

LE POLITIQUE

Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon ».

Le troisième dialogue de la trilogie, donc, nous ramène dans la sphère de l'action, après une plongée dans ce qu'Aristote appellera la « métaphysique ».

Remarquons tout d'abord qu'une inversion s'est produite, depuis la trilogie centrale. Au plan psychologique, qui était celui de cette trilogie, la dimension politique apparaissait dans le dialogue central, à travers la réflexion sur l'être, ou plutôt le devoir-être de l'âme dans le monde du devenir, qui trouve dans la justice la faculté unificatrice lui permettant de se construire en harmonie avec elle-même et avec le monde matériel et spirituel qui l'entoure (*République*) ; et la dimension métaphysique était réservée pour le dialogue final, et trouvait sa place dans la réflexion sur la destinée de l'âme au terme de la vie (*Phédon*). À l'inverse, dans notre trilogie, qui se situe sur le plan dialectique, la dimension métaphysique est au centre, car c'est elle qui permet de juger de ce sur quoi s'exercera l'action, de juger du vrai et du faux ; et la dimension politique vient couronner la réflexion, non plus tant par une recherche du contenu précis de règles d'action, mais par un examen de la place propre de la politique par rapport aux autres activités humaines, examen qui conclura en montrant qu'elle est en quelque sorte *la* science (*epistèmè*) par excellence du philosophe, de l'homme donc, cette science dont on cherchait en vain une définition dans le *Théétète*, science qui permet de savoir en toutes occasions ce qu'il convient de faire et de ne pas faire, qui ravale toutes les autres « sciences » au rang de techniques (*technai*), et qui permettra de faire apparaître le sophiste comme l'anti-politique par excellence. Et cette place, la politique la gardera dans l'ultime trilogie, puisqu'elle est bien le but à quoi tend tout ce parcours, qui vise à former des philosophes législateurs.

Mais pour l'instant, restons-en au *Politique*, qui est à la charnière entre dialectique et politique, comme le laisse entendre l'auteur lui-même au centre du dialogue par la bouche de l'étranger : « *Et qu'en est-il de notre recherche actuelle à propos du politique ? Nous la sommes-nous proposée pour cela même, ou bien plutôt pour devenir plus dialectiques en toutes choses ?* » auquel le jeune Socrate s'empresse de répondre : « *C'est bien sûr en vue de toutes choses !* »¹. Mais ne soyons pas pour notre part trop prompts à prendre pour argent comptant ce que nous dit Platon. Ou du moins à donner trop de poids à l'exclusive : nous savons bien que le choix du politique comme objet de définition n'est pas le fait du hasard, et ce que l'étranger critique aussitôt, en réponse à l'approbation de son interlocuteur, ce n'est pas la recherche d'une définition du politique pour l'amour du politique, mais celle d'une définition du tissage pour l'amour du tissage, critique qui n'atteint pas même la recherche antérieure, puisqu'on y a cherché une définition du tissage, non pour elle-même, mais comme *paradigme* du politique. Certes, il s'agit bien dans ce dialogue d'entraînement dialectique (n'avons-nous pas nous-mêmes placé ce dialogue dans une tétralogie que nous avons sous-titrée « la raison dialectique » ?), et c'est ici, et dans le *Sophiste*, que Platon s'approche le plus, dans ses dialogues, de manuels d'école. Mais si l'on s'entraîne à la dialectique, c'est parce que la dialectique est la méthode par excellence qui nous permet de devenir philosophes, et donc politiques, comme nous l'a dit déjà la *République*. Et si l'important n'est pas de *définir* le politique, mais de le *devenir*, il n'en reste pas moins que les réflexions poursuivies à l'occasion de cette recherche de définition, et pas seulement les indications de méthode, contribueront à notre compréhension de ce qu'est le politique, et donc à notre aptitude à le devenir.

¹ *Politique*, 285d.

