort de toutes choses. Ainsi, le νοῦς ne peut être défini comme une ἀρχή puisqu'il n'est pas directement à l'origine de toutes choses mais il met en mouvement des « causes accessoires »<sup>162</sup>, c'est-à-dire l'air, l'éther ou l'eau considérés faussement comme principes par Anaxagore.

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, 97d.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 98b.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 98b-c.

<sup>158</sup> Anaxagore, D.-K. A 41.

<sup>159</sup> Anaxagore, D.-K. B 12.

<sup>160</sup> *Id.*

<sup>161</sup> Anaxagore, D.-K. B 17.

<sup>162</sup> Platon, *Timée*, 46c.

### 3. Faut-il réduire la nature à la nature de l'homme ?

On comprend alors que la déception de Socrate est causée par l'introduction de principes matériels qui ne sont pas réellement des principes comme on vient de le voir mais qui prétendent avoir un rôle d'ἀρχή, donc de φύσις. Une explication purement matérielle n'est donc pas suffisante pour rendre compte adéquatement des causes et des principes de toutes choses. Mais comment Platon définit-il le concept de nature ?

A ce stade de la réflexion, nous allons laisser momentanément le concept de loi de côté pour nous attarder uniquement sur la définition de la nature, avant d'y revenir plus tard plus en détails et de tenter de voir si la loi peut être fondée sur la nature. Ce serait une erreur de réduire la nature à la nature de l'homme pour pouvoir fonder la loi, et donc la politique. Ce serait une erreur et ce serait également un non respect de notre propre méthode que nous nous sommes donnés, à savoir accorder la plus grande attention au textes-sources, afin de mener à bien ce travail de recherche sur la politique de Platon. Si nous considérons que la nature de l'homme est son âme, alors cette nature, en tant qu'elle est une âme humaine, est dans l'incapacité de fonder la loi, où peut-être que oui mais cela ne serait en rien platonicien. Ainsi, dans le *Phèdre*, Socrate pose la question très explicitement et demande : « Mais la nature de l'âme, crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature du tout ? »<sup>163</sup> et Phèdre de répondre par la négative. On comprend alors que la nature d'une chose ne suffit pas pour rendre compte de la chose elle-même mais encore faut-il connaître la nature du tout. Il faut alors agir comme le médecin Hippocrate, à savoir, pour rendre compte adéquatement de la nature de l'âme – ou de la nature de toutes choses, par extension – il faudrait connaître la nature de l'univers ou la nature du tout.

### 4. Pourquoi le tout ?

Que peut bien signifier ce tout et quel rôle joue-t-il dans le domaine politique ou philosophique ? Cette attitude à se tourner vers le tout n'est pas uniquement une joute rhétorique mais recèle bien évidemment la célèbre théorie des εἶδος (des Formes ou des Idées). Dans le *Phèdre* de Platon, Socrate et Phèdre discutent sur les conditions nécessaires pour devenir un bon orateur. La condition est évidemment de favoriser le savoir du tout au

---

<sup>163</sup> Platon, *Phèdre*, 270c.

lieu du savoir du particulier comme nous l'avons expliqué plus haut et qui revient en fin de compte à la méthode hippocratique. Mais que permet concrètement le savoir du tout ? En fait, toute τέχνη, tout art, qu'il soit rhétorique ou politique, « exig[e] en sus bavardage et spéculation sur la nature »<sup>164</sup>. Ce bavardage (la philosophie) et cette spéculation sur la nature (la météorologie)<sup>165</sup> conduisent incontestablement à un ὑψηλόνουν, une « élévation de pensée »<sup>166</sup>. Et c'est évidemment en contemplant les astres que l'on acquiert la perfection dans sa τέχνη, étant donné que l'on consacre toute son attention au monde intelligible, cet ὑψηλόνουν reflète alors l'abandon du sensible pour se consacrer à la spéculation sur la nature et sur le tout. La spéculation sur la nature revient donc à se tourner vers l'ἀρχή, l'origine, à savoir les Idées. Si Périclès a connu une telle renommée dans le domaine politique et oratoire, c'est justement parce qu'il a su combiner « ses qualités naturelles » et les « spéculations »<sup>167</sup>. Platon explique alors les exploits de Périclès, que nous avons vu en partie dans le premier chapitre, par le fait qu'il a côtoyé Anaxagore qui lui a *transmis* le réflexe des spéculations météorologiques. Cette attitude spéculative lui a valu un ὑψηλόνουν mais également le fait d'échapper à « la routine »<sup>168</sup> politique. Ainsi, Périclès forme la figure de l'archétype de l'homme politique puisqu'il a su contempler le περὶ φύσεως, la nature en général : en termes platoniciens, il s'agit de contempler les εἶδος, par l'ὑψηλόνουν, qui sont les paradigmes politiques.

