

Rousseau lecteur du Politique de Platon

Dimitri El Murr

DANS **REVUE FRANÇAISE D'HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES** 2013/1 N° 37 , PAGES 5 À 33
ÉDITIONS **PICARD**

ISSN 1266-7862

ISBN 9782708409552

DOI 10.3917/rfhip.037.0005

Date de mise en ligne : 12/06/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2013-1-page-5?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Picard.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ROUSSEAU
LECTEUR DU *POLITIQUE* DE PLATON

par Dimitri EL MURR *

Au verso du feuillet de garde des *Œuvres* de Platon, dans la traduction de Marsile Ficin, revue et corrigée par le grand théologien humaniste allemand Simon Grynaeus (1493-1541), et publiée à Lyon chez Jean de Tournes en 1550, on trouve ces mots de la main de Jean-Jacques Rousseau : « On a beau renier l'idole qu'on sert, elle ne meurt point. » Preuve, sans aucun doute, du rapport ambivalent que Rousseau a toujours entretenu à Platon, mais preuve également de l'influence durable que Rousseau prêtait à Platon dans l'élaboration de sa pensée¹.

Que Rousseau ait trouvé dans Platon un prédécesseur digne de ce nom n'a plus de quoi surprendre. La seconde moitié du *xx^e* siècle a vu fleurir nombre d'études précises sur les sources de Rousseau, nombre d'analyses de son platonisme, comme d'ailleurs de son cartésianisme, de son malebranchisme, etc.².

* Dimitri El Murr est maître de conférences en histoire de la philosophie à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne et membre de l'Institut universitaire de France.

1. J'ai exposé une première version de cet article, en janvier 2010, à l'École normale supérieure lettres-sciences humaines de Lyon, lors d'une journée intitulée « Platon au *xviii^e* siècle », et en mai 2010, à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne. Je tiens à remercier les participants à ces deux manifestations pour leurs questions et tout particulièrement Pierre-Marie Morel et Bertrand Binoche. Ma gratitude va également à Louis Guerpillon qui a relu la dernière version de cet article et à Florent Guénard qui m'a fait bénéficier de son expertise sur Rousseau et m'a permis d'éviter quelques naïvetés et plusieurs erreurs. Toutes celles qui subsistent ne sont évidemment imputables qu'à moi seul.

2. Pour n'en citer que quelques-unes, en anglais et en français, par ordre chronologique : C.E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, with introduction and notes, in two volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1915 (voir le vol. I aux p. 2 et 235-236) ; C.W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*, London-New York, Oxford University Press, 1934 (voir notamment les p. 320-321) ; R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 1950, p. 26-27 ; P. Burgelin, *La Philosophie*

Il ne s'agit pas ici d'y revenir³. Mon but est tout autre. Dans ce qui suit, je me propose de tenter de reconstruire certains éléments de la lecture que Rousseau a faite du *Politique* de Platon et de montrer que l'importance de ce texte décisif pour l'intelligibilité de la philosophie politique de Platon n'a pas été sous-estimée par Rousseau, bien au contraire.

Ce choix appelle deux commentaires. Il s'agit d'un choix qui ne doit rien au hasard et dont la nature est pourtant foncièrement paradoxale. Qu'il faille considérer comment Rousseau a pu lire et comprendre le *Politique* se justifie aisément⁴ : c'est en effet le seul texte de Platon auquel le *Contrat social* fasse référence plusieurs fois et de façon explicite. Ce choix est pourtant, de prime abord, bien surprenant, car qu'est-ce qui a bien pu intéresser Jean-Jacques, « l'ennemi des rois »⁵, dans ce dialogue tout entier consacré à la définition de la nature et des tâches de l'homme royal ? Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité qu'on verra que Rousseau est loin de rejeter purement et simplement les positions que Platon défend dans le *Politique*.

On aura compris que le présupposé qui sous-tend cette étude est que Rousseau a lu Platon, et notamment ses trois grands dialogues politiques. Ce présupposé pourrait sembler éminemment discutable. On sait bien sûr qu'à l'exception de Plutarque (et du texte de la Bible), aucun autre auteur n'est autant convoqué que Platon dans les écrits de Rousseau⁶. Mais on sait

de l'existence de Jean-Jacques Rousseau, Paris, P.U.F. 1952 (notamment la p. 401) ; H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984 (voir le chapitre IV et la section « Rousseau lecteur de Platon » aux p. 139-153) ; D.L. Williams, *Rousseau's Platonic Enlightenment*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2007.

3. Pour les détails historiographiques et la reconstitution des débats autour du « platonisme » de Rousseau, il faut lire désormais l'étude très complète de F. Gregorio, « La question du platonisme de Rousseau », *Philosophie antique*, 11, 2011, p. 43-71.

4. Plusieurs études ont déjà relevé la trace d'une influence probable du *Politique* sur l'œuvre de Rousseau : voir C. Destain, « Lecture dix-huitiémiste du *Civilis* : Rousseau devant Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 7, 1, 1989, p. 3-19 : p. 14-16 (sur la probable influence du mythe du *Politique* sur le second *Discours*) ; Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation (*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* : 372), 1999, p. 601-605 (sur la fin du dialogue opposant ardeur et tempérance, et la récurrence du motif de l'opposition de la dureté et de la douceur dans l'œuvre de Rousseau). S'agissant de la présence du *Politique* dans le *Contrat social*, l'analyse la plus fouillée reste celle de R.D. Masters, *The Political Philosophy of J.-J. Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1976, p. 359-364.

5. Pour reprendre l'expression dont Rousseau fait usage pour se désigner lui-même dans sa lettre à Frédéric le Grand du 1^{er} novembre 1762 : « Puissé-je voir Frédéric le juste et le redouté couvrir ses États d'un peuple nombreux dont il soit le père, et J.-J. Rousseau, l'ennemi des rois, ira mourir de joie au pied de son trône » dans *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, tome XIV, novembre-décembre 1762, n° 2274.

6. Dans un ouvrage ancien intitulé *Essai sur les lectures de Rousseau* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1932), Marguerite Reichenburg dénombre 58 références à Platon ou aux dialogues dans l'ensemble de l'œuvre de Rousseau : voir la p. 174.

également que Rousseau, selon toute vraisemblance, ne lisait pas le grec⁷. Aussi peut-on s'interroger sur le degré de familiarité avec les *Dialogues* dont témoignent ces références. Comme plusieurs commentateurs l'ont relevé⁸, faire allusion aux voyages de Platon en Sicile⁹ ne demande aucune connaissance de son œuvre, pas plus que de citer son refus de donner des lois aux habitants de Cyrène¹⁰, qui se trouve dans Plutarque. Dans de très nombreux cas, Rousseau semble dépendre intégralement de la tradition indirecte et d'une information de seconde main, le plus souvent de Plutarque (que Rousseau lisait dans la traduction d'Amyot), de Montaigne, de Bossuet ou de Lamy.

Fort heureusement, nous pouvons nous faire une idée relativement précise de l'étendue des lectures platoniciennes de Rousseau car nous disposons encore de son exemplaire personnel des *Dialogues*, dans l'édition en latin datée de 1550 à laquelle j'ai fait allusion précédemment¹¹. Je commencerai donc par expliquer ce que l'étude de ces volumes peut nous apprendre sur la lecture que Rousseau en a faite. J'en viendrai ensuite à la question qui occupera le cœur de cet article : comment Rousseau fait-il usage du *Politique* ? et plus précisément : quels arguments lit-il dans le dialogue et comment les met-il à profit dans le *Contrat social* ? J'espère ainsi montrer que Rousseau n'a pas seulement lu le *Politique*, mais qu'il en a fait une lecture pénétrante.

7. Il écrit à Mme de Warens en janvier 1749 : « Je bouquine. J'apprends le Grec » (C.G. I, p. 287), mais huit ans plus tard, en février 1757, il avoue au docteur Tronchin qui le sollicite pour une charge de bibliothécaire à Genève : « Je ne sais point de Grec, très peu de latin. » (C.G. III, p. 14). Même s'il est vraisemblable que Rousseau exagère un peu son ignorance afin de refuser poliment le poste, sa maîtrise du latin, et *a fortiori* du grec, ne fut sans doute jamais comparable à celle dont faisaient preuve un Diderot ou un D'Alembert, savants et érudits instruits dans les écoles. Pour un avis contraire, voir Hendel, *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*, op. cit., p. 28, n. 2 : « According to the various quotations or allusions in the *Discourse* Rousseau must have acquainted himself with a considerable portion of the Platonic works. [...] Like every ardent reader of Plato he probably wanted to know the master in the original and not through the veil of a Latin or French version. »

8. Voir par exemple l'article de M. Narcy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, 32-56 (notamment l'Annexe). Voir également le compte rendu très critique du livre de Hendel par A. Schinz dans *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 23, 1924, p. 201-206.

9. Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité* dans *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publiées sous la direction de R. Gagnebin et M. Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986-1995, vol. III, p. 213 (ci-après : O.C. suivi du numéro du volume) ; *Émile*, V (O.C. IV, p. 831).

10. Cf. *Contrat social*, II, viii (O.C. III, p. 385).

11. *Divini Platonis operum a M. Ficino tralatorum tomus primus <-quintus>. Omnia emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei summa diligentia repurgata. Lugduni : apud Joan. Tornaesium, 1550. 5 vol. In-16 [Ci-après : Grynaeus]. La côte de ces cinq volumes à la British Library est : G.16721-5.*

I. LE PLATON DE ROUSSEAU

Il n'existe, à ma connaissance, qu'une seule et unique étude¹² sur ces *Platonis opera* en cinq volumes que Rousseau s'est procurés à une date inconnue et qu'il a revendus avec la quasi-totalité de sa bibliothèque en mars 1767 lors de son séjour en Angleterre. Passons sur les détails probables de cette vente¹³. Passons également sur l'histoire, d'ailleurs parfois incertaine, de ces volumes, qui finit par les voir entrer à la bibliothèque du British Museum, puis à la British Library, où ils sont toujours à la disposition des chercheurs et où j'ai pu moi-même les consulter pour préparer cet article¹⁴.