Pour mieux percevoir ce qui est en jeu dans ce dialogue, et comment il annonce, comme nous l'avons déjà dit, la tétralogie finale, qu'il résume en quelque sorte par anticipation, comme le *Théétète* « résumait » *a posteriori* les cinq premières tétralogies, nous allons, une fois encore, nous attacher à mettre en évidence sa structure.

Plan du *Politique*

Prologue	257a-258b
I. Définition du Politique par divisions	258b-267c
II. Critique de la définition par appel au mythe	267c-277a
Transition : du <i>muthos</i> au <i>logos</i> : le paradigme	277a-278e
III. Le royal tisserand	279a-311c
Le paradigme du tissage : définition du tissage	279a-283b
Les auxiliaires du politique : producteurs, servants, prêtres	287b-291a
Les imitateurs du politique	291a-c
« lions, Centaures,... Satyres,... le plus charlatan de tous les sophistes »	
Les différentes constitutions	291c-292d
Dans laquelle trouve-t-on la science royale ?	292d-293e
Le vrai politique est au dessus des lois	293e-297c
La liberté du médecin face à ses propres règles	
Le vrai gouvernement de la cité est celui de l'homme sage et bon, s'attachant à rendre ses concitoyens meilleurs (297a-b)	
Faute de politiques : la loi qu'on ne peut changer	297c-301a
Les parodies de gouvernement : le médecin élu	
Les différentes constitutions dans le régime de la loi	301a-302b
Dans laquelle fait-il le meilleur vivre ?	302b-303b
Les imitateurs du politique	303b-d
« les plus grands charlatans devenus les plus grands sophistes entre les sophistes... Centaures et Satyres »	
Les auxiliaires du politique : militaire, juge, rhéteur	303d-305e
Le paradigme du tissage : application au politique	305e-311c

À première vue, le plan du *Politique* est assez facile à découvrir, et s'apparente à celui du *Sophiste*. Seulement, ici, le prologue est réduit à presque rien, plus d'exercice préliminaire avec le pêcheur à la ligne, puisque le *Sophiste* justement nous a servi d'entraînement, et la multiplicité des définitions successives, qui se justifiait avec le maître d'illusion qu'est le sophiste aux mille visages, fait place ici à une plus grande rigueur dans le processus de division portant sur un sujet autrement sérieux. À la multiplicité des visages du même personnage succédera ici la multiplicité des prétendants au rôle que nous cherchons à définir, chacun avec sa définition propre. Le sophiste lui-même n'échappera pas à notre enquête et trouvera finalement sa place comme le plus retors et le plus dangereux imitateur du politique.

Et là où le *Sophiste* nous proposait une sixième définition de son objet dans un rôle de critique qui ne lui était concédé que du bout des lèvres, le *Politique* nous propose une critique de la définition antérieure à l'aide du mythe. Mais, même critiquée à la lumière du mythe, la définition

reste insatisfaisante, et il faut faire appel au paradigme pour arriver à un *logos* plus satisfaisant². Ainsi, à l'imitation trompeuse, va se substituer ici l'analogie enrichissante, et au rôle de créateur de phantasmes, qui caractérisait finalement le sophiste, le rôle d'assembleur de réalités qui caractérisera le politique. À celui qui cherchait dans la *phusis* (« nature ») originelle le prétexte à déchaîner nos passions pour engendrer le désordre, succède celui qui prend modèle sur l'œuvre d'un demiurge bon pour « enchaîner » ces passions dans le tissu social et créer une cité juste.

Nous avons, dans notre plan, détaillé un peu plus la structure de la troisième partie, la plus longue, pour en faire ressortir la parfaite symétrie. Tout comme, du faiseur d'images au faiseur d'images, la troisième partie du *Sophiste* nous forçait contre Parménide à faire exister d'une certaine manière le non-être, du tissage au tisserand, cette troisième partie du *Politique* nous propose, contre tous les sophistes et autres rhéteurs, de renoncer à admettre l'existence en ce bas monde du parfait politique, et de nous contenter d'accepter le régime des lois comme succédané du régime du philosophe-roi, libre de par sa science et au dessus des lois.

