



HAL
open science

L'amitié comme instrument de la justice du Protagoras aux Lois

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. L'amitié comme instrument de la justice du Protagoras aux Lois. Annick JAULIN, Michel CRUBELLIER, Pierre PELLEGRIN. *Philia et Dikè Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Classiques Garnier, pp.191-209, 2018, 978-2-406-07174-7. 10.15122/isbn.978-2-406-07174-1.p.0191 . hal-01876499

HAL Id: hal-01876499

<https://hal.science/hal-01876499>

Submitted on 18 Sep 2018

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

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

L'amitié comme instrument de la justice du *Protagoras* aux *Lois*

- **Type de publication:** Article de collectif
- **Collectif:** *Philia et Dikè* [Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne](#)
- **Auteur:** Renaut (Olivier)
-
- **Résumé:** Pour produire l'unité de la cité, les fonctions respectives de la justice et de l'amitié dans la cité platonicienne semblent complémentaires, comme en atteste le modèle protagoréen de la genèse de la cité dans le dialogue éponyme. Cependant, il existe une véritable tension entre ces deux moyens dès lors que l'un est compris comme l'instrument de l'autre dans la *République* et les *Lois*. Cette contribution soutient que pour Platon, la *philia* doit demeurer subordonnée à un impératif de justice.
-
- **Pages:** 191 à 209
- **ISBN:** 978-2-406-07174-7
- **ISSN:** 2428-7903
- **DOI:** 10.15122/isbn.978-2-406-07176-1.p.0191
- **Éditeur:** Classiques Garnier
- **Collection / Revue:** *Kaïnon* - Anthropologie de la pensée ancienne, n° 10
- **Série:** Symposia, n° 1
- **Date de parution:** 01/06/2018
- **Année de publication:** 2018
- **Langues:** Français

Olivier RENAUT – L'amitié comme instrument de la justice du *Protagoras* aux *Lois*.

Pour produire l'unité de la cité, les fonctions respectives de la justice et de l'amitié dans la cité platonicienne semblent complémentaires, comme en atteste le modèle protagoréen de la genèse de la cité dans le dialogue éponyme. Cependant, il existe une véritable tension entre ces deux moyens dès lors que l'un est compris comme l'instrument de l'autre dans la *République* et les *Lois*. Cette contribution soutient que pour Platon, la *philia* doit demeurer subordonnée à un impératif de justice.

L'amitié comme instrument de la justice du *Protagoras* aux *Lois*

Comment les liens dans des communautés politiques sont-ils constitués, et par quel moyen ou force persistent-ils pour garantir l'unité de la cité ? La réponse platonicienne n'est apparemment pas univoque car les moyens de produire l'unité de la cité ne sont pas homogènes. Les rôles respectifs de la justice comme élément cohésif, et celui de l'amitié, dont on sait qu'elle est fondamentale notamment dans la communauté des gardiens¹, doivent être distingués. En effet, ces deux types de liens ne sont pas homogènes tout d'abord parce qu'ils ne s'adressent pas aux mêmes fonctions ou dimensions humaines des citoyens. D'autre part, ils ne peuvent être homogènes si l'on considère qu'un même type de lien, la *philia*, reçoit des significations différentes selon qu'elle lie deux individus dans une relation réciproque d'attachement, ou bien les membres d'une même famille, ou encore les membres d'une même « classe » sociale – les gardiens – ou enfin l'ensemble des membres de la cité revêtant davantage le sens d'une communauté de mœurs. D'une manière générale, on peut affirmer qu'il existe, dans la communauté platonicienne, une tension entre *philia* et *dikè* relativement à leur prétention à produire l'unité civile ; dans ce qui suit, je tenterai de montrer que Platon tranche en faveur de la *dikè*, pour faire de la *philia* un instrument de la justice.

Un moyen de présenter le système platonicien de l'organisation des liens sociaux pour produire l'unité civile, et peut-être d'éprouver sa cohérence, est de s'interroger sur la manière dont Platon élabore un modèle à partir d'une construction alternative, celle qu'il met en scène dans le *Protagoras*, à travers le sophiste éponyme. En effet, dans le mythe de Protagoras et le discours qui lui succède, l'édification de la cité est réalisée grâce à la distribution de deux sentiments ou dispositions, le sens de la justice (*dikè*) et la réserve respectueuse (*aidôs*), afin de garantir un lien de *philia* entre ses membres. Ce modèle, c'est le pari de cette contribution, peut constituer un point de repère pour mieux saisir la manière dont la *République* d'une part, et les *Lois* d'autre part, utilisent et réorganisent ces deux éléments que sont la *philia* et la *dikè*, leur assignant à chacun une fonction particulière dans la cité.

¹ Voir à ce propos D. El Murr, « L'amitié (*philia*) dans le système social de la *République* », *Revue philosophique de Louvain* 110, 4, 2012, p. 587-604.