Les annotations de Rousseau sur son Platon montrent que ce sont la mort de Socrate, la question de l'âme et de son immortalité, et les questions d'éducation et de politique qui l'ont particulièrement intéressé. Pour ce qui concerne les trois dialogues politiques de Platon, les seuls qui nous intéressent ici, j'ai rassemblé, en appendice à cet article, l'intégralité des annotations et marques de différentes sortes que Rousseau a portées sur son exemplaire¹⁵. L'étude de l'exemplaire de 1550 démontre, sans ambiguïté aucune, que Rousseau a entretenu un contact direct, et non seulement médiat, avec le texte latin de Platon. Outre les questions d'ordre directement musical (*Grynaeus* V, 113, 115-116, 173-174), on voit d'abord que Rousseau, dans sa lecture de la *République* et des *Lois*, s'est intéressé à tout ce qui touche

12. M.J. Silverthorne, « Rousseau's Plato », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 116, 1973, p. 235-249. Il est impossible de se fier à la description de l'ouvrage que propose R. Gagnebin dans le dernier tome de l'édition des *Ceuvres complètes* de Rousseau, publié en 1995 et rassemblant les écrits de Rousseau sur les arts en général et la musique en particulier, ainsi que des textes historiques et scientifiques. Voir *O.C.* V, Appendice VI, p. 1297-1298. Le titre de cet appendice est, pour commencer, erroné car il laisse entendre que les dix textes cités sont des « Traductions des fragments de Platon », ce qui est inexact puisque Rousseau a mêlé à quelques traductions de passages de *Phédon* des notes personnelles (dont certaines sont sans aucun rapport avec Platon). Le relevé des passages cités dans les feuillets de garde est de toute façon parcellaire. En outre, aucune mention n'est faite des différentes sources des passages plus ou moins arbitrairement sélectionnés. Visiblement, l'auteur de la notice n'a pas fait usage de l'article de Silverthorne mentionné précédemment, et publié plus de 20 ans avant la parution du tome V des *O.C.* Nulle allusion n'est d'ailleurs faite à cet article dans la bibliographie.

13. Voir Silverthorne, « Rousseau's Plato », art. cit., p. 237-238.

14. Les cinq volumes comptent parmi les quelque vingt mille volumes que Sir Thomas Grenville (1755-1846) amassa durant son existence. À ce titre, ils figurent au catalogue de la *Bibliotheca Grenvilliana*, constitué en 1842 par J.T. Payne et H. Foss : *Bibliotheca Grenvilliana ; or Bibliographical notices of rare and curious books, forming part of the Library of the Right Hon. Thomas Grenville*, London, Shakespeare Press, 1842, vol. II, p. 553b. Les auteurs notent : « Rousseau's copy with his MS notes », mais indiquent que l'année de parution de l'ouvrage est 1540 (au lieu de 1550).

15. En effet l'étude (toujours indispensable) de Silverthorne se concentre presque exclusivement sur les passages des *Lois* marqués par Rousseau, passages qu'elle ne relève pas exhaustivement.

aux manières de produire et de préserver l'unité civique¹⁶ : par exemple, la distinction entre guerre civile et guerre extérieure (IV, 415) et les questions militaires en général (V, 327-328 ; 639-640), la réglementation de l'enrichissement et du commerce extérieur (V, 239 ; 262-263 ; 652), les règles procédurales de justice (V, 616 ; 623 ; 650-651 ; 656), le contrôle des magistrats (470, 645, 661), mais également la question du contrôle des rapports interpersonnels et intergénérationnels, (IV, 584 ; V, 240 ; 256 ; 429-431 ; 613 ; 614 ; 615) ou des conduites lors des manifestations publiques (V, 668). Naturellement, Rousseau ne s'est pas seulement intéressé aux modalités concrètes de l'unification civique et de son maintien selon Platon : l'analyse de la fonction du législateur et du rôle de la loi a tout particulièrement retenu son attention. Ainsi Rousseau n'a-t-il pas seulement relevé l'importance du mythe de Kronos qu'il lit en *Lois* IV, 713 c-714 d, où l'Athénien explique que l'imitation de l'âge d'or consiste pour nous à établir le règne de la loi, il a pour ainsi dire suivi, dans le cours même du dialogue, la trace de plusieurs éléments caractéristiques de la législation platonicienne : la soumission du gouvernant à la loi (V, 214), la nécessité de la loi pour notre nature mortelle mais la supériorité de l'intelligence sur la généralité de la loi (501), ou encore la franchise du législateur et son refus des passions humaines (429-431).

Pour autant, savoir si Rousseau a lu l'intégralité de la *République*, du *Politique* ou des *Lois* est une question qu'il est impossible de trancher et qui n'est de toute façon pas décisive. Quel que soit l'avis subjectif que l'on se fait en étudiant l'exemplaire de 1550 (et le mien est que Rousseau ne s'est pas contenté de feuilleter ces trois dialogues), il est bien évident que pour ce qui est du cas particulier du *Politique* qui m'intéresse ici, il serait de toute façon difficile de déduire quoi que ce soit des trois marques que Rousseau a portées autour des pages 286 c-287 b (sur la dialectique), 303 a 7-8 (sur la démocratie) et 307 e 2-308 a 2 (sur le risque d'esclavage qu'encourent les tempéraments trop doux et pacifistes). L'intérêt de la confrontation du *Politique* et du *Contrat social* (et plus généralement des textes politiques de Platon et de ceux de Rousseau) se joue ailleurs, non tant sur le plan de la *Quellenforschung* que sur celui, bien plus passionnant, des idées et des arguments.

Avant d'en venir à cette confrontation, il faut néanmoins commencer par dissiper un malentendu. Considérons comment Rousseau renvoie au *Politique* dans les deux versions du *Contrat social*, la première version dite « Manuscrit de Genève » et la version publiée en 1762.

16. Ainsi, en marge de *République* V, 462 a-b, où Socrate note que le plus grand mal de la cité est ce qui la divise, Rousseau note (*Grynaeus*, IV, 400) : « Si fais. Ce qui l'empêche [la cité] de s'unir lui fait plus de tort encore que ce qui la divise. »

Aussi la nature a-t-elle fait une multitude de bons Pères de famille ; mais j'ignore si la sagesse humaine a jamais fait un bon Roi ; qu'on voie dans le *Civilis* de Platon les qualités que cet homme Royal doit avoir, et qu'on cite quelqu'un qui les ait eues. (C.S. 1^{re} version, I, v ; O.C. III, p. 300).

Ce raisonnement que Platon faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou Royal qu'il cherche dans son livre du Règne, Caligula s'en servait dans le fait, au rapport de Philon, pour prouver que les maîtres du monde étaient d'une nature supérieure au reste des hommes. (C.S. 1^{re} version, II, II ; O.C. III, p. 313).

Le même raisonnement que faisait Caligula quant au fait, Platon le faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du règne ; mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? (C.S. II, VII ; O.C. III, p. 381).

Mais si, selon Platon** [** Note de Rousseau : *In Civili*], le roi par nature est un personnage si rare, combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner ? Et si l'éducation royale corrompt nécessairement ceux qui la reçoivent, que doit-on espérer d'une suite d'hommes élevés pour régner ? (C.S. III, VI ; O.C. III, p. 412).

On note que dans les passages du Manuscrit de Genève, Rousseau renvoie d'abord au *Politique* sous son titre latin, le *Civilis*, puis évoque le « livre du Règne » de Platon. Dans la version remaniée et publiée en 1762, on retrouve cette même différence : en II, VII, dans le chapitre consacré au Législateur, Rousseau renvoie au « livre du Règne », tandis qu'en III, VI, traitant de la monarchie, il place après le nom de Platon un appel de note et précise la référence qu'il a en tête, *In Civili*. Cette hésitation fait dire à Michel Narcy : « la stabilité, d'une version à l'autre, de la liaison entre chacune de ces deux allusions et l'un des deux titres donnés au *Politique* fait douter si Rousseau est conscient de citer deux fois le même dialogue : n'a-t-il pas trouvé les deux citations, chacune avec son titre, dans deux sources différentes ?¹⁷ »

La consultation de l'exemplaire de 1550 dissipe ce malentendu et lève le doute exprimé par Narcy. D'abord, le fait que Rousseau ait marqué de deux croix ce dialogue dans le sommaire du tome premier, qu'il en ait marqué également plusieurs passages, et qu'il ait même paraphrasé l'un d'eux¹⁸ me semble indiquer que Rousseau a fait de ce dialogue une lecture (au moins partielle) de première main. Par ailleurs, il suffit de regarder la table des matières du premier volume pour remarquer que le *Politique*, comme tous les autres dialogues, est cité, selon l'usage classique depuis Thrasyllus, sous deux titres : *Civilis*, *vel de regno*. Tout ceci n'explique certes pas pourquoi

17. M. Narcy, « Le contrat social... », art. cit., p. 55-56.

18. Voir le premier tableau de l'Appendice.

Rousseau fait usage des deux titres dans chacune des deux versions du *Contrat social*, mais cela prouve au moins le peu de vraisemblance qu'il convient d'attribuer à l'idée selon laquelle Rousseau aurait pu considérer que Platon était l'auteur de deux dialogues, un *Civilis* et un *Livre du règne*, et non d'un seul.