Mais le lecteur perspicace aura sans doute remarqué que cette symétrie a été obtenue au prix d'un léger escamotage ! Léger ? Certainement pas en importance, puisque ce que nous avons omis n'est rien moins que le centre du dialogue, dont nous savons maintenant qu'il est le plus souvent porteur de certains des messages les plus importants. Et que nous offre-t-il ici ?... Des considérations sur la juste mesure (*to metrion*) justifiées et complétées par des remarques sur les critiques que pourraient susciter la « *macrologie sur le tissage, celle sur la révolution rétrograde du tout, et celle du Sophiste sur l'existence du non-être* »³, et la réponse qu'il convient de faire à de telles critiques, remarques qui amènent au passage la réflexion que nous avons citée au début de ce commentaire sur le véritable objet du dialogue (la définition du politique ou l'entraînement dialectique).

Cette juste mesure, c'est celle qui nous permet d'échapper au pur relativisme, celle qu'admettait sans la nommer le Protagoras du *Théétète* quand il reconnaissait que certaines opinions sont meilleures que d'autres, sinon plus vraies⁴, celle dont on nous dit ici qu'elle est la condition d'existence des arts et des techniques (*hai technai*), et même de la politique que l'on cherche à définir (284a), et qu'une enquête à son sujet serait encore plus longue que celle sur le non-être dans le *Sophiste* (284c). Et c'est elle qui va nous permettre d'introduire dans le plan du dialogue, quand nous l'y aurons replacée, une symétrie qui nous aidera à en approfondir la portée.

Au delà des différences d'accent et de présentation, des titres de parties qui ont quelque peu changé, et de la mise en évidence de quelques sections de transition supplémentaires, on retrouve dans ce plan les mêmes articulations et les mêmes grandes masses que dans le précédent, simplement arrangées différemment.

² Cf. *Politique*, 277a-c.

³ *Politique*, 286b. La « macrologie (*makrologia*) », c'est la prolixité, la verbosité, la logorrhée, bref la trop grande longueur de ces discours.

⁴ *Théétète*, 167b.

Prologue	257a-258b (1)
I. Les données du problème	258b-283b (25)
1. Définition du Politique par divisions	258b-267c (9)
Au centre : distinguer espèce et partie (262a-263c)	
Transition : critique de la définition	267c-268d (1)
2. Le mythe et sa leçon	268d-277a (9)
Au centre : qu'importe l'âge d'or si ce n'est pour philosopher ! (272b-d)	
Transition : nouvelle critique des résultats	277a-c (0,5)
3. Le paradigme : définition et exemple du tissage	277d-283b (6)
Au cœur du débat : la juste mesure	283b-287b (4)
II Les résultats de l'enquête	287b-311c (24)
1. Le vrai Politique au dessus des lois	287b-296d (9)
Au centre : le gouvernement royal relève d'une science critique et directive (292b)	
Le vrai gouvernement : celui de l'homme sage et bon	296d-297b (0,5)
2. Le second choix : le régime de la loi	297b-305e (8)
Au centre : le respect de la loi écrite (301a)	
3. Le paradigme : application au royal tisserand	305e-311c (6)

L'autre plan du Politique

La première partie de ce plan nous fournit tous les éléments sur lesquels va pouvoir travailler le *logos* de la seconde partie : une tentative de définition jugée imparfaite, un mythe qui fournit des données complémentaires, et un paradigme qu'il ne nous reste qu'à transposer. Notons dès à présent que, contrairement à ce qui se passe dans le *Sophiste*, la définition par divisions ne sera pas reprise à la fin du dialogue, mais ce que nous y trouverons, c'est la description d'une *activité*. Et tout comme la première partie nous présente d'abord une définition du politique comme pasteur d'hommes jugée trop large, restreinte à l'aide du mythe de la seconde section et précisée par l'usage du paradigme, qui appelle la seconde partie, cette seconde partie nous décrit tout d'abord un idéal, celui du politique véritable, dont elle doute qu'il existe jamais en notre monde, puis un *second choix*, qui doit nous permettre de vivre au mieux en l'absence de ce roi-philosophe, et précise enfin l'activité spécifique du politique, en des termes qui peuvent aussi bien s'appliquer au vrai politique qu'à ses substituts imparfaits, chacun exerçant du mieux qu'il peut cette activité de « tisserand ».