La thèse défendue ci-après peut s'énoncer de manière simple. Dans le *Protagoras*, la *philia* constitue avec la *dikè* le principe et la fin de la constitution de la cité, les sentiments d'*aidôs* et de *dikè* étant considérés comme les deux faces d'une même disposition à la sociabilité, engageant ainsi les citoyens dans l'édification contemporaine d'une institution dont les lois sont toujours déjà l'expression d'un réseau de liens interpersonnels. À la différence de ce modèle, mais tout en s'en inspirant, Platon considère dans la *République* et les *Lois* que ces deux éléments doivent demeurer distincts, non seulement parce qu'ils s'opposent dans certains cas, mais aussi parce que les effets de l'un peuvent menacer l'ordre établi par l'autre. Deux propositions découlent de ce constat. La première est qu'il existe, de toute évidence, une complémentarité de la *philia* et de la *dikè* relativement à la production de l'unité de la cité platonicienne, l'un s'appuyant sur l'autre de manière systématique : la *philia* est responsable en un certain sens d'une unité de la communauté politique, tandis que la *dikè* en révèle pour ainsi dire la structure. Il n'existe pas de *philia* sans *dikè* qui lui préexiste, et pas de *dikè* sans que des liens de *philia* ne la rendent effective. La seconde proposition apporte néanmoins une nuance : si complémentarité il y a entre les deux termes, Platon semble limiter la prétention de la *philia* à fonder la sphère politique et pointer la dangerosité de ses effets sur la législation si elle n'est pas correctement contrôlée. La *philia* doit demeurer un instrument subordonné à un impératif de justice.

Au fondement de la *philia* communautaire : *aidôs* et *dikè* dans le *Protagoras*

Dans le dialogue éponyme, le sophiste Protagoras présente à la faveur d'un mythe un récit de fondation de la cité humaine. L'état initial est celui d'une guerre perpétuelle des hommes les uns contre les autres, lorsqu'ils ne sont pas eux-mêmes menacés de disparition dans leur lutte commune contre les bêtes sauvages :

« Ils cherchaient bien sûr à se rassembler (ἀθροίζεσθαι) pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités (καὶ σώζεσθαι κτίζοντας πόλεις). Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique (ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην), de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. »²

À ce moment du mythe, le principe et la fin du rassemblement en cité est la sauvegarde de l'espèce, et la cause de la dispersion l'injustice. Le manque de l'art politique est ainsi pallié par une troisième et dernière distribution de dons (322c-d) pour corriger l'insuffisance des deux premières assurées par Épiméthée et Prométhée : Zeus ordonne à Hermès de distribuer l'*aidôs* et la *dikè* aux hommes afin d'acquérir l'art politique. Car pour faire la guerre, même contre les animaux, la technique militaire ne saurait se suffire à elle-même ; l'art militaire requiert l'art politique, ou du moins un sentiment d'entre-appartenance et de philanthropie permettant de garantir l'unité intérieure de ce rassemblement contre les ennemis extérieurs. C'est à cette nécessité que répond le don

² *Protagoras*, 322b6-8 (trad. F. Ildefonse).

de Zeus, qui n'est pas « l'art politique » lui-même, mais bien un couple de sentiments qui permettent son avènement, *aidôs* et *dikè* :

« Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vint à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité l'*aidôs* et la *dikè*, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitiés qui rassemblent les hommes (ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί). Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la *dikè* et de l'*aidôs* : « Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la *dikè* et l'*aidôs* entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ? », et Zeus répondit : « Répartis-les entre tous et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à l'*aidôs* et la *dikè*. »³

Le couple *aidôs* et *dikè* est répété quatre fois, en chiasme (αἰδῶ τε καὶ δίκην / δίκην καὶ αἰδῶ / δίκην δὴ καὶ αἰδῶ / αἰδοῦς καὶ δίκης). L'entrecroisement est précisément l'effet visé par le don de Zeus : il s'agit de créer des liens unificateurs qui miment à la fois la solidarité humaine et leur engagement face à des règles contraignantes de conduite. L'expression « ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί » fait difficulté pour la traduction⁴. Certes, elle indique avec assez de clarté comment l'*aidôs* et la *dikè* constituent ou font exister⁵ une structure sociale organisée sur des sentiments communs nécessaires au « vivre-ensemble ». Néanmoins, si le sens de la phrase est clair, Protagoras joue de manière subtile avec l'effet de symétrie et de chiasme, de sorte qu'il paraît difficile d'assigner une fonction particulière à chacun des deux sentiments.

La question est donc de savoir si les fonctions de *aidôs* et *dikè* peuvent être différenciées. M. Nancy retient une construction syntaxique qui fait de *dikè* la cause immédiate de « κόσμος » et d'*aidôs* celle de « δεσμός φιλίας συναγωγοί ». *Dikè* renverrait à un ordre extérieur transcendant, et qui peut s'exprimer par le biais de lois, alors qu'*aidôs* signifierait ce même ordre, mais intériorisé et exprimé par les liens de *philia*⁶. Si nous suivons cette interprétation, Protagoras distinguerait deux ordres normatifs : la loi positive d'une part, qu'elle soit prescriptive ou pénale comme l'indique la suite de l'argumentation de Protagoras, et la norme intériorisée d'autre part qui s'exprime dans les comportements courants des individus. Aussi, *aidôs* et *dikè* formeraient un couple solidaire, le droit positif ne pouvant fonctionner sans l'effet

³ *Ibid.*, 322c1-d5.