II. PASTEURS D'HOMMES : LA QUESTION DES FONDEMENTS NATURELS DE LA ROYAUTÉ

Une lecture, même rapide, des quatre passages de deux versions du *Contrat social* cités précédemment, montre clairement que Rousseau a lu dans le *Politique* une analyse normative de la nature de la royauté parfaite, ou si l'on veut, un portrait des qualités et des vertus indispensables au monarque idéal. Rousseau ne s'y est pas trompé : c'est bien de cela que traite le dialogue, de l'art politique tel qu'il devrait être, et non tel qu'il est¹⁹. Pourtant, cette ligne directrice très claire n'empêche pas Rousseau de faire un usage différencié du dialogue : tantôt le *Politique* est un instrument critique au service de la réfutation d'une position adverse, tantôt il est convoqué de façon plus constructive, et permet à Rousseau de développer, à partir de lui, sa propre position.

Rousseau consacre le long chapitre V de la première partie du Manuscrit de Genève aux « Fausses notions du lien social ». Parmi celles-ci, il réserve un sort particulier à l'idée selon laquelle le lien social dériverait du lien familial et au parallèle « fait avec emphase par tant d'Auteurs » (*O.C.* III, p. 298) entre le pouvoir du prince et celui du chef de famille. Il s'agit de montrer que du lien familial naturel au lien social nécessairement conventionnel, il n'y a aucune continuité possible. Cette démonstration s'inscrit en réalité dans le cadre plus général d'un violent réquisitoire contre la monarchie absolue. Car la continuité du pouvoir paternel au pouvoir monarchique est un argument sollicité par les tenants de l'absolutisme monarchique. Parce que ces derniers soutiennent que le gouvernement absolu dérive du pouvoir paternel, ils estiment que le gouvernement monarchique est le seul fondé en nature et qu'il est, de ce fait, supérieur à toutes les autres formes de gouvernement. En rejetant toute idée de fondement naturel et familial au lien social, Rousseau mine donc de l'intérieur l'une des justifications les plus courantes de l'absolutisme²⁰.

19. Sur cette question, je me permets de renvoyer à D. El Murr, « La division et l'unité du *Politique* de Platon », *Les Études philosophiques*, 74, 3, 2005, p. 295-324.

20. Sur les « Auteurs » critiqués ici par Rousseau, voir Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, p. 183-192.

La stratégie de Rousseau consiste à creuser l'écart entre les différentes fonctions que remplit le père de famille auprès de ses enfants et celles qui incombent au chef dans la société politique. L'un des nerfs de l'argument est de montrer que même si en un sens les buts du père de famille et du prince sont les mêmes, ils ne peuvent les atteindre par les mêmes voies, et ce, parce que les vertus dont ils doivent faire preuve sont radicalement différentes.

La seule précaution nécessaire au Père de famille, est de se garantir de la dépravation, et d'empêcher que les inclinations naturelles ne se corrompent en lui ; mais ce sont elles qui corrompent le Magistrat. Pour bien faire, le premier n'a qu'à consulter son cœur ; l'autre devient un traître au moment qu'il écoute le sien : sa raison même lui doit être suspecte et il ne doit suivre que la raison publique qui est la loi. Aussi la nature a-t-elle fait une multitude de bons Pères de famille ; mais j'ignore si la sagesse humaine a jamais fait un bon Roi ; qu'on voie dans le *Civilis* de Platon les qualités que cet homme Royal doit avoir, et qu'on cite quelqu'un qui les ait eues. Quand on supposerait même que cet homme ait existé et qu'il ait porté la couronne la raison permet-elle d'établir sur un prodige la règle des gouvernements humains ? Il est donc certain que le lien social de la Cité n'a pu ni du se former par l'extension de celui de la famille ni sur le même modèle. (C.S. 1^{re} version, I, v ; O.C. III, p. 300).

Pour être ce qu'il doit être, le bon père de famille n'a qu'à suivre son inclination naturelle, mais c'est celle-là même dont doit s'écarter constamment le bon gouvernant. Voilà pourquoi les bons pères de famille sont nombreux et les bons rois si rares. C'est à ce point précis de son argument, afin de justifier cette rareté, que Rousseau convoque le *Politique*. Le dialogue fait ici figure de portrait idéal de l'homme royal, d'étalon par rapport auquel il faut mesurer les qualités réelles d'un bon prince. Pour Rousseau, le caractère purement idéal de l'homme royal du *Politique* ne fait donc aucun doute. Il est d'ailleurs notable que la fin du passage et le raisonnement contrefactuel que Rousseau y développe désarment, par avance, tout contre-argument qui viendrait abusivement reconnaître dans tel ou tel monarque les qualités du roi platonicien. Admettons qu'on puisse trouver les qualités de l'homme royal de Platon chez un roi, concède Rousseau : cela ne réglerait en rien la question, car comment, en raison, se croire autoriser à déduire la règle de l'exception ?

Cet usage normatif du *Politique* se voit précisé dans la version de 1762 du *Contrat social*, dans le chapitre VI du livre III, que Rousseau consacre à l'examen de la monarchie. Critiquant la monarchie héréditaire pour son inconstance, toute tributaire qu'elle est du caractère du prince, Rousseau note :

De cette même incohérence se tire encore la solution d'un sophisme très familier aux politiques royaux ; c'est non seulement de comparer le Gouvernement civil au Gouvernement domestique et le prince au père de famille, mais encore de donner libéralement à ce magistrat toutes les vertus dont il aurait besoin, et de supposer toujours que le Prince est ce qu'il devrait être : supposition à l'aide de laquelle le Gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre parce qu'il est incontestablement le plus fort, et que pour être aussi le meilleur il ne lui manque plus qu'une volonté de corps plus conforme à la volonté générale.

Mais si, selon Platon** [****** Note de Rousseau : *In Civili*], le roi par nature est un personnage si rare, combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner ? Et si l'éducation royale corrompt nécessairement ceux qui la reçoivent, que doit-on espérer d'une suite d'hommes élevés pour régner ? C'est donc bien vouloir s'abuser que de confondre le gouvernement royal avec celui d'un bon roi. Pour voir ce qu'est ce gouvernement en lui-même, il faut le considérer sous des princes bornés ou méchants ; car ils arriveront tels au trône, ou le trône les rendra tels. (*C.S.*, III, VI ; *O.C.* III, p. 412).

Le sophisme dont les défenseurs de la monarchie font usage est en réalité double : ils comparent le prince au chef de famille, et ils donnent au prince toutes les qualités qui devraient être les siennes, concluant ainsi qu'un roi est nécessairement un bon roi. Dans cette seconde version, le *Politique* ne vient consolider que la réfutation du second argument. Rousseau estime en effet que la comparaison du gouvernement civil et du gouvernement domestique est une « erreur déjà réfutée ». Elle l'est en effet longuement dans le Manuscrit de Genève (mais très succinctement dans la version de 1762, au livre I, chapitre II, j'y reviendrai). Ici, Rousseau se concentre donc sur la question de la rareté manifeste du bon roi et, comme dans la version précédente, utilise le portrait de l'homme royal du *Politique* pour marquer l'écart entre les qualités idéales nécessaires au monarque et celles dont les rois sont le plus souvent dotés.

La nette distinction que Rousseau introduit ici entre les deux arguments (l'analogie de la famille et de la cité, d'une part, et les vertus nécessaires au prince, d'autre part) me semble témoigner d'une meilleure compréhension du *Politique* que celle à l'œuvre dans le Manuscrit de Genève. En effet, le lecteur du *Politique* ne peut qu'être surpris à la lecture du passage du Manuscrit de Genève, I, v, car faire usage du *Politique* comme d'un argument en faveur d'une rupture radicale entre l'ordre familial et l'ordre civil est pour le moins étrange au vu du texte lui-même et des premières pages du dialogue où l'Étranger affirme que le politique, le roi, le maître des esclaves et le chef de la maison sont autant d'appellations renvoyant à la même et unique science, la science politique (*Pol.*, 258 e-259 c). Dans la version de 1762, le recours au *Politique* est, à mon sens, mieux ciblé car il

ne concerne que la réfutation du sophisme consistant à déduire le fait de la norme. Rousseau a bien vu que dans ce dialogue, Platon ne se préoccupait de rien d'autre que de tracer une norme. Et c'est cette norme à laquelle il recourt pour critiquer la possibilité même de la royauté politique.

III. PASTEUR D'HOMMES ET LÉGISLATEUR

L'usage que Rousseau fait du *Politique* dans le cadre de son analyse du législateur se situe sur un plan différent du précédent : dans cette analyse, il ne s'agit plus de critiquer une position adverse, mais bien d'élaborer une figure décisive dans l'application des principes du droit politique que Rousseau détermine dans le *Contrat social*. Quel rôle le *Politique* a-t-il pu jouer dans cette élaboration ?

Dans le chapitre du Manuscrit de Genève consacré au législateur, Rousseau commence par noter à quel point la figure du Législateur est exceptionnelle. Seule une intelligence hors du commun, une raison supérieure incarnée, serait à même de connaître les passions des hommes sans les éprouver, seule une intelligence exceptionnelle serait capable de légiférer pour le bien des hommes en connaissance de cause et de mettre ainsi en application les vrais principes du droit politique.

En effet, pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui connût tous les besoins des hommes, et n'en éprouvât aucun ; qui n'eût nul rapport avec notre nature, et qui vît tous ceux qui lui conviennent ; dont le bonheur fût indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre. En un mot, il faudrait un Dieu pour donner de bonnes lois au genre humain, et comme les Pâtres sont d'une espèce supérieure au Bétail qu'ils conduisent, les Pasteurs d'hommes qui sont leurs chefs, devraient être d'une espèce plus excellente que les Peuples.

Ce raisonnement que Platon faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou Royal qu'il cherche dans son livre du Règne, Caligula s'en servait dans le fait, au rapport de Philon, pour prouver que les maîtres du monde étaient d'une nature supérieure au reste des hommes. Mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? Car le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le Mécanicien qui invente la machine ; celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte ou la fait marcher. (C.S. 1^{re} version, II, II ; O.C. III, p. 312-313).