Et comme bien souvent, nous trouvons au centre de chaque section un passage qui en précise la portée profonde.

La première section de la première partie, qui cherche la définition du politique par la méthode des divisions, a, nous le savons déjà, une portée méthodologique et une valeur d'entraînement tout aussi importantes que sa contribution propre au sujet immédiat de la discussion. Nous ne serons donc pas surpris de trouver en son centre une « digression » méthodologique sur l'importance qu'il y a à bien distinguer espèce (*genos*) et partie (*meros*), à laquelle prélude une remarque en incidente de l'étranger sur la relativité des mots (261e), que nous avons déjà citée dans notre commentaire du *Sophiste*. Et le double parcours qui suit pour arriver par deux chemins différents à la même division, montre bien, s'il en était encore besoin après les multiples définitions du sophiste, que la méthode qui nous est proposée n'est pas l'outil rigide d'analyse d'un monde rigoureusement ordonné dans une structure hiérarchique sans failles qu'a voulu en faire Aristote, conduisant à la définition de chaque espèce d'être par le genre auquel il appartient et la différence qui le caractérise, mais un outil flexible de recherche des multiples manières dont

les idées et les choses matérielles participent les unes aux autres, et d'investigation des mille et un chemins qui conduisent au même concept, selon le point de vue sur lui que l'on adopte. Mais c'est précisément pourquoi il n'en est que plus nécessaire de bien insister sur le fait que cette souplesse de la méthode n'est pas imprécision ou manque de rigueur, mais simplement ouverture à l'infinie richesse du monde qui nous entoure et qui ne se laisse pas enfermer dans quelques concepts réducteurs pour fonder des syllogismes tautologiques. Nous avons vu dans le *Sophiste* que l'être est dans les relations : il nous faut donc une méthode qui non seulement nous permette d'explorer toute la richesse de ces relations imbriquées, mais encore laisse la porte ouverte à toutes celles qui restent à réaliser dans ce monde du devenir. Car si Platon a su réconcilier être et devenir, pensée et mobilisme, c'est justement en n'opposant plus l'être au devenir, mais en voyant dans le devenir le chemin vers l'être. Et c'est en cela qu'il est finaliste : il n'est pas question pour lui de figer le monde de devenir dans un semblant d'être en cherchant dans le passé ce que nous « sommes » pour l'éterniser dans des définitions impuissantes à rien changer, mais bien de se faire une idée de ce que nous pourrions devenir si nous voulons bien regarder devant nous et inventer l'ordre qui nous fera être en le faisant advenir. La définition, nous dit le *Politique*, n'est pas un aboutissement, mais un point de départ qui n'est là que pour être critiquée, pour nous mettre en marche et nous faire avancer. Mais ceci fait, nous n'avons pas besoin de revenir à la définition, ou d'en proposer une nouvelle, car ce pourquoi nous nous sommes mis en route n'est pas la définition mais la réalité dont la définition est définition. Et, en faisant advenir cette réalité, tant mieux si nous lui faisons déborder le cadre de la définition provisoire — une définition, tout comme une théorie scientifique, est *toujours* provisoire —, tant mieux si la réalité s'enrichit par notre action, si c'est pour progresser vers le bien, qui, lui non plus, ne s'enferme pas dans une définition, mais se vit, s'expérimente. Si le bien est au delà de l'être, comme nous le disait la *République*, c'est précisément, nous le voyons mieux maintenant, parce que, s'il devenait prisonnier de l'être, il ne serait plus cette force qui fait advenir l'être, ce soleil qui donne la vie.