## 5. La nature, le plus ancien.

Le *Phèdre* de Platon ne nous aura aidé qu'à faire la distinction entre la nature d'une chose et la nature du tout et il ne nous donne pas la définition complète de la φύσις que l'on tente d'éclaircir. En réalité nous avons déjà donné une définition *négative* du concept de nature selon la conception platonicienne : ce n'est pas quelque chose de matériel et ce n'est pas ce qui s'apparente à une chose dans sa particularité. La nature chez Platon serait donc une ἀρχή, un principe, non-matériel qui engloberait toutes choses. C'est dans le livre X des *Lois* que Platon tente de chercher le principe. On peut lire en effet que parler de la nature, c'est « parler de la naissance des premières choses »<sup>169</sup>. La nature pour

<sup>164</sup> *Ibid.*, 270a.

<sup>165</sup> Pour les identifications de la philosophie et de la météorologie, voir Michel Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 144.

<sup>166</sup> Platon, *Phèdre*, 270a.

<sup>167</sup> *Id.*

<sup>168</sup> *Ibid.*, 270b.

<sup>169</sup> Platon, *Lois*, X, 892b.

Platon serait alors ce qu'il y a de plus ancien puisqu'il est venu à l'être en premier. Platon nous propose alors un retour à l'ἀρχή, à l'origine, pour ne pas donner la primauté à ce qui n'est pas principe. Car la critique des présocratiques faite par Platon réside dans le fait qu'ils ont considéré comme né en premier ce qui est en réalité est né en dernier<sup>170</sup>, comme le feu, l'air, l'eau ou la terre. C'est donc à partir de cette critique que l'on va chercher le véritable principe, l'ἀρχή, la nature du tout.

Le plus ancien est alors ce qui s'apparente à l'ἀρχή. Si l'on croit donc Platon, le plus primordial et le plus originel est la ψυχή, l'âme, car l'Etranger d'Athènes déclare ouvertement :

C'est l'âme, mon ami, dont, peu s'en faut, tous ces gens risquent d'avoir méconnu ce qu'elle se trouve être et ce qu'est sa puissance. Ils ont ignoré entre autres caractères celui de sa naissance, qui fait qu'elle est parmi les choses qui sont nées en premier, antérieure à tous les corps, et qu'elle est plus que tout principe de leur changement et de leur transformation<sup>171</sup>.

On voit alors que la ψυχή comme ἀρχή, donc comme principe de toutes choses, correspond avec notre définition négative et intuitive proposée précédemment. Platon prend donc le contre-pied des philosophes présocratiques en affirmant la primauté d'un principe non-matériel, à savoir l'âme du tout. Mais cette prise de position qui rejette la *nature-matérielle* préconisée par tous les philosophes présocratiques vient du fait que, selon Platon, le principe ne peut pas être mis en mouvement par quelque chose d'autre, mais que, au contraire, c'est au principe de tout mettre en mouvement, y compris lui-même<sup>172</sup>, sans cela il ne peut être considéré comme une ἀρχή. Ainsi, « nous affirmons que le mouvement qui se meut lui-même est nécessairement le plus ancien et le plus puissant, tandis que celui qui est provoqué par autre chose et provoque un changement chez d'autres vient en seconde position »<sup>173</sup>, et on comprend donc mieux le rejet d'un principe matériel puisqu'il vient en seconde position.

L'âme, en général, lit-on dans le *Phèdre*, est immortelle car « ce qui se meut toujours est immortel »<sup>174</sup> : se mouvoir soi-même revient à ne pas se faire défaut, et ainsi l'âme peut être, ou, disons mieux, doit être considérée comme immortelle. Puisque l'eau, le feu, l'air et la terre sont mis en mouvement par quelque chose d'extérieur (l'âme) et qu'ils ne peuvent pas se mouvoir eux-mêmes, on ne peut nullement, par un simple raisonnement dialectique, les considérer comme ἀρχή et comme principe.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, 891e.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 892a.

<sup>172</sup> Voir *ibid.*, 896a. Car le propre et la définition de l'âme c'est d'avoir la capacité de « se mouvoir soi-même ».

<sup>173</sup> *Ibid.*, 895b

<sup>174</sup> Platon, *Phèdre*, 245c.

## 6. L'âme : une divinité.

En plus de son ancienneté et de son caractère originel et primordial, on apprend dans le livre X des *Lois* que c'est cette âme du tout qui « guide toutes choses dans la rectitude et le bonheur » car elle est une « divinité » et elle est dotée « d'un intellect divin »<sup>175</sup>, et c'est justement parce que l'âme est une divinité et qu'elle possède alors un intellect qu'elle est en mesure de « guide[r] l'univers dans ce qu'il y a de meilleur »<sup>176</sup>. On comprend alors ici l'enthousiasme de Socrate vis-à-vis de la théorie d'Anaxagore concernant l'intelligence comme cause ordonnatrice<sup>177</sup>. Il y a dans cette *fausse* théorie d'Anaxagore et dans la conception de l'âme universelle comme ἀρχή un rapprochement en ce sens que l'intelligence et l'intellect ordonne de manière non arbitraire contrairement à ce qu'aurait été un principe matériel s'il avait été réellement une ἀρχή.