Telle que Rousseau l'introduit, la figure du législateur est si exceptionnelle qu'elle semble faire de lui un Dieu parmi les hommes²¹. La tonalité de

21. Sur cette comparaison, voir le passage des *Lois* VIII, 835 c-d que Rousseau a marqué d'une croix (*Grynaeus*, V, 429).

l'ensemble de ce chapitre décisif est donnée : le législateur est, en un sens, une contradiction vivante, car non seulement son entreprise dépasse les forces humaines mais l'exécution de cette entreprise dépend d'une autorité qui n'est politiquement fondée sur rien²². Comme le reste du chapitre le précisera, le législateur doit « pour ainsi dire » (*O.C.* III, p. 313) être doté du pouvoir extraordinaire de modifier la nature humaine, de faire de la totalité qu'est chaque individu une partie intégrée à un tout plus grand et dépendante de lui. C'est en ce sens que Rousseau rapproche le statut du législateur de celui d'un Dieu qui seul pourrait « donner de bonnes lois au genre humain ». Et c'est cette référence à un Dieu législateur qui introduit l'allusion au *Politique* de Platon, par l'intermédiaire de l'analogie pastorale que Rousseau développe à la fin du premier paragraphe, analogie qui commande en effet le début du *Politique* (261 d-276 a). Tout comme le berger guide son troupeau de bêtes, les pasteurs d'hommes devraient être autant de dieux guidant les troupeaux d'hommes.

Rousseau emploie ici le conditionnel (devraient être). Cela n'est pas dû au hasard et permet de comprendre le type de « raisonnement » que Rousseau attribue à Platon. Ce raisonnement tient tout entier dans l'analogie elle-même. On pourrait le reconstituer comme suit : si par définition le gouvernement des hommes obéit à un modèle pastoral, si gouverner les hommes c'est paître le troupeau humain, alors de même que les troupeaux de bœufs sont menés non par un autre bœuf mais par un homme, les gouvernants du troupeau humain devraient être d'une nature supérieure à celle des membres de leurs troupeaux. La modalité de la conclusion est essentielle, car elle explique comment Rousseau peut opposer deux usages de ce même raisonnement : l'usage *de jure* qui est celui de Platon, et l'usage *de facto* de Caligula. De cette analogie pastorale, le tyran Caligula déduisait en effet que les rois étaient « d'une nature supérieure » à celle du troupeau humain²³ ; en se fondant ainsi sur une prétendue inégalité de nature entre les hommes, Caligula justifiait du même coup sa tyrannie, la déclarant fondée en nature.

Considérons maintenant la seconde version de ce même passage dans le *Contrat social* de 1762 :

22. Cf. C.S. 1^{re} version, II, II ; *O.C.* III, p. 316 : « Je vois donc à la fois dans l'ouvrage de la Législation deux choses qui semblent s'exclure mutuellement ; une entreprise au-dessus de toute force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien ». Cf. également C.S., II, VII ; *O.C.* III, p. 383. Sur la conception rousseauiste du législateur, voir R. Polin, « La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau » dans *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre : Problèmes et recherches*, Commémoration et colloque de Paris, organisé par le Comité national pour la commémoration de J.-J. Rousseau, Paris, Klincksieck, 1964, p. 232-236 ; et R.D. Masters, *The Political Philosophy of J.-J. Rousseau*, *op. cit.*, p. 354-417.

23. Sur la source de Rousseau et la variante de ce passage dans le ms. de Neuchâtel, voir *O.C.* III, p. 1435, note 3.

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre, enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.

Le même raisonnement que faisait Caligula quant au fait, Platon le faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du règne ; mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher. (C.S., II, VII ; O.C. III, p. 381).

On voit que Rousseau a purement et simplement supprimé (en réalité : déplacé, j'y reviendrai) la référence à l'analogie pastorale. Raymond Polin interprète ce remaniement comme une amélioration notable, permettant de congédier toute conception mystique du Législateur :

Si Rousseau s'exclame « qu'il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes », les modifications qu'il fait subir au manuscrit de Genève montrent bien qu'il ne faut pas prendre cette exclamation, sans doute venue de Platon, au pied de la lettre. En supprimant dans le texte définitif du *Contrat social*, l'évocation des « pasteurs d'hommes » qui, comme dans le *Politique* de Platon, seraient d'une espèce plus excellente que les peuples, Rousseau condamne, en effet, tout comme il le fera, explicitement cette fois dans le *Contrat social*, au chapitre II du Premier livre, toute interprétation qui, contrairement à l'affirmation de l'égalité naturelle, laisserait croire qu'il pourrait exister des hommes d'une nature supérieure, des hommes divins nés pour la domination, et d'autres, nés pour l'esclavage. Que viendrait faire d'ailleurs, dans le système politique de Rousseau, ce *deux ex machina* ?²⁴

On ne peut qu'accorder à R. Polin sa conclusion, mais son argument ne m'en semble pas moins discutable. En effet, la version du Manuscrit de Genève ne condamne pas moins que sa réécriture la conception inégalitaire de la nature humaine induite par l'analogie pastorale : dans l'une comme dans l'autre version, cette condamnation est très claire. Le remaniement du Manuscrit de Genève a, à mon sens, des conséquences tout à fait différentes qui ne sont pas sans intérêt pour le problème qui nous occupe.

Ce remaniement renforce en effet considérablement la densité de l'argument. Dans la seconde version, Rousseau ne développe plus l'interprétation « quant au fait » du modèle pastoral, visant à justifier la naturalité de la tyrannie. La seconde version du passage est ainsi écrite, du début à la fin, sur un plan uniquement normatif, et l'accent n'est plus mis sur la façon dont

24. R. Polin, « La fonction du Législateur », art. cit., p. 236.

Caligula utilisait à ses propres fins un raisonnement théorique qu'on trouve dans Platon, mais bien sur le raisonnement de Platon lui-même. Autrement dit, la référence à Platon et au *Politique*, comme le montre l'inversion de la protase et de l'apodose entre les deux versions²⁵, constitue ici le cœur de l'argument.

La référence à l'analogie pastorale n'a pourtant pas disparu du *Contrat social*. Quand Rousseau fait allusion au « même raisonnement que faisait Caligula quant au fait », il renvoie en réalité son lecteur à un passage antérieur, au livre I, chapitre II (« Des premières sociétés »), où il a intégré, à quelques modifications près, dans un contexte différent, le passage supprimé (« et comme les Pâtres sont d'une espèce supérieure au Bétail qu'ils conduisent, etc. »).

La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que, dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une certaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'empereur Caligula, concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes.

Le raisonnement de ce Caligula revient à celui d'Hobbes et de Grotius. Aristote avant eux tous avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. (*C.S.*, I, II ; *O.C.* III, p. 352-353).

Ce passage doit être cité *in extenso* car il constitue en réalité le point de référence rétrospectif de deux allusions ultérieures dans le *Contrat social*. On a vu précédemment qu'en III, VI, dans le chapitre consacré à la monarchie, Rousseau considérait avoir déjà « réfuté » l'idée du fondement naturel de la monarchie et d'une continuité de l'ordre naturel à l'ordre civil. Le

25. Manuscrit de Genève : « Ce raisonnement que Platon faisait..., Caligula s'en servait pour... » ; *Contrat social*, 1762 : « Le même raisonnement que faisait Caligula..., Platon le faisait quant au droit pour... ».

premier paragraphe du passage cité, et les deux qui le précèdent (voir *O.C.* III, p. 352), ont précisément pour objectif d'établir succinctement cette réfutation. Que la famille soit « si l'on veut »²⁶ le premier modèle des sociétés politiques n'implique en rien que du lien naturel familial au lien social conventionnel, la conséquence soit bonne. Mais comment, de là, comprendre la transition assez abrupte entre le premier paragraphe, et la critique que Rousseau propose de Grotius dans les deux suivants ? Le fil directeur de l'ensemble du chapitre est en réalité la question de savoir s'il est légitime qu'un homme ait « une autorité naturelle sur son semblable » (*C.S.*, I, IV ; *O.C.* III, p. 355). Ainsi la dépendance du fils par rapport à son père est un exemple de ce type d'autorité et une inégalité nécessaire, mais, montre Rousseau, cette inégalité est par définition provisoire : une fois le fils indépendant, il est l'égal de son père et le devoir de reconnaissance ne saurait se transformer en droit. De même, la théorie de Grotius justifie que les gouvernants gouvernent dans leur propre intérêt, en se fondant sur l'inégalité naturelle du gouvernant et du gouverné. Ce nouveau Thrasymaque allègue, selon Rousseau, le fait même de l'esclavage pour justifier sa position : mais là encore, de ce que l'esclavage existe de fait, on ne saurait déduire aucun droit²⁷. Même si ce deuxième chapitre du premier livre du *Contrat social* ne semble plus écrit exactement du même point de vue que le chapitre V du livre I du Manuscrit de Genève, les cibles des deux versions sont bien les mêmes : la comparaison entre le gouvernement domestique et le gouvernement civil est un instrument au service de la justification de la monarchie absolue qui repose, en son principe, sur l'idée que l'autorité politique est fondée sur une inégalité de nature entre les hommes.