La critique de la définition, elle vient avec la seconde section, et elle passe par le mythe, qui est justement critique par la même occasion d'une certaine manière de chercher dans le passé, dans le *mythe* d'un âge d'or, une occasion de se lamenter sur nos malheurs présents, et d'en rejeter la responsabilité sur les dieux.

Commençons par remarquer que Platon prend la peine de nous avertir avant de commencer que ce mythe est, pour une fois, une récréation (*paidian*)⁵. Le mythe qui critique doit être lu avec un regard critique. Ce n'est pas l'un de ces grands mythes comme ceux de la trilogie centrale, *Phèdre*, *République* ou *Phédon*, mais un amusement composé en rassemblant des bribes, des parties justement (*merè*)⁶, de légendes prises ici ou là, tout comme Aspasia, dans le *Mé-nexène*, composait son discours avec les restes d'autres discours collés ensemble. Ce qui ne veut pas dire que ce mythe ne mérite pas considération, car, comme nous l'avons déjà vu, chez Platon, la récréation (*paidia*) n'est distante de l'éducation (*paideia*) que d'un epsilon, et lui-même nous demande « *une attention extrême au mythe, comme des enfants* »⁷. Quelles sont donc ces bribes de mythes qui servent de point de départ ici, et que pouvons-nous en tirer ?...

Le point de départ est triple : l'histoire d'Atrée et de Thyeste, les frères ennemis par excellence, qui vont jusqu'à inciter les dieux, en les amenant à prendre parti pour l'un ou l'autre, à mettre le monde sens dessus dessous ; le *mythe* de l'âge d'or de Cronos ; et celui d'un temps où l'homme naissait de la terre. Et ceux qui s'étonnent qu'à l'arrivée, tout cela se recompose en un mythe fastidieux, dont on ne voit pas trop bien la signification positive dans la perspective

⁵ Cf. *Politique*, 268d.

⁶ Cf. *Politique*, 268d.

⁷ *Politique*, 268e.

de Platon, ont bien raison d'une certaine manière, car ce mythe est une critique d'une certaine forme de mythe, de celle que nous avons dans l'idée quand précisément nous parlons du *mythe* de l'âge d'or, une parodie de mythe, tout comme le discours du *Ménéxène* était une parodie de discours politique. Si nous attendons des dieux qu'ils résolvent nos problèmes, ce n'est pas sur ces dieux qui chamboulent l'ordre du monde pour entrer dans nos querelles qu'il faut compter. Si nous pensons que notre avenir est dans notre passé, dans un paradis perdu, nous en serons pour nos frais. Si nous nous imaginons qu'il suffirait que toutes nos passions, tous nos désirs, soient satisfaits pour que tous nos malheurs cessent, si nous croyons qu'il nous suffirait de renaître de la terre dont nous sommes issus pour retrouver l'harmonie, et bien nous nous fourrons le doigt dans l'œil jusqu'au coude, comme on dit familièrement ! Certes, il y a un dieu, certes il a pris soin du monde pour l'ordonner sagement, mais il n'a pas fait de nous, les hommes, des enfants qui ont toujours besoin d'avoir un père sur leur dos, mais des créatures raisonnables, des adultes, qui doivent prendre entre leurs mains leur propre destin, pour le meilleur ou pour le pire. Il ne nous a pas laissé une baby-sitter, mais une raison et un paradigme, une âme et des idées. À nous d'en faire bon usage. La vraie leçon du mythe, elle est, une fois encore, au centre de la section qui nous le conte, non pas tant dans la leçon explicite qui en est tirée à la fin, bien que celle-ci ne soit pas à négliger, mais dans ce « jugement » que l'étranger demande au jeune Socrate de porter sur la vie dans l'âge d'or de Cronos, et qu'à défaut de réponse, il porte lui-même : âge d'or ou pas, le bonheur de l'homme ne dépend pas de la satisfaction de ses désirs, mais de l'usage qu'il fait de sa raison ; jouissant, il n'est qu'un animal parmi d'autres, et ce n'est que quand il fait usage de sa raison pour progresser vers la sagesse, pour « philosopher », qu'il devient homme, et donc peut être heureux ; mais pas pour philosopher seul, pour philosopher avec toute la création réunie... (272b-d)