⁴ Voir la note très complète de F. Ildefonse, *Platon, Protagoras*, Paris, Flammarion, 1997, n. 121, p. 168-9 sur les constructions possibles de cette phrase.

⁵ L'ambiguïté est possible dans la traduction entre le sens existentiel de εἶεν et un sens attributif. B. Cassin (*L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 299) et F. Ildefonse choisissent un sens existentiel. Le sens attributif est préféré par L. Brisson dans « Le Mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 1975, p. 10-37, ainsi que par C.C.W. Taylor dans sa traduction anglaise. Il semble que le sens existentiel est préférable, simplement pour respecter l'ambiguïté concernant la causalité de ces deux sentiments sur l'ordre de la cité et les liens d'amitié.

⁶ M. Nancy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, p. 32-56. « [Αἰδῶς et Δίκη] désignent purement et simplement l'existence de la norme, envisagée sous ses deux faces : *dikè*, c'est la règle en tant qu'elle est prescrite, et *aidôs*, en tant qu'elle est suivie. Essence sociale, donc, de la norme, ou de la morale : il est clair que pour Protagoras il n'y a d'autre vertu que 'politique' ou 'civile', puisque toute vertu se constitue dans ce jeu d'attentes croisées dont la pression fait la *polis* » (p. 44).

normatif qui soutient son efficacité, et réciproquement la norme ne pouvant être que le reflet d'un système légal établi.

S'il est évident qu'il y a un fonctionnement réciproque de l'*aidôs* et de la *dikè*, on peut néanmoins résister à une interprétation qui institutionnalise l'édification de la cité, faisant de la *dikè* une « justice » transcendante, et de l'*aidôs* un simple sentiment qui ne ferait que soutenir cet ordre⁷. Tout d'abord, le sens de *dikè* dans ce passage n'a pas le sens institutionnel qu'on lui prête trop souvent. Il s'agit davantage d'une forme de sensibilité ou même, comme le propose L. Brisson, d'une « vertu »⁸. Protagoras utilise dans son mythe des termes à résonance archaïque qui sont très souvent associés, si bien que la *dikè* est ici proche du sentiment d'indignation ou de ressentiment (*nemesis*)⁹. *Dikè* ne peut dans le contexte désigner ni le « droit » au sens où il édicte une norme garantie par l'existence d'un tribunal par exemple ou par la promulgation d'une loi. *Dikè* renvoie bien ici à un *habitus* ou à un sentiment, un « sens de la justice », une force de motivation pour respecter la norme¹⁰. Corrélativement, l'*aidôs* est ce sentiment de retenue, de réserve et de respect qui signale la capacité d'un individu à s'engager dans un ensemble de règles morales et à reconnaître leur « justesse »¹¹. Protagoras emploie ainsi deux termes qui chez Hésiode renvoient à l'efficacité de la justice de Zeus, leur départ nécessitant le recours à un droit positif¹².

La *dikè* n'est donc pas première par rapport à l'*aidôs* qui n'en serait finalement que le soutien dans la sensibilité individuelle¹³. Cette interprétation, si elle peut valoir notamment pour les *Lois* de Platon comme on le verra, ne peut se justifier concernant Protagoras. En effet les nombreux effets de symétrie au sujet de *aidôs* et *dikè* ont pour fonction d'entremêler les termes jusqu'à confondre leurs effets respectifs. Si l'on privilégie non le chiasme mais le parallélisme (*aidôs* se rapporterait à κόσμοι et *dikè* à δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί) on obtient un sens tout aussi satisfaisant : l'*aidôs* reflète bien, chez Homère comme chez Hésiode un ordre hiérarchique donné. Si l'on comprend enfin que le membre de phrase « φιλίας συναγωγοί » doit être mis en facteur commun avec κόσμοι et δεσμοί, on doit en déduire que ce sont les effets d'harmonie et de structure et les effets d'entraves qui conjointement rassemblent les hommes en produisant la φιλία¹⁴. Il s'agit en effet, en donnant l'*aidôs* et la *dikè* aux hommes, de leur insuffler une

⁷ B. Cassin déclare ainsi à propos de ce couple de sentiments : « De même, la « *dike* » avant d'être la « justice », donc le « procès » et le « châtiment », c'est « la règle, l'usage », « la procédure », tout ce dont on peut « faire montre » (*deiknumi*) : norme publique de la conduite, conduite requise en public. L'*aidôs* n'est ainsi que la motivation à respecter la *dikè*, et la *dikè* n