C'est dans ce contexte que l'analogie pastorale refait surface. Mais dans ce nouveau contexte, seul Caligula est mentionné. Il n'est donc pas surprenant que Rousseau ait modifié légèrement sa formulation : « les pasteurs d'hommes qui sont leur chefs sont (et non plus : devraient être) d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. » Selon Rousseau, le raisonnement de Caligula est identique à celui de Hobbes et de Grotius, et n'est pas non plus différent de celui d'Aristote. Mais dans cette version de l'argument, Platon a disparu. Cette absence s'explique aisément. La différence entre les deux versions du chapitre sur le législateur et le déplacement du passage sur l'analogie pastorale dans un contexte différent me semblent indiquer que Rousseau voit que sur cette question, sa propre position a beaucoup plus

26. Rousseau ne concède rien ici à ses adversaires : voir la note de Bruno Bernardi dans J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par B. Bernardi, Paris, GF-Flammarion, 2001, *ad loc.*

27. Voir *C.S.* I, IV et Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, *o p. cit.*, p. 192-207.

d'affinité avec celle de Platon qu'avec celle de tout autre philosophe. En insistant sur le fait que le Platon du *Politique* développe un raisonnement « quant au droit », par différence avec tous ceux qui passent abusivement du fait au droit, Rousseau situe Platon sur un autre plan : pour lui, Platon n'a pas cherché à justifier les fondements d'un système politique donné, en l'occurrence la monarchie, mais il a déterminé les vertus indispensables, et peut-être inaccessibles, propres au roi véritable. Le plan purement normatif de son analyse l'immunise contre les critiques que l'on peut adresser aux tenants de la monarchie absolue. Je crois que le chapitre sur le législateur, dans sa seconde version, montre on ne peut plus clairement que non seulement Rousseau a saisi un aspect essentiel du *Politique*, son aspect normatif, mais que cet aspect avait toutes ses faveurs.

Si Rousseau a tout à fait raison de voir dans l'analyse du modèle pastoral de gouvernement politique l'un des enjeux majeurs du *Politique*²⁸, il reste à savoir ce qu'il a compris exactement du rapport de Platon à ce modèle. En lisant le *Politique*, on peut croire, à première vue, que Platon entend critiquer radicalement le modèle pastoral, hérité d'Homère²⁹. C'est exact, mais ce ne l'est qu'en partie, car malgré les limites évidentes que Platon relève dans le modèle pastoral³⁰, le véritable homme royal conserve quelque chose du dieu pasteur qui était en charge du troupeau humain quand le monde tournait à l'envers³¹ : comme lui, il prend soin des hommes et des lois qui font de la cité une cité unifiée. Même si le roi véritable selon Platon n'est pas un dieu, il a quelque chose de divin, ce qui explique son exceptionnelle rareté. En soulignant que Platon dans le *Politique* raisonne « quant au droit » et en omettant d'inscrire Platon dans le groupe des philosophes ayant justifié l'autorité politique par l'inégalité naturelle entre gouvernants et gouvernés, Rousseau me semble montrer qu'il a parfaitement vu ce qui se joue dans le *Politique* : une analyse du statut ambivalent de l'homme royal et plus globalement du pastorat politique.

28. Pour l'importance de cette question dans le *Politique*, je me permets de renvoyer à D. El Murr, « Politics and Dialectic in Plato's *Statesman* », in Gurtler, G. S.J. and Vians, W. (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XXV (2009), Leiden, Brill, 2010, p. 109-147 : p. 129-135.

29. Telle est, par exemple, la thèse de M. Foucault : pour une analyse et une évaluation critique, voir D. El Murr, « Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon », dans M. Dixsaut, A. Castel-Bouchouchi et G. Kevorkian (eds), *Lectures de Platon*, Paris, Ellipses, 2013, p. 171-184.

30. Voir par exemple, *Politique*, 274 e.

31. Sur les détails complexes et débattus du mythe du *Politique*, voir D. El Murr, « Hesiod, Plato and the Golden Age : Hesiodic Motifs in the Myth of the *Politicus* » in J. Haubold and G. Boys-Stones (eds), *Plato and Hesiod*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 276-297 : p. 277-279.

IV. L'HOMME ROYAL ET LE LÉGISLATEUR

J'ai, jusqu'à présent, volontairement passé sous silence la fin du passage cité plus haut de *C.S.*, II, VII, où Rousseau, pour la première fois dans le traité et à la suite de son allusion au *Politique*, nomme la figure du législateur en la *distinguant* de celle du prince. La référence à l'homme royal de Platon permet en effet à Rousseau de raisonner *a fortiori* : si, comme le remarque Platon, le prince est chose rare, le « grand Législateur » le sera encore plus car le premier n'a qu'à veiller au bon fonctionnement des institutions créées par le second. La formulation même de la comparaison accuse la différence entre « l'homme civil ou royal » de Platon et le « grand Législateur » de Rousseau : le « grand Prince » dont parle Rousseau semble analogue au premier, et non au second.

Est-ce à dire, comme semble le soutenir Raymond Polin, que Rousseau ait vu dans le *Politique* le portrait d'un roi pasteur divin du troupeau humain, et qu'il n'ait pas saisi la critique que Platon inflige à cette conception théocratique ? J'ai tenté de montrer dans ce qui précède qu'il n'y avait, *a priori*, aucune raison de penser que Rousseau ait vu dans l'homme royal du *Politique* un monarque divin d'une espèce supérieure aux membres du peuple. Bien au contraire, les allusions au *Politique* me semblent indiquer que Rousseau a tout à fait compris que Platon, dans ce dialogue où il raisonne « quant au droit », cherche à montrer que le véritable gouvernant, le « grand Prince », est un homme à l'intelligence et à la vertu exceptionnelles, divines si l'on veut, mais qu'il demeure tout de même un homme gouvernant d'autres hommes. La question qu'il reste cependant à examiner est celle de savoir si le *Politique* joue un rôle positif notable dans l'élaboration de cette figure extraordinaire du Législateur, ou si au contraire, le législateur de Rousseau se constitue par différence avec le roi platonicien.

Précisons d'abord que le fait que Rousseau souligne la différence entre le « grand Prince », sur le modèle de l'homme royal du *Politique* de Platon, et son « grand Législateur » ne contredit pas la thèse selon laquelle Rousseau aurait pu trouver, non dans le *Politique*, mais dans les *Lois*, le paradigme de son propre législateur. Polin note par exemple : « Décidément Rousseau a beau citer le livre *Du Règne* (le *Politique*), ce sont les arguments des *Lois* qu'il rencontre : Platon conseillait, en effet, aux législateurs, de moins compter sur la force et d'user davantage de persuasion, autant que faire se pouvait avec une foule sans culture, pour faire accueillir les lois avec docilité et sympathie³² ». Que Rousseau ait vu dans les différentes allusions que les *Lois* font à la fonction du nomothète un modèle propre à inspirer les fonc-

32. R. Polin, « La fonction du Législateur », art. cit., p. 244, n. 62. Pour le développement

tions qu'il attribue à son législateur est tout à fait probable ; qu'il ait trouvé dans certains passages du livre IV des *Lois* où l'Athénien insiste sur la quasi-divinité de la loi matière à réflexion et à approbation est même presque certain³³. Mais cela n'implique en rien, comme on a pu le soutenir³⁴, que Rousseau n'ait pu voir dans l'homme royal du *Politique* un modèle pour certaines des qualités de son législateur³⁵. Bien sûr, les deux figures diffèrent sur un point crucial, au moins, en ce que la première règne, tandis que l'autre ne règne pas ou, tel Lycurgue, abandonne la royauté pour légiférer. Il n'en demeure pas moins que l'homme royal du *Politique* partage avec le législateur de Rousseau certains traits qui ne sont pas négligeables. Le législateur et l'homme royal platonicien ont notamment ceci de commun qu'ils entretiennent tous deux un rapport d'extériorité à la cité dont ils prennent soin : le royal tisserand du *Politique* n'est pas lui-même pris dans l'étoffe qu'il tisse³⁶, et l'« emploi [du législateur], qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution » (*C.S.*, II, VII, *O.C.*, III, p. 382).

On objectera, avec raison, qu'il est tout de même un peu paradoxal de soutenir que le portrait de l'homme royal du *Politique* a pu exercer une influence sur l'élaboration rousseauiste du législateur, alors même que le *Politique* (292 d-303 d) développe une violente critique de la loi dont il est difficile de penser qu'elle ait pu le moins du monde convaincre Rousseau. La réhabilitation de la loi, dans les *Lois*, expliquerait donc pourquoi Rousseau a pu se tourner vers les *Lois* plutôt que vers le *Politique* dont il aurait sur ce point perçu les évidentes limites.

En effet, montre le *Politique*, pour ceux, très rares, qui possèdent la véritable science du gouvernement, gouverner par la loi avec l'accord des citoyens est tout simplement inutile puisque la science politique n'obéit qu'à la seule loi de l'intelligence, capable de toujours choisir le meilleur pour les citoyens dans le chaos des affaires humaines.

L'Étranger – Il est cependant évident que, d'une certaine manière, l'art de légiférer appartient à la science royale, mais ce qu'il y a de mieux n'est pas de donner force aux lois, mais à l'homme royal doué d'intelligence. Sais-tu comment j'arrive à un tel résultat ?

Socrate le jeune – Comment ? Dis-le moi.

et l'analyse systématique des parallèles entre *C.S.* II, VII et les *Lois*, voir la thèse de doctorat de E.C. Brent, *Rousseau and Plato on the Legislator and the Limits of Law*, p. 89-125, disponible à l'U.R.L. suivante : <<http://hdl.handle.net/1807/24341>>.

33. Voir Silverthorne, « Rousseau's Plato », art. cit., p. 244 et l'Appendice à cet article.

34. Cf. R. Polin, « La fonction du Législateur », art. cit., p. 244 et E.C. Brent, *Rousseau and Plato*, *o p. cit.*, p. 87-89.

35. Comme on le sait, Machiavel est aussi à l'arrière-fond de l'analyse rousseauiste du législateur. Sur les modifications que Rousseau fait subir à la conception machiavélienne du législateur, voir R.D. Masters, *The Political philosophy of Rousseau*, *o p. cit.*, p. 364-368.