Une fois que l'on a compris ceci, l'autre leçon du mythe s'éclaire : nous devons chercher un pasteur, non pas divin, mais humain, et un pasteur humain n'est pas un créateur à l'égal du demiurge, il ne peut seul veiller à tout. Et nous verrons bientôt, dans la seconde partie, que même cet idéal reste un idéal, et que, tout comme le monde n'est pas régi par la providence immédiate et permanente du dieu, mais soumis à des lois dont il est l'auteur et qui en assurent l'ordre, nous aussi devons renoncer à trouver un pasteur humain quasi divin, qui pourrait directement veiller sur chacun de nous du haut de sa grande sagesse, et devons avoir chacun la sagesse de renoncer à une part de notre liberté pour accepter de plein gré des lois qui garantiront l'ordre supérieur de notre société humaine, même si ces lois sont imparfaites, et renoncer à la tentation de les changer à tout bout de champ, car le remède est le plus souvent pire que le mal.

Pour le reste, l'in vraisemblance des détails accumulés comme à plaisir sur ces hommes naissant de la terre, sur ce monde inversant son sens de rotation, sur ce dieu se retirant dans sa tour d'ivoire, ne sont là que pour mieux aiguïser notre sens critique, et nous rappeler ce Gygès qui allait chercher au fond des entrailles de la terre le sésame de son injustice, et cet Er qui nous avertissait de la part des dieux que notre sort était entre nos mains.

Mais si le mythe nous montre ici ce que n'est pas le pasteur humain, le politique que nous cherchons, il faut le paradigme pour nous montrer ce qu'il est, et le *muthos* doit faire place au *logos* pour la suite de la réflexion, car ici, le *logos* a pleinement sa place dans la solution du problème posé, puisqu'il s'agit précisément de définir le rôle de la raison dans notre vie⁸. Ce n'est pas un hasard si, dans ce dialogue, le mythe n'est pas à la fin, comme c'est le cas de tous les mythes « positifs » que Platon utilise pour nous élever vers des vérités qui transcendent la

⁸ Cf. *Politique*, 277b-c, où il est question de dessin, d'un *graphè*, qui pourrait tout aussi bien être les écrits (*graphas*, le même mot) des poètes, dont sont extraits les lambeaux de mythes qui ont servi à composer le notre, et d'ouvrages manuels (*cheirourgias*), matériels donc, qui doivent laisser la place au *logos* quand il s'agit de décrire le vivant à ceux qui sont en mesure de comprendre.

raison, une fois que celle-ci a atteint ses limites, mais presque au début, puisqu'il s'agit d'y critiquer le côté négatif des mythes qui voudraient faire oublier à l'homme que son avenir est devant lui et reste à construire, et que personne ne le fera pour lui, pas même un dieu.

Et ce n'est pas un hasard non plus si, dans le paradigme, le pasteur devient tisserand : le dieu nous donne les moutons et l'homme tisse la laine... L'homme que nous cherchons n'est pas le berger de Thrasymaque ⁹, qui n'engraisse ses moutons que pour les dévorer, et ses frères de race que pour mieux les tondre, mais ce tisserand qui fait élever les moutons pour nous faire avec leur laine ces manteaux que le *Phédon* nous a appris à ne pas confondre avec notre âme ¹⁰, et, notre corps une fois à l'abri, n'a de cesse de s'employer à nous « *rendre meilleurs autant qu'il est possible* » ¹¹. Celui que nous cherchons n'est pas un berger solitaire, seul dans ses montagnes avec son troupeau qui n'a d'autre souci que de brouter, mais un artisan social, qui ne peut seul pourvoir à tous les besoins de son art, et doit s'entourer d'une cour d'auxiliaires qui ont tout autant besoin de lui que lui d'eux.