## 7. L'origine de l'âme du tout.

D'où vient alors cette âme du monde ? En fait, pour répondre à cette question, il faudrait s'interroger sur la cosmologie platonicienne et introduire les réflexions du *Timée* dans notre travail de recherche.

Le problème de l'âme du monde est intimement lié au problème de l'origine du monde. Selon Platon, le monde, notre monde – c'est-à-dire sensible – est le produit d'un dieu démiurge. Le dieu artisan a formé notre monde en contemplant le modèle « qui est éternel »<sup>178</sup>, autrement dit, notre monde est une *image*<sup>179</sup> de ce modèle éternel. Quel est donc le rapport avec la φύσις, l'ἀρχή et la ψυχή du monde ? Le rapport réside, en effet, dans la caractéristique parfaite du dieu démiurge. Etant donné que le démiurge est bon, il ne peut produire que quelque chose à la hauteur de sa bonté et de sa perfection. Si l'on accepte ce postulat, alors le reste découle logiquement – bien que le récit cosmologique platonicien « n'est que vraisemblable »<sup>180</sup>, autrement dit un mythe. Ainsi, entre l'ordre et le désordre, le dieu démiurge choisit l'ordre car il a « estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le

<sup>175</sup> Platon, *Lois*, X, 897b.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 897c.

<sup>177</sup> Voir *supra*, p. 46.

<sup>178</sup> Platon, *Timée*, 29a.

<sup>179</sup> Nous utilisons le terme « image » de manière complètement neutre et il ne faut pas voir dans ce terme une allusion à la théorie platonicienne de l'imitation et la critique négative de l'image, bien que toute image n'est pas forcément mauvaise chez Platon. Pour la question de l'image chez Platon, voir le chapitre 1 de Makoto Sekimura, *Platon et la question des images*, Bruxelles, Editions Ousia, 2009.

<sup>180</sup> Platon, *Timée*, 30b.

désordre »<sup>181</sup> et en plus de cela le démiurge estime qu'une chose qui possède un intellect est nettement supérieure à celle qui n'en possède pas<sup>182</sup> et « par ailleurs, il était impossible que l'intellect soit présent en quelque chose dépourvue d'une âme »<sup>183</sup>. Et c'est cette âme du monde dotée d'un intellect<sup>184</sup> que Platon considère comme une ἀρχή. Mais n'avons-nous pas dit que l'ἀρχή est ce qui est le plus ancien ? On pourrait croire que, d'après l'exposé que l'on vient de faire sur la cosmologie de Platon, c'est l'âme qui vient en dernier car le démiurge aurait formé le monde puis l'âme qu'il aurait introduite dans le corps du monde. Cette objection n'a évidemment pas lieu d'être puisque la priorité de l'âme sur le corps est l'ordre naturel platonicien et en plus il n'est « pas permis que le plus vieux se trouvât sous la dépendance du plus jeune »<sup>185</sup>, ainsi, si nous considérons l'âme comme postérieure au corps alors nous commettrions une erreur logique, mais l'âme est « plutôt première et antérieure par la naissance et l'excellence [...] pour qu'elle puisse commander au corps et le garder sous sa dépendance »<sup>186</sup>.

## Section IV. Retour sur l'idée de la loi.

### 1. La loi et la nature sont-ils réellement en opposition ?

Une telle conception de la nature comme une ἀρχή, un principe, qui forme la véritable φύσις, une réalité primordiale et originelle qui doit être cherchée en dehors des éléments sensibles (le feu, l'eau, l'air et la terre) nous fait sortir de l'arbitraire et du hasard étant donné que l'âme est dotée d'un intellect, contrairement aux éléments matériels. Ainsi, le débat au sujet de l'opposition entre la loi et la nature se trouve alors dépassé dans cette conception qui place l'âme du monde comme ἀρχή. La nature et la loi, qu'elle soit comprise uniquement comme étant une visée de l'excellence pratique comme nous l'avons défini

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, 30a.

<sup>182</sup> *Id.*

<sup>183</sup> *Ibid.*, 30b.

<sup>184</sup> *Id.* : « C'est à la suite de ces réflexions qu'il [le démiurge] mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps pour construire un l'univers, de façon à réaliser une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible ». On comprend alors que le monde est un Tout vivant et animé (puisqu'il possède une âme) et intelligent (puisque cette âme est dotée d'un intellect).

<sup>185</sup> *Ibid.*, 34c.