36. Cf. le dernier paragraphe du dialogue : *Pol.* 311 b-c.

L'Étranger – Une loi ne serait jamais capable de prescrire le meilleur en saisissant exactement ce qui a le plus de valeur et ce qui est le plus juste pour tous en même temps, car les dissemblances entre les hommes et entre les actes, et le fait que rien, pour ainsi dire, dans les affaires humaines ne demeure jamais au repos, ne permettent pas à un art, quel qu'il soit, de rendre un avis simple dans tous les domaines et en tous temps. Nous sommes bien d'accord là-dessus, je suppose ?

Socrate le Jeune – Tout à fait. (*Pol.* 294 a 6-b 6).

Le gouvernement de la loi est donc, par essence, inférieur à celui de la raison parce qu'à la différence de toute prescription vivante et intelligente, la loi est inflexible, incapable de s'adapter à la diversité des situations humaines. Mais est-ce à dire que le *Politique* rejette purement et simplement la nécessité et l'utilité de la législation ?

La première phrase du passage montre qu'il n'en est rien : la législation est bien le propre de l'art royal. La critique de la loi dans le *Politique* a donc beau être radicale et dirimante, elle fait aussi apparaître que la législation est une nécessité, étant donné la très faible probabilité du gouvernement de l'intelligence que Platon appelle de ses vœux et la condition de la nature humaine. Significativement d'ailleurs, Rousseau a souligné un passage des *Lois* IX, 875 b-c (*Grynaeus* V, 501) où l'Athénien développe un argument similaire : puisqu'aucun homme ne semble être capable de toujours voir le meilleur dans toutes les situations et de préférer constamment le bien commun à son bien particulier, le gouvernement de la loi est nécessaire. On comprend la conclusion paradoxale de cette section du *Politique* qui stipule qu'il faudra interdire dans tous les régimes existants non seulement de bafouer la loi mais même de la changer, car seul l'authentique politique serait capable de changer la loi pour le meilleur. Le véritable politique fera donc usage de la loi, car il ne peut être partout à la fois (cf. *Pol.* 295 a-b), mais la loi sera pour lui un instrument parmi d'autres, utilisé en vue d'une fin très précise.

L'Étranger – Lorsque, sur ce qui est beau, juste, bon, et sur ce qui est contraire, une opinion réellement vraie et ferme vient à naître dans les âmes, je dis que c'est là une opinion divine qui vient à naître dans une espèce démonique.

Socrate le Jeune – Voilà ce qu'il convient de dire, sans aucun doute.

L'Étranger – Or ne savons-nous pas que c'est à l'homme politique et au bon législateur, qu'il convient seulement, par la Muse de l'art royal, de pouvoir inculquer cette opinion à ceux qui ont su tirer profit de leur éducation, eux dont nous venons de parler ? (*Pol.* 309 d 1-4).

Par la science qui est la sienne et dont il est seul capable, le roi platonicien cherche donc à produire ce lien divin qu'est l'opinion vraie commune à tous les membres de la cité sur un certain nombre de valeurs. La loi n'est certes pas le seul instrument dont il dispose (la rhétorique et l'éducation en sont

deux autres), car l'obéissance aux lois ne suffit pas à faire d'un tas un tout, mais c'est un moyen essentiel dont il ne saurait se passer. Si, comme ce passage semble le montrer, le véritable homme royal est aussi pour Platon le véritable législateur, il est possible de spéculer que la fonction que lui attribue le *Politique* a pu retenir l'attention de Rousseau, tout autant que l'analyse qu'on trouve dans les *Lois*³⁷. Là où les interprètes modernes ont tendance à souligner tout ce qui différencie, voire oppose, les trois grands dialogues politiques de Platon, il est possible que Rousseau n'ait vu dans l'homme royal du *Politique* et dans le nomothète des *Lois* qu'une seule et même figure, annonçant son propre législateur³⁸.

Naturellement, préfiguration ne signifie pas identité, loin de là³⁹, et on ne saurait oublier tout ce qui sépare la conception de la loi que présuppose le politique platonicien de celle qui sous-tend le législateur selon Rousseau. Pourquoi en effet Rousseau dit-il qu'il est plus difficile encore de trouver un véritable législateur qu'un grand prince sur le modèle de l'homme royal platonicien (« s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? ») ?

Dans le *Politique*, la loi est analysée sous un double aspect⁴⁰ : elle est dotée d'une fonction prescriptive (ou pour reprendre les termes mêmes du dialogue, d'une fonction « épitactique ») en ce qu'elle ordonne, c'est-à-dire prescrit ou proscrie telle ou telle action, mais elle a également une fonction substitutive, puisqu'elle est censée remédier à l'absence du jugement singulier émanant de l'intelligence du véritable politique, qui ne peut être partout, ni toujours présent. Mais, pour autant, que la loi ait pour fonction de se substituer à l'intelligence du véritable politique ne remédie en rien à son défaut congénital, consistant précisément à manquer d'intelligence et à être

37. Rousseau a marqué d'un trait vertical un passage en *Pol.*, 307 e, donc situé deux pages avant le passage cité de 309 d.

38. L'argument de E.C. Brent (*Rousseau and Plato on the Legislator*, op. cit., p. 88) selon lequel Rousseau n'aurait pu identifier les deux figures platoniciennes du politique et du législateur au motif que celles-ci sont clairement distinguées dans la traduction latine de Ficin (qui rend « homme politique » par *civilis* et « législateur », le plus souvent, par *legislator*) me semble peu convaincant. Il suffit de considérer deux passages des *Lois* marqués par Rousseau pour se rendre compte que la distinction n'est pas toujours aussi nette : en effet, en *Lois* V, 742 d (*Grynaeus* V, 262-263) « le politique doué d'intelligence » (τοῦ νοῦν ἔχοντος πολιτικοῦ ; Ficin : *virī civilis mentem habentis*) est identifié au « bon législateur » (τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην), et en *Lois* XII, 959 e-960 a (*Grynaeus* V, 668), on trouve « le politique quand il légifère » (τῷ πολιτικῷ νομοθετοῦντι ; Ficin : *civilis legislatori*).

39. Voir R.D. Masters, *The Political philosophy of Rousseau*, op. cit., p. 359-364 qui insiste bien sur la façon dont Rousseau modifie ce qu'il appelle la « classical conception of the legislator », entendant par là celle de Platon.

40. Je reprends cette très claire distinction entre l'aspect prescriptif et l'aspect substitutif de la loi selon Platon à A. Laks, « Platon » dans A. Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Tome 1 : *La liberté des anciens*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 112-113.

« comparable à un homme sûr de lui et ignorant » (*Pol.*, 294 c 1), autoritaire et borné, bref à un homme incapable de s'adapter à la diversité des situations et à leur évolution.

Chez Rousseau, la tâche du Législateur est conçue tout à fait différemment : le problème n'est pas de remédier au défaut inhérent à la loi, toujours trop générale et mal adaptée au flux des affaires humaines et à la singularité des circonstances⁴¹, mais de produire des lois adaptées à la singularité de chaque peuple⁴². Si donc, comme le dit Rousseau, le législateur est « le mécanicien qui invente la machine », et, partant, un être plus rare encore que le vrai prince, c'est que son inventivité nomothétique doit s'efforcer d'adapter « les saines maximes de la politique » (*C.S.*, II, VII ; *O.C.* III, p. 383) à la situation particulière et aux conditions singulières du peuple pour lequel il légifère.

Cette différence n'a rien d'étonnant et s'explique par le traitement contrasté que Platon et Rousseau proposent du caractère général de la loi. La généralité inhérente à la notion même de loi est considérée par l'un (Platon) comme une limite de la loi, comme la raison même de son impuissance, tandis que l'autre (Rousseau) y voit le fondement même de sa légitimité, en tant qu'elle est l'expression de la volonté générale du souverain. La légitimité de la loi selon Platon ne peut être que dérivée du seul critère de légitimité véritable, la scientificité du gouvernement politique : ainsi, quand le véritable politique utilise l'instrument législatif (ce qu'il n'est jamais contraint de faire, puisque son intelligence ne saurait être liée), la légitimité de la loi ne tient qu'à son caractère substitutif et la seule autorité réelle est celle du politique compétent. Au contraire, le législateur de Rousseau dispose, pour exécuter son œuvre, d'« une autorité qui n'est rien » (*C.S.*, II, VII ; *O.C.* III, p. 383), si ce n'est celle qu'il acquiert en révélant la volonté générale à elle-même par son œuvre législative⁴³.

On comprend ainsi pourquoi, alors même que le législateur de Rousseau doit affronter un problème que rencontre également le véritable politique platonicien – comment faire reconnaître au peuple ignorant la conformité de ses propositions aux « saines maximes de la politique »⁴⁴ ? –, les solutions

41. Rousseau n'ignore pas ce défaut majeur que Platon attribue à la loi. Voir *C.S.*, IV, VI ; *O.C.* III, p. 455 : « L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements peut, en certains cas, les rendre pernicieuses et causer par elles la perte de l'État dans sa crise ».

42. *C.S.*, II, VIII ; *O.C.* III, p. 384-385 : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. » Suit la référence à Platon qui aurait refusé de donner des lois aux Arcadiens et aux Cyréniens.

43. Je remercie Florent Guénard d'avoir si justement attiré mon attention sur tout ce qui distingue Platon et Rousseau quant à la source de l'autorité du législateur.

44. Voir *C.S.* II, VII ; *O.C.* III, p. 383 : « Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui

qui s'offrent à l'un et à l'autre sont diamétralement opposées. Platon n'exclut pas le recours à la contrainte parce que, pour lui, l'obéissance inconditionnelle (des gouvernés) aux lois, nécessaire à la stabilité, donc à l'unité de la cité, dépend strictement de la scientificité de la politique (du gouvernant) : c'est elle qui justifie la place imposée à chaque citoyen dans le tissu civique et le fait qu'il soit gouverné. Rien de tel chez Rousseau pour qui l'obéissance à la loi ne peut s'expliquer qu'en termes de volonté et de liberté. Acceptation volontaire et non plus scientificité dérivée⁴⁵ : une loi qui ne dépend d'aucun assentiment populaire n'est pas une loi pour Rousseau. Pour Platon, qu'une loi soit acceptée ou non ne change rien à son statut⁴⁶.