À la démarche génétique qu'adoptait la *République*, dans la perspective phénoménologique qui était la sienne, pour construire en paroles la cité idéale dans laquelle nous pourrions lire la vertu par excellence qu'est la justice, succède maintenant, dans le *Politique*, une démarche analytique, naturelle dans la perspective dialectique qui est la sienne, visant à séparer les composantes de la cité dans laquelle il nous est donné de vivre pour mieux mettre en évidence la science par excellence qu'est la politique. Mais dans l'un comme dans l'autre, la démarche se fait en deux temps. Et si c'est l'excès qui, dans la *République*, marquait le tournant entre la « *cité des porcs* » ¹² et celle qui inclut les raffinements de la civilisation, excès de besoins à satisfaire au delà des simples nécessités vitales, qui engendre le risque de la guerre et la nécessité de gardiens et de tout ce qui s'ensuit, c'est au contraire le défaut qui, dans le *Politique*, va nous faire passer de la cité régie par un roi sage qui est au dessus des lois à la cité qui devra se contenter du régime de la loi, défaut de science et de sagesse en tout prétendant à ce rôle suprême, qui introduira le besoin d'une seconde classe d'auxiliaires au delà de ceux qui sont nécessaires à la satisfaction des besoins de la vie, producteurs de toutes sortes de biens, fonctionnaires, hérauts, prêtres et devins, la classe des militaires, des juges et des rhéteurs, qui deviennent nécessaires dès que ce défaut de sagesse introduit le risque de la guerre, et que le régime de la loi fait naître le besoin de tribunaux, et avec lui celui d'un art de persuasion ¹³.

Et nous avons là la clé du plan de la seconde partie de notre dialogue. Seulement, pour être en mesure de découvrir l'excès comme le défaut, il nous faut précisément cette mesure, ce *metrion*, dont il est question au seuil de la seconde partie, et dont on nous dit qu'elle est le fondement de toute science, politique ou autre.

C'est d'ailleurs bien cela qui est au centre de la première section de cette seconde partie, le fait que « *le principe de gouvernement royal est l'une des sciences* », « *et pas n'importe laquelle d'entre elles, mais une de celles qui sont critiques et directives* (kritikèn kai epistatikèn) » ¹⁴. Ce n'est pas la loi qui fait la mesure, mais la mesure qui fait la loi ; ce n'est pas la loi qui fait le souverain sage, mais le souverain sage qui fait la loi, et le souverain est sage à proportion de sa

⁹ Cf. *République*, I, 343b.

¹⁰ Cf. *Phédon*, 87b, où il est question du manteau que s'est tissé lui-même le tisserand, et qui lui survit, et la réponse de Socrate à l'objection de Cébès.

¹¹ *Politique*, 297b.

¹² Cf. *République*, II, 372d.

¹³ Art de persuasion qui ne doit pas nécessairement être pris en mauvaise part : il n'est pas celui du sophiste essayant de convaincre le tribunal de la justice d'une mauvaise cause, ou de l'apprenti sorcier politique haranguant les foules dans un esprit partisan, mais celui du législateur rédigeant des prologues à ses lois, et tentant de convaincre ses concitoyens qui sont aptes à le comprendre, qu'elles sont pour leur plus grand bien.

¹⁴ *Politique*, 292b.

connaissance de cette mesure de la vie humaine. Et c'est pour cela que le souverain sage est au dessus des lois, tout comme le médecin ne se sent pas lié par les prescriptions qu'il a lui-même édictées, si sa science lui dit à un moment donné que la situation présente requiert un nouveau mode de traitement. L'homme sage et bon travaillant pour le bien de ceux qu'il dirige, c'est là la forme la plus véritablement droite de gouvernement (296e), et un tel homme n'a que faire de lois. S'il s'en trouve un, c'est lui qui doit gouverner, car c'est lui le vrai politique, quelle que soit sa situation effective.