<sup>186</sup> *Id.*

plus tôt<sup>187</sup> ou comme « le décret commun de la cité »<sup>188</sup>, ne peuvent plus être mis en opposition, comme l'on fait les sophistes, car ils disposent de la même origine, à savoir l'âme universelle.

## 2. Le retour au concept de loi : la critique platonicienne.

Maintenant que le concept de φύσις chez Platon est défini de manière approfondie, nous allons revenir sur l'analyse de la loi pour en définir l'essence. Nous avons dit que la loi chez Platon semble être une finalité qui vise la vertu de l'homme, mais nous avons également vu précédemment que la loi ne peut être l'origine de la vertu compte tenu de la définition de l'ἀρετή platonicienne<sup>189</sup>. C'est la première critique. La seconde critique concerne le fait de considérer la loi comme « le décret commun de la cité ». Ce décret commun permet justement de considérer l'ensemble des citoyens et de viser ainsi l'universalité. Cette idée qui affirme que la loi est une décision de la cité qui vise tous les citoyens se retrouve dans les textes apocryphes de Platon. On pourrait alors sous-entendre que cette définition de la loi était la plus répandue durant la Grèce classique. Dans le *Minos*, on apprend que « la loi, c'est une décision prise par la cité »<sup>190</sup>, et dans les *Définitions*, on peut lire que la loi est « une décision politique du grand nombre, qui vaut sans limitation dans le temps »<sup>191</sup>. L'inauthenticité du *Minos* et des *Définitions* n'est pas à établir ici, mais si nous avons cité ces deux textes apocryphes c'est pour rendre compte du climat définitionnel du concept de loi dans une atmosphère platonicienne. Nous voyons que la loi est une opinion, exprimée par la cité, qui vaut pour tous et tout le temps – tant qu'elle n'a pas été changée –, c'est la traditionnelle et conventionnelle définition de la loi, comme pourraient la définir les sophistes, par exemple Antiphon comme on l'a vu précédemment<sup>192</sup>.

C'est sur cette idée de la prétendue universalité de la loi (puisqu'elle vaut pour tous et tout le temps) que s'abat la critique de Platon. Dans le *Politique*, Platon reste très explicite quant à l'incapacité de la loi à être efficace en se prétendant universelle. Ainsi, la loi « ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste

---

<sup>187</sup> Voir *supra*, p. 34.

<sup>188</sup> Platon, *Lois*, I, 644d.

<sup>189</sup> Voir *supra*, p. 35-38.

<sup>190</sup> Platon, *Minos*, 314c.

<sup>191</sup> Platon, *Définitions*, 415b.

<sup>192</sup> Voir *supra*, p. 41-43.

pour tous au même instant, et prescrire ainsi ce qui est le mieux »<sup>193</sup>. La critique est tout à fait logique et on pourrait même dire que cette critique s'adresse à nous, citoyens d'aujourd'hui. Le fait que les situations ne sont jamais les mêmes, « les dissimilitudes sont telles entre les hommes et les actions »<sup>194</sup> que la loi qui se veut universelle ne pourra pas prendre en compte le détail (c'est-à-dire la spécificité et le caractère singulier de l'action), ce qui conduit à son inefficacité.

### 3. La loi : le plus fort ou l'ensemble.

Il nous semble que Platon fait preuve d'innovation et de génie sans égal pour un penseur de son temps. Il a compris, en effet, un des problèmes majeurs de la philosophie occidentale, à savoir celui de la complexité de la loi politique. Si la loi se veut universelle et générale alors elle manquera la réalité des détails de l'action, si elle est stable (c'est-à-dire déterminée dans un contexte spatio-temporel donné) alors elle ne prendra pas en compte le changement de société et le développement culturel et gouvernemental, si elle est trop sévère elle entraînerait une tyrannie et si elle est trop faible elle ne serait pas respectée...

Que faut-il alors faire ? Devrait-on gouverner sans lois puisque, comme on vient de le voir, la loi est passible de critiques légitimes dans n'importe quel contexte ? Il va sans dire que cette alternative n'est pas recevable. Pour Platon, la loi doit être supérieure aux gouvernants puisque ces derniers doivent être « les esclaves de la loi »<sup>195</sup>. Dans ce passage des *Lois*, Platon répond en réalité à la critique de Thrasymaque faite dans le premier livre de la *République* et qui consiste à dire que « tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour tous les autres régimes politiques »<sup>196</sup>. Cette idée de la loi comme étant l'intérêt du gouvernant n'est pas du tout obsolète car on la retrouve chez d'autres penseurs politiques plus proches de nous que Platon et nous pensons, entre autres, à Nicolas Machiavel, par exemple et son ouvrage *Le Prince*. L'intérêt du gouvernant, concerne l'intérêt de l'autorité et par conséquent l'intérêt du plus fort<sup>197</sup>, qui consiste à

---

<sup>193</sup> Platon, *Politique*, 294a-b.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 294b.

<sup>195</sup> Platon, *Lois*, IV, 715d.

<sup>196</sup> Platon, *République*, I, 338e.

<sup>197</sup> Comme la théorie du droit naturel soutenue par Calliclès dont nous avons parlé plus haut, p. 43-45.



garder et à « maintenir son pouvoir »<sup>198</sup>. Ainsi, les lois que le gouvernant va instituer n'auront aucun autre but sinon d'empêcher les autres de le chasser de l'autorité.

On comprend bien qu'une telle vision de la loi (et par extension du régime politique) ne peut pas être viable et Platon l'a bien remarqué puisqu'il prend le contre-pied de Thrasymaque. Platon soutient effectivement que « ce ne sont pas là non plus des lois justes, toutes celles qui n'ont pas été instituées dans l'intérêt commun de l'ensemble de la cité »<sup>199</sup>. La loi ne doit donc pas être instituée dans l'intérêt d'une minorité de personnes parce que ces personnes sont riches ou fortes.

#### 4. L'éducation par la loi.

N'y a-t-il alors pas ici une contradiction flagrante quant à la conception platonicienne de la loi ? Si Platon critiquait l'universalisme de la loi politique, comme on l'a vu plus haut, comment peut-il soutenir l'idée que la loi doit s'adresser à l'ensemble des citoyens et non pas à une certaine minorité (à savoir la classe gouvernante) ? En fait, pour répondre à cette objection, il nous faut prendre en compte le champ d'action de la loi politique. La loi platonicienne ne privilégie pas une certaine catégorie de personnes mais bien au contraire elle vient englober l'ensemble des citoyens non plus uniquement dans un but répressif ou prohibitif, mais également et surtout dans un but *éducatif*.

Tout d'abord, le législateur ne doit jamais utiliser « la contrainte pure »<sup>200</sup> puisqu'il a « à sa disposition deux instruments pour légiférer, la persuasion et la contrainte »<sup>201</sup>. Une loi qui use à la fois de la persuasion et de la contrainte semble être beaucoup moins répressive et de fait les citoyens deviennent plus réceptifs. La persuasion vient alors justifier les raisons pour lesquelles le législateur édicte une telle loi. L'Etranger d'Athènes donne un exemple concernant le mariage en utilisant à la fois la persuasion et la contrainte<sup>202</sup>. La loi affirme que l'homme doit se marier entre trente et trente-cinq ans. Le côté persuasif consistera à dire que le mariage permet de participer naturellement à l'immortalité en ne tombant pas dans l'anonymat puisqu'il laisse une trace dans ses enfants et les enfants de ses enfants. La menace sera de payer une amende si l'homme décide de ne pas se marier et privilégie le célibat. A travers cet exemple, on voit que Platon cherche à ne

---

<sup>198</sup> Platon, *Lois*, IV, 714d.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 715b.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 722c.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 722b.

<sup>202</sup> Voir *Ibid.*, 721b-e.

pas voir dans la loi uniquement le côté restrictif et excessif mais il « montre que, même dans l'aspect le plus négatif de la loi, [il y a] matière à formation de l'homme et à influence raisonnable. La fonction répressive était elle-même éducative »<sup>203</sup>. Le législateur aura donc la même fonction que le médecin qui ne pourra ou, disons mieux, qui ne devra rien prescrire à son patient sans lui avoir expliqué la démarche à suivre<sup>204</sup>. Platon est alors conscient que la menace seule et la contrainte pure ne pourront pas emmener les citoyens à l'obéissance ou alors de manière temporaire.

C'est pour cela que la loi doit comporter un préambule (un προοίμιον que l'on retrouve également parfois sous le terme de παραμυθία) qui véhicule cette partie persuasive de la loi politique. « Chaque loi est ainsi accompagnée d'un texte dont les leçons doivent servir à éduquer au bien avant qu'elle ne vienne punir les éventuels auditeurs rétifs aux instruments de persuasion [...] »<sup>205</sup>. Ce préambule va donc persuader le citoyen de ne pas agir à l'encontre de la loi et en ce sens elle l'éduque. L'obéissance ne viendra alors pas du seul fait de la contrainte ou de la menace, mais elle viendra surtout du citoyen lui-même puisqu'il aura compris, par la persuasion véhiculée dans le προοίμιον pour quelles raisons ne faut-il pas agir contre la loi politique en question.

En réalité, la peine qui vient s'abattre sur le citoyen qui ne respecte pas la loi n'est pas uniquement une *vengeance* comme on pourrait le penser. La peine qui accompagne la loi est aussi éducative. Dans le *Gorgias* par exemple, Platon est très clair, la peine, qu'elle soit divine ou humaine, ne peut avoir une autre fonction que celle qui consiste à éduquer :

Or, tout être qu'on punit et auquel on inflige le châtement qu'il faut mérite de s'améliorer et de tirer profit de sa peine ; ou sinon, qu'il serve d'exemple aux autres hommes, lesquels en le voyant subir les souffrances qu'il subit, prendront peur et voudront devenir meilleurs. Les hommes auxquels la punition est un service qu'on rend et qui sont donc punis par la justice humaine et la justice divine sont les hommes qui ont commis des méfaits, mais des méfaits que l'on peut guérir<sup>206</sup>.