Mais puisqu'il est impossible, même contradictoire, de recourir à la force, que reste-t-il au Législateur pour faire accepter le bien-fondé de sa constitution ? La persuasion, dont l'instrument principal est bien sûr la religion.

Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la

veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée ; chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continues qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre ».

45. C.S. II, XII ; O.C. III, p. 394 : « d'ailleurs, en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire du mal à lui-même, qu'est-ce qui a droit de l'en empêcher ? »

46. Il est vrai cependant que bon nombre de travaux récents sur les *Lois* ont tendance à soutenir que les citoyens de Magnésie sont dotés de quelque chose comme un droit à la persuasion, que l'on pourrait rapprocher d'une justification rationnelle des principes. Même les plus prudents parmi ces commentateurs considèrent que Platon introduit l'idée d'un consentement indispensable des citoyens au cadre législatif, les préludes présupposant une notion pleine et entière de liberté rationnelle, en mesure de fonder la légitimité du consentement. Je demeure, pour ma part, sceptique. Dans les *Lois*, il ne s'agit pas tant pour des individus d'accepter librement la loi en tant que citoyens libres, acceptation sans laquelle la loi serait rejetée comme illégitime. Il s'agit de faire en sorte que la libre acceptation rende la loi plus efficace, parce que l'on tient compte des capacités rationnelles des citoyens. Or ceci, selon Platon, n'exclut pas le recours à la force, si nécessaire. On est loin de Rawls et de Habermas, mais on n'est pas moins loin de Rousseau. Je ne fais ici que résumer l'analyse très convaincante développée par M.S. Lane, « Persuasion et force dans la politique platonicienne » dans A. Brancacci, D. El Murr et D.P. Taormina (eds), *Aglaiä. Autour de Platon*. Mélanges offerts à Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 2010, p. 133-166, et notamment p. 161-162.

cité, obéissent avec liberté, et portassent docilement le joug de la félicité publique. (C.S. II, VII ; O.C. III, p. 383).

Il est intéressant de noter, pour conclure, que sur cette question de la nécessité de l'usage de la religion, Rousseau, une fois de plus, finit par rejoindre le Platon des *Lois*. Car l'un et l'autre ne s'accordent pas seulement sur la condamnation de l'athéisme compris comme un danger pour l'unité civile⁴⁷, ils s'accordent également sur l'indispensable instrumentalisation de la religion que le politique doit orchestrer pour produire son œuvre et « entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine » (C.S. II, VII ; O.C. III, p. 384).

47. Rousseau a marqué le début du livre X des *Lois* consacré à l'analyse des formes d'impiété : voir *Grynaeus* V, 534.

APPENDICE
LES ANNOTATIONS DE ROUSSEAU SUR LE *POLITIQUE*, LA *RÉPUBLIQUE*
ET LES *LOIS* DE PLATON

Rousseau lisait Platon dans la traduction de Marsile Ficin, revue et corrigée par Simon Grynaeus. Comme l'explique Silverthorne, et comme j'ai pu le vérifier, Rousseau a marqué ce volume de plusieurs façons. Les pages de titre des tomes I, IV et V portent la mention « À J.J. Rousseau » (I et IV) ou « J.J Rousseau » (V)⁴⁸. Certaines feuilles vierges des deux premiers tomes présentent également des notes de sa main, ainsi que des traductions de passages du *Phédon*. De la même écriture que ces notes (et que la signature), sont les *marginalia* que l'on trouve à divers endroits des volumes. À cela s'ajoutent des traits verticaux et/ou des croix marquant certaines phrases ou certains passages, ainsi que des soulignements de plusieurs autres. Les dialogues ainsi marqués sont l'*Apologie*, le *Phédon*, le *Civilis* (i.e. le *Politique*), la *République* et les *Lois*. Enfin, on trouve des croix devant certains dialogues dans la liste des deux premières tétralogies qui se trouve au début du premier tome : ces croix marquent l'*Apologie*, l'*Euthyphron*, le *Phédon*, le *Cratyle* et enfin le *Politique*, ce qui semble indiquer un programme de lecture.

Politique

Tome I	<i>Politique</i>	Objet du passage / Contexte	Annotation
704-705	286 c 5-287 b 2	La juste mesure des discours et l'inventivité dialectique.	Trait vertical marginal
733	303 a 7-8	Quand les constitutions sont soumises aux lois, la démocratie est la pire d'entre elles, mais elle est la meilleure quand elles ne le sont pas ⁴⁹ .	Texte souligné
741	307 e 2-308 a 2	Les tempéraments excessivement modérés et pacifistes risquent le joug de la servitude.	Trait vertical marginal

48. On peut voir une reproduction photographique de la première page du tome I dans le catalogue de la toute récente exposition consacrée à « Jean-Jacques Rousseau et les arts » au Panthéon, 29 juin-30 septembre 2012 : voir G. Scherf (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et les arts*, Paris, Éditions du Patrimoine - Centre des monuments nationaux, 2012, p. 43, n° 31.

49. Au recto de la dernière page du tome I du *Grynaeus*, Rousseau écrit, en s'inspirant de ce passage du *Politique* : « C'est pourquoi Platon nous cite avec raison la démocratie comme le pire des bons gouvernements et le meilleur des mauvais dont il sait que sa place étant dans la médiocrité il est le plus convenable aux hommes. »

République⁵⁰

IV	<i>République</i>	Objet du passage / Contexte	Annotation
158	I, 327 a 5		Trait vertical marginal ; croix marginale
332	IV, 424 e 1	La transgression des lois dans la musique finit par s'insinuer dans le domaine privé et dans les régimes politiques.	R. raye <i>Socrates</i> et corrige au-dessus <i>Adimante</i> (à tort)
336	IV, 427 a 2-7	Il est inutile de légiférer sur des détails, car dans une cité mal gouvernée, c'est sans importance et dans une cité bien gouvernée, les prescriptions correctes suivent automatiquement des acquis antérieurs.	En marge R. écrit : <i>d'ici passer tout d'un coup au livre V.</i>
391	V, 457 a 6-7 et a10-b 3	Pour les hommes comme pour les femmes de la cité idéale, le seul vêtement qui importe est l'excellence.	Texte souligné
400	V, 462 a 9-b 2	– « Or connaissons-nous un plus grand mal, pour une cité, que ce qui la scinde, et en fait plusieurs au lieu d'une seule ? Ou de plus grand bien que ce qui la lie et la rend une ? »	Croix marginale ; en marge, R. écrit : <i>Si fais. Ce qui l'empêche [la cité] de s'unir lui fait plus de tort encore que ce qui la divise.</i>
415	V, 470 e 9-471 a 7	La guerre entre les Grecs est toujours une guerre civile : quand elle survient, il faut la mener en visant la réconciliation et non la destruction ou l'asservissement de l'adversaire.	En marge, R. écrit : <i>chercher le passage de Plutarque de cette guerre si humaine [court trait horizontal] questions ou demandes des choses grecques</i>
451	VI, 490 e 4	Les manières dont le naturel philosophe se dégrade.	R. raye <i>nos</i> et corrige en marge <i>non</i> (pour <i>non malos</i> correspondant au grec οὐ πονηρούς)
452	VI, 491 e 3-6	Les grands crimes révèlent non pas des natures faibles, mais des natures vigoureuses mal éduquées.	Trait vertical marginal
519	VII, 524 c 13	« Et c'est ainsi que dès lors nous avons nommé d'un côté l'intelligible [τὸ μὲν νοητόν], de l'autre le visible [τὸ δ' ὁρατόν]. »	R. souligne <i>visible</i> et note en marge : <i>sensible</i>

50. Les traductions de la *République* sont empruntées à P. Pachet dans Platon, *La République. Du régime politique*, Paris, Gallimard, 1993.

520	VII, 524 e-525 a	Sur l'arithmétique comme étude de la propriété des nombres en soi.	En marge, R. écrit : <i>car c'est par l'essence d'un être qu'il est un et non pas un autre</i> En bas de page, R. écrit : <i>ainsi l'arithmétique de Platon est la connaissance des êtres par leur essence ; elle se rapporte aux monades de Leibniz.</i>
526	VII, 528 d 7-8	« en me hâtant de tout parcourir trop rapidement, j'ai plutôt perdu du temps ».	Texte souligné (= <i>quo magis propero, eo peruenio serior</i>)
540	VII, 536 e 1-4	« Parce que, dis-je, il faut que l'homme libre ne suive aucun enseignement dans un climat d'esclavage. Les efforts du corps, en effet, quand ils sont imposés par la force, ne peuvent pas faire de mal au corps ; tandis qu'aucun enseignement, s'il est imposé à l'âme par la force, ne peut s'y maintenir. »	Trait vertical marginal
541	VII, 537 b 2-5, b 8-c 5 et d 1-4	La période d'entraînement physique des gardiens durera 3 ans ; les jeunes gens de 20 ans sélectionnés devront ensuite acquérir une vue synoptique des objets de leur enseignement ; à 30 ans, leur conduite à la guerre et dans leurs études sera évaluée une nouvelle fois.	3 traits verticaux marginaux (se poursuivant en haut de la p. 542)
544	VII, 539 a 8-9 et b 3-5	Il ne faut pas exposer trop tôt les trentenaires aux puissances de la dialectique et de la contradiction.	2 traits verticaux marginaux
545	VII, 539 c 5-8, d 4-7 et d 9-10	L'exercice de la dialectique nécessite un certain âge et une longue période de temps (5 ans).	3 traits verticaux marginaux
547	VII, 540 e 5-541 a 4	L'une des conditions de réalisation de la cité est d'écarter tous les enfants de leur mode d'éducation actuelle et d'envoyer toutes les personnes âgées de plus de 10 ans à la campagne.	Trait vertical marginal
584	VIII, 563 a 6-b 2	« Et plus généralement les jeunes copient l'apparence des plus âgés, et rivalisent avec eux en paroles et en actes, tandis que les vieillards, s'abaissant au niveau des jeunes, ne sont plus que grâce et charme, et les imitent pour ne pas donner l'impression d'être désagréables ni d'avoir l'esprit despotique. »	Trait vertical marginal ; un crochet ouvrant et un crochet fermant dans le corps du texte