Hélas, pareille sagesse est bien difficile à trouver, peu peuvent simplement l'aimer (« philosophe »), et encore moins la posséder pleinement, et quand bien même nous en trouverions quelques uns, ils ne suffiraient pas à la tâche. Ajoutons à cela que beaucoup se targuent de la posséder et commettent en son nom les pires méfaits, comme nous le montre en image la parabole qui ouvre la seconde section, et nous comprendrons pourquoi il nous faut nous mettre en quête d'un « *second parti* »¹⁵, ce qu'entreprend précisément la seconde section. Et ce second parti, que nous dicte la raison, c'est celui des lois, de lois écrites, et de lois qu'il faut à tout prix éviter de changer, et s'astreindre en toutes circonstances à respecter : c'est là le message central de cette section.

Et là où la première section cherchait dans quel régime on avait le plus de chances de trouver le véritable politique, pour conclure que ce n'est pas le régime qui fait le politique, mais le politique qui fait le régime, la seconde section en est réduite à chercher sous lequel de ces régimes imparfaits de lois écrites la vie est la moins pénible, pour conclure comme à regret que « *c'est en démocratie qu'il fait le meilleur vivre* »¹⁶, car c'est là que le risque de débordement est le moindre, et l'écart entre la légalité et l'illégalité le moins grand, sans pour autant abandonner la conviction qu'une sage royauté, même non divine, serait quand même le meilleur gouvernement. Mais d'un côté comme de l'autre, nous voyons poindre ce charlatan de sophiste, parmi les Centaures et les Satyres, indigne prétendant au rôle de politique, clôturant le premier inventaire de ses auxiliaires et concurrents et ouvrant le second, une fois encore négatif de celui dont nous cherchons la définition sans le nommer, ce philosophe qui serait aussi le parfait politique. Mais avons-nous encore besoin de le définir, au point où nous en sommes arrivés ? Ce que nous cherchons, ce n'est pas une définition, rappelons-le, mais la chose même, et si nous ne sommes pas maintenant capables de devenir ce philosophe qui est en filigrane derrière tous les dialogues, que nous apportera de plus une définition bien ronflante ?... Pouvez-vous être philosophe, s'il faut vous mettre les points sur les « i » ?...

Prenant maintenant un peu de recul, nous pouvons mieux voir, à partir du plan du *Politique*, en quoi ce dialogue prépare la tétralogie suivante : la première partie annonce le *Timée*, qui nous donnera à contempler dans un *mythe*, l'œuvre du *pasteur divin* que la première définition, comme le montre le mythe, n'avait pas su séparer du politique humain, œuvre qui doit nous servir de *paradigme* dans notre action législative sur le monde et la cité ; et la seconde partie nous prépare à accepter l'œuvre du législateur humain des *Lois*, qui nous est nécessaire en l'absence de vrais politiques, puisque nous devons nous résigner à vivre sous le régime de la loi. Quant à la partie centrale sur la juste mesure, qui fonde la science du politique, elle appelle les réflexions du *Philèbe* sur la juste mesure dans la vie du sage, qui devront servir de toile de fond au législateur pour qu'il puisse promulguer des lois qui nous aideront tous à devenir plus sages et à tendre vers cette vie équilibrée qui nous y est décrite.

¹⁵ « *Deuteros plous* » (300c), au sens propre, seconde navigation, seconde traversée (cf. *Lettre VII*, 337e, sur la seconde traversée vers Denys et la Sicile), expression qui désignait, dans un sens figuré, le « changement de cap » de Socrate dans ses investigations, de l'enquête physique sur la nature à la recherche dialectique des formes, qu'il nous raconte dans le *Phédon* (cf. *Phédon*, 99d).

¹⁶ *Politique*, 303b.