En dehors du fait que l'on retrouve ici, encore une fois, une allusion au domaine médical, on comprend que la peine vient guérir comme si le citoyen était un malade. La guérison va consister en la dissuasion de *récidiver*. La peine ne va donc pas venir pour *se venger* d'un préjudice car « ce qui est fait est fait »<sup>207</sup> mais c'est vers l'avenir que la punition doit porter

<sup>203</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, *Op. cit.*, p. 231.

<sup>204</sup> Voir Platon, *Lois*, IV, 720d : « Le médecin [...] procède à une enquête systématique sur l'origine du mal et sur son évolution naturelle, en entrant en communication avec le malade lui-même et ses amis ; il se renseigne lui-même auprès des patients et en même temps, dans la mesure où la chose est possible, il instruit à son tour celui dont la santé est défaillante. Bien plus, il ne lui prescrit rien avant de l'avoir persuadé d'une manière ou d'une autre. Alors, il ne cesse de s'occuper du malade en adoucissant ses peines par le moyen de la persuasion [...] ».

<sup>205</sup> Jean-Marie Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 281.

<sup>206</sup> Platon, *Gorgias*, 525b.

<sup>207</sup> Platon, *Protagoras*, 324b.

et non sur le passé, en l'occurrence ici sur le crime ou sur le préjudice commis. La peine doit avoir pour rôle non pas de faire oublier le dommage d'une dégradation matérielle ou symbolique, mais elle doit avoir une vertu éducative d'abord puis préventive ensuite qui empêcherait l'homme qui ne respecte pas la loi de recommencer et idéalement de dissuader les autres citoyens d'agir de la même manière.

Ainsi, le préambule qui précède la loi et la peine qui accompagne la loi n'exercent aucune violence effective, d'après la conception platonicienne. La première persuade, la seconde guérit et dans tous les cas le seul résultat pratique de l'usage de la loi est l'éducation des citoyens. L'aspect éducatif de la loi permet à Platon de soutenir l'idée que la loi doit être instituée dans l'intérêt de tous les citoyens tout en affirmant l'inefficacité de la loi qui se veut universelle. La loi, en tant qu'instrument d'éducation, s'adresse individuellement à l'ensemble des citoyens et non plus « pour tous au même instant »<sup>208</sup>. Cette conception de la loi platonicienne n'est pas alors une obéissance aveugle et une soumission inconditionnelle à l'autorité gouvernante, mais il s'agit de persuader et de convaincre le citoyen en particulier et dans son individualité de ne pas agir contre la loi politique.

---

<sup>208</sup> Platon, *Politique*, 294a-b.

## Conclusion.

Platon écrit dans un contexte historique et politique très particulier. La philosophie platonicienne est le produit direct des troubles qu'Athènes a connu au V<sup>e</sup> siècle. Les guerres contre les Perses et les guerres des Grecs entre eux ont laissé l'exercice du pouvoir athénien entre les mains de démocrates ou de tyrans qui ont conduit Athènes au sommet de sa gloire mais également à sa destruction la plus totale. Les événements, principalement politiques, préplatoniciens n'ont pas été étudiés dans ce travail uniquement dans le but de divertir avec une histoire relativement peu connue. En réalité, il s'agit de montrer comment Platon réagit face à une cité qui a connu l'illustration et la ruine tant au niveau politique qu'au niveau militaire et humain. Refonder les bases philosophiques et politiques étaient alors le premier défi de Platon, remettre en question les acquis afin de mieux se défaire des préjugés : analyser les fondements de la démocratie ou de la tyrannie par exemple pour montrer leurs limites, revoir les définitions des concepts de nature et de loi pour les approfondir et mieux les appréhender. Redonner la définition que la nature devrait avoir empêche la justification de la violence et de la guerre sous la faible terminologie du droit de nature. De même, voir dans la loi un aspect éducatif pour tous les citoyens contribue à consolider l'unité de la cité et éviter les guerres internes, en réduisant les conflits par la non favorisation d'une certaine catégorie d'hommes.

Comprendre Platon, c'est donc comprendre la source de sa pensée. Il nous semble alors important d'analyser le contexte pour mieux apprécier la philosophie qui ne cesse de passionner et d'intriguer depuis plus de deux mille ans. Si Platon nous parle toujours aujourd'hui à travers ses dialogues c'est parce qu'il a su se poser les bonnes questions en rapport avec son temps et si Platon peut être considéré comme un *contemporain* c'est parce que la crise politique qu'a vécu le monde au XX<sup>e</sup> siècle nous oblige à devenir (ou à redevenir) disciples de Socrate et de Platon afin de mieux comprendre les événements. Devenir disciple de Platon n'est nullement transposer la cité idéale dans notre monde d'aujourd'hui, mais il s'agit d'avoir cette attitude platonicienne et cette critique rationnelle qui est la remise en question des évidences et des acquis. C'est en ce sens que Platon est une source d'inspiration pour tous les penseurs contemporains.

## **Bibliographie.**

### **Corpus platonicien :**

PLATON, *Oeuvres complètes*, trad. fr. L. Robin, 2 vol., Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

PLATON, *Oeuvres complètes*, trad. fr. L. Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2011 (2008).

### **Textes anciens :**

DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques*, trad. fr. G. Mathieu, tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

DUMONT J.-P. (dir.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991 (1988).

HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. fr. E. Lasserre, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

LAËRCE D., *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Paris, Le Livre de Poche, 1999.

PRADEAU J.-F. (dir.), *Les Sophistes*, trad. fr. J.-F. Pradeau (dir.), 2 tomes, Paris, Flammarion, 2009.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, trad. fr. D. Roussel, Paris, Gallimard, 2000.

### **Études :**

BERTRAND J.-M., *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012 (1930).

BRISSON L. et PRADEAU J.-F., *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses, 2007.

BRUNSCHWIG J., LLOYD G. et PELLEGRIN P., *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011 (1996).

CANTO-SPERBER M. (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

CHÂTELET F., *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.

CHÂTELET F. (dir.), *La Philosophie*, tome 1. « De Platon à St Thomas », Verviers (Belgique) Marabout, 1979 (Paris, Hachette, 1972).

EDMOND M.-P., *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris, Payot, 1991.

DEMONT P. (dir.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des lettres, 1993.

- DIXSAUT M., *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 1985.
- DUMONT J.-P., *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993.
- FATTAL M., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- FINLEY M. I., *Démocratie antique et démocratie moderne* (1973), trad. fr. M. Alexandre, Paris, Payot, 2003 (1976).
- HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- JAEGER W., *Paideia : La formation de l'homme grec. La Grèce archaïque, le génie d'Athènes* (1933- 1947), trad. fr. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964.
- JOLY H., *Le renversement platonicien. Logos, épistémê, polis*, Paris, Vrin, 1974.
- KRAUT R., « The Defense of Justice in Plato's *Republic* », dans R. KRAUT (dir.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.
- LEVY E., *La Grèce au V<sup>e</sup> siècle : de Clisthène à Socrate*, Paris, Seuil, 1995.
- MOSSÉ C., *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971.
- ORRIEUX C. et SCHMITT PANEL P., *Histoire grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1995).
- PIÉRART M., *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (Bruxelles, Académie royal de Belgique, 1974).
- PLACES E. (Des), « Nature et Loi », *L'antiquité classique*, Tome 16, fasc. 2, 1947, p. 329-336.
- ROBIN L., *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (1935).
- ROMILLY J. (De), *La loi dans la pensée grecque : des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (1971).
- SAUNDERS T. J., « Plato's Later Political Thought », dans R. KRAUT (dir.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.
- SEKIMURA M., *Platon et la question des images*, Bruxelles, Editions Ousia, 2009.
- VIDAL-NAQUET P., « Tradition de la démocratie grecque », dans M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* (1973), trad. fr. M. Alexandre, Paris, Payot, 2003 (1976).

## Table des matières.

Dédicace.....	3
Remerciements.....	4
Sommaire.....	5
Epigraphe.....	6
Introduction.....	7
<b>CHAPITRE PREMIER.</b>	
<b>HISTOIRE POLITIQUE D'ATHÈNES AVANT PLATON.</b>	
<b>ENTRE CRISES ET RÉFORMES.....</b>	<b>10</b>
SECTION I. LES PRÉMISSSES D'ATHÈNES ET LA PUISSANCE DE LA CITÉ.....	11
1. Cylon et la tentative de la tyrannie.....	11
2. La politique de Solon face à la crise.....	12
3. Lutte pour le pouvoir : Lycurgue, Mégaclès et Pisistrate.....	12
4. Hippias et Hipparque : héritiers du pouvoir.....	13
5. Les réformes de Clisthène et la naissance de la démocratie.....	14
SECTION II. ATHÈNES ET LA GUERRE.....	15
1. Les guerres médiques.....	15
2. Périclès et la démocratie à Athènes.....	17
3. La paix est menacée.....	19
4. La guerre du Péloponnèse.....	20
5. Cléon : l'après Périclès.....	21
6. Un accord de paix ?.....	22
7. Entre guerre et paix.....	22
8. L'expédition de Sicile : la guerre à nouveau.....	23
SECTION III. DÉMOCRATIE ET TYRANNIE : LE DÉCLIN DE L'EMPIRE.....	25
1. Face à la défaite de la démocratie : la première réponse oligarchique.....	25
2. Une nouvelle crise politique : la seconde réponse oligarchique.....	28
3. La reconquête du pouvoir et le retour de la démocratie.....	28
4. Le procès de Socrate.....	29
<b>CHAPITRE SECOND.</b>	
<b>PLATON ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.</b>	
<b>LA NATURE COMME FONDEMENT DE LA LOI ?.....</b>	<b>31</b>
SECTION I. LA LOI ET LA VERTU CHEZ PLATON.....	33
1. Pourquoi la loi ?.....	33
2. Qu'est-ce que la loi chez Platon ?.....	34
3. La vertu et la philosophie morale de Platon.....	35
4. La vertu et l'âme.....	37
5. Se rendre semblable à dieu.....	38
SECTION II. L'OPPOSITION DES CONCEPTS DE LA LOI ET DE LA NATURE.....	39
1. La loi et la nature : l'opposition.....	39
2. Antiphon de Rhamnonte.....	41
3. Le sophiste de Rhamnonte appelle-t-il au mépris des lois ?.....	42
4. Une fausse égalité devant la loi vue par Calliclès.....	43
5. Le droit naturel de Calliclès : le droit du plus fort.....	43
6. Le problème de la force.....	45
SECTION III. QU'EST-CE QUE LA NATURE ?.....	45
1. Le domaine de la nature.....	46
2. La nature et les présocratiques.....	46
3. Faut-il réduire la nature à la nature de l'homme ?.....	48
4. Pourquoi le tout ?.....	48
5. La nature, le plus ancien.....	49
6. L'âme : une divinité.....	51
7. L'origine de l'âme du tout.....	51
SECTION IV. RETOUR SUR L'IDÉE DE LA LOI.....	52
1. La loi et la nature sont-ils réellement en opposition ?.....	52

2. Le retour au concept de loi : la critique platonicienne.....	53
3. La loi : le plus fort ou l'ensemble.....	54
4. L'éducation par la loi.....	55
Conclusion.....	58
Bibliographie.....	59
Table des matières.....	61



## RÉSUMÉ.

La question de la loi est absolument nécessaire à étudier dans une démarche politique. La loi doit-elle être mise en opposition avec la nature comme l'ont fait les sophistes ou au contraire la loi trouve-t-elle son fondement dans cette nature ? La problématique qui nous intéresse dans ce travail de recherche est de poser le lien qui pourrait exister entre la loi et la nature à travers des définitions platoniciennes et de tenter de faire discuter les théories antiques concernant le rapport entre la nature et la loi. Pour répondre adéquatement à cette problématique et pour comprendre la définition platonicienne de la loi, nous avons tout d'abord analysé l'histoire politique d'Athènes en se focalisant sur les crises et les réformes pour mieux apprécier l'originalité de la philosophie de Platon. Cette analyse historique va nous permettre alors de comprendre la distance du Fondateur de l'Académie vis-à-vis de la tyrannie mais également vis-à-vis de la démocratie. L'opposition que manifeste Platon contre les sophistes et contre les présocratiques n'est pas uniquement une marque d'attitude critique envers les savants de son temps, mais il s'agit de redonner aux concepts les définitions qu'ils doivent avoir afin de se rapprocher autant que faire se peut de la vérité. Ainsi, c'est la définition de la nature qui va déterminer si l'opposition entre la nature et la loi peut être considérée comme viable...

## SUMMARY.

In terms of a political approach, it is absolutely necessary to study the question of law. Does the law have to be opposed to nature as was done by the sophists ? Or, on the contrary, does it find its foundations in nature itself ? The problematic we are concerned with in this body of research is the link between law and nature according to Platonic definitions. It is also an attempt to question ancient theories on the link between law and nature. In order to answer adequately, and to understand Plato's definition of the law, we started by analysing Athens' political history by focusing on crises and reforms, in order to better appreciate Plato's own originality and philosophy. This historical analysis will enable us to understand the distance created by the Founder of the Academy with regards to tyranny and democracy. The opposition manifested by Plato against the sophists and the presocratics is not only a critical attitude towards scholars of his time, but the need to give concepts their needed definition, in order for truth to prevail. Thus, it is the definition of nature which will determine whether the opposition between nature and law can be considered viable...

**MOTS CLÉS :** Platon, Thucydide, Antiphon, antiquité, loi, nature, vertu, politique, philosophie, Péloponnèse (Plato, Thucydides, Antiphon, antiquity, law, nature, virtue, policy, philosophy, Peloponnese).

Illustration de couverture : Platon montrant le ciel dans la fresque de Raphaël intitulée l'École d'Athènes (détail), 1509-1512, Palais du Vatican.