*Lois*⁵¹

V	Lois	Objet du passage / Contexte	Annotations
113	II, 669 a 7-b 3	On juge de la beauté d'une représentation selon la nature de l'objet, la fidélité de l'imitation et la valeur des images.	Trait vertical marginal
115	II, 670 a 1-3	Sur l'emploi de l' <i>aulos</i> et de la cithare seuls, sans accompagner la voix : cet emploi contredit les Muses et sent la prestidigitation vulgaire.	Trait vertical marginal
115-116	II, 670 b 8-c 2	Le peuple est incapable de discerner ce qui est harmonieux et ce qui ne l'est pas.	Trait vertical marginal
173-174	III, 700 e 1-6	« ... parce que contre leur gré par déraison ils répandirent sur le compte de la musique ce mensonge suivant lequel en musique il n'y avait aucune place pour une quelconque rectitude et que c'est le plaisir de celui qui y trouve sa jouissance, que celui-ci fût meilleur ou pire, qui décidait avec le plus de rectitude. »	Crochet marginal
200-201	IV, 707 d 2-5	« ... parce que nous estimons que la chose la plus précieuse pour les hommes n'est pas de sauver leur vie et de continuer seulement à exister, comme le pense la multitude, mais de devenir les meilleurs possibles et de l'être aussi longtemps que se prolongera leur existence. »	Crochet marginal ouvrant, crochet fermant dans le texte
210-212	IV, 713 c 5-714 d 4	– p. 210-211 : tout le récit de l'âge de Kronos – p. 212 : sur la législation en général et l'intérêt de gouvernant à perpétuer son pouvoir.	Trait vertical marginal ; croix marginale p. 211 et p. 212
214	IV, 715 c 6-7	« Si j'ai appelé "serviteurs des lois", ceux que l'on appelle aujourd'hui gouvernants... »	Trait vertical marginal ; croix marginale
239	V, 729 a 3-4	« Que dès lors on n'aille pas rechercher la fortune pour les enfants, dans le but de les laisser le plus riches possible ; cela n'est le meilleur ni pour eux ni même pour la cité. »	Texte souligné et croix marginale
240	V, 729 c 2-5	« car ce en quoi consiste l'éducation la meilleure des jeunes gens aussi bien que la nôtre, ce n'est pas de faire des remontrances, mais de donner l'exemple dans sa vie de ce qui fait l'objet de ces remontrances. »	Texte souligné ; accolade ; trait horizontal marginal

51. Les traductions des *Lois* sont empruntées à L. Brisson et J.-F. Pradeau dans Platon, *Les Lois*, trad., introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2 vol., 2006.

256	V, 738 e 1-8	L'intimité et la connaissance réciproque des citoyens est le plus grand bien pour une cité.	Trait vertical marginal ; croix marginale
262-263	V, 742 c 7-743 b 5	Le critère du bon est supérieur à celui de la richesse : le législateur ne doit pas viser à rendre la cité la plus riche possible mais la meilleure.	Trait vertical marginal
325	VI, 777 a 1-2	Citation d'Homère, <i>Od.</i> XVII, 322-3.	Accolade et Trait horizontal marginal
326	VI, 777 d 6-8	« Là où l'on voit clairement si quelqu'un honore la justice par nature et non par feinte apparence et s'il déteste véritablement l'injustice, c'est qu'il se refuse à être injuste envers ceux à l'égard desquels il lui serait aisé de commettre une injustice. »	Trait vertical marginal ; croix marginale
327-328	VI, 778 d 3 779 a 3	Comme Sparte, il faut éviter de construire des remparts dans la cité car ils amollissent les mœurs et laissent croire aux citoyens qu'ils peuvent se réfugier derrière les murs sans lutter.	Trait vertical marginal
399	VII, 819 a 3-6	« Le manque d'expérience, même complet, en quelque matière que ce soit, n'est en aucune façon dangereux ni grandement funeste ; bien plus dommageable est une abondance d'expérience et de savoir accompagnée d'une mauvaise méthode. »	Trait vertical marginal ; croix marginale
429-431	VIII, 835 c 1 837 a 4	– Le portrait du législateur mettant la franchise au-dessus de tout et disant non aux passions les plus puissantes – La nécessité et la difficulté de la réglementation des relations amoureuses des jeunes gens les uns avec les autres, notamment s'agissant des relations homosexuelles.	Trait vertical marginal courant sur les trois pages (835 c 1-8 est marqué par un crochet marginal et une croix marginale, p. 429)
436	VIII, 839 e 5 840 a 6	L'abstinence sexuelle d'Iccos de Tarente (et de Crison, Astyle, etc.) en vue du concours olympique.	Trait vertical marginal
470	IX, 856 b 1-c 2	L'ennemi n° 1 de la cité est celui qui suscite la guerre civile au mépris des lois ; l'ennemi n° 2 est le magistrat en place qui le tolère par lâcheté.	Trait vertical marginal ; croix marginale
501	IX, 875 b 1-c 6	La nécessité de la loi pour notre nature mortelle, et le rappel de la supériorité de l'intelligence sur la généralité de la loi.	Trait vertical marginal ; croix marginale (de couleur brune)
534	X, 885 b 8-9	Exhortation (le troisième motif de l'impiété) : « ou bien troisièmement, qu'ils sont faciles à fléchir et se laissent détourner par des sacrifices et par des prières ».	Trait vertical marginal (de couleur brune)

612	XI, 930 d 6-e 2	Expulsion de l'enfant illégitime et de son père si l'enfant est né d'une mère libre et d'un esclave, et de l'enfant et de sa mère, s'il est né d'un père libre et d'une esclave.	Trait vertical marginal ; R. écrit en marge : « mal »
613	XI, 931 a 1-8	La nécessité du culte des parents et grands-parents diminués par l'âge.	Trait vertical marginal
614	XI, 931 d 9-e 3	Les parents et grands-parents sont les plus merveilleuses des statues.	Trait vertical marginal ; texte souligné (partiellement)
615	XI, 932 d 1-4	Si un vieillard ne peut porter plainte contre une injustice, tout homme libre aura le devoir de le faire pour lui sous peine de poursuite ; si c'est un esclave qui s'en charge, il sera affranchi.	Trait vertical marginal
616	XI, 932 e 6-933 c 4	La loi sur l'empoisonnement est précédée d'une division entre deux types de drogues, celles agissant sur le corps et celles qui usent de la persuasion et agissent sur la superstition des hommes.	Trait vertical marginal ; R. écrit en marge : « bon à étendre »
623	XI, 937 a	« Si l'une des parties demande que l'un des juges se lève de son siège pour venir témoigner en sa faveur, celui-ci, après avoir donné son témoignage, ne devra pas prendre part au vote dans la cause qui est en jeu. »	R. écrit en marge (mais le texte est très difficile à lire) : « <i>que celui qui dépose</i> [?] <i>comme témoin ne puisse</i> [<i>se</i>] <i>prononcer comme juge dans la même affaire.</i> »
639-640	XII, 941 d 4-942 e 1	– Le citoyen ayant volé ou trahi sa patrie sera puni de mort. – La discipline militaire : [le passage suivant est souligné] : « Les pieds sont pour tout le corps les plus utiles serviteurs, et la tête est son poste suprême de commandement car la nature y a logé toutes les sensations qui par nature sont les plus importantes. »	2 traits verticaux marginaux ; 4 lignes soulignées
645	XII, 945 b 5-c 2 et d 1-e 4	Passage sur les <i>euthynoi</i> , chargés de veiller sur les bonnes pratiques des magistrats : – où trouver l'homme dont la vertu justifie qu'il commande à ceux qui commandent ? – si ces <i>euthynoi</i> sont plus vertueux que les magistrats, alors la cité est unie, sinon elle se divise et devient multiple.	2 traits verticaux marginaux
650-651	XII, 948 c 2-949 c 5	Sur les dangers du serment dans les procédures de justice : l'utilisation du serment doit être limitée et il faut interdire les gémissements, les supplications, etc.	Trait vertical marginal (sur la marge de gauche, p. 651)
652	XII, 949 e 6-950 a 7	La question des relations extérieures de la cité : le commerce des cités est un danger pour la cité bien policée.	Trait vertical marginal

656	XII, 952 c 5-d 2	Les peines subies par le magistrat devenu moins vertueux, une fois revenu de son voyage d'observation dans une autre cité.	Trait vertical marginal
661	XII, 955 c 5-d 1	Qui exerce une fonction dans la cité ne peut recevoir aucun cadeau d'aucune sorte.	2 traits verticaux marginaux (le second sur la marge de gauche poursuivi p. 662 à droite)
662	XII, 955 e 5-956 b 3	Les types d'offrandes proscrits et ceux qui sont autorisés.	Trait vertical marginal
666	XII, 958 d 6-e 6	Aucune sépulture ne doit être autorisée en terre fertile.	2 traits verticaux marginaux
668	XII, 959 e 6-960 a 2	Il est interdit de vociférer des lamentations lors des deuils.	Trait vertical marginal
721	<i>Epinomis</i> , 985 d 2-3	« Il [le législateur] ne sait rien [sur la divinité] comme d'ailleurs il n'est pas possible à la race humaine de rien savoir en de telles matières. »	Court trait vertical marginal et croix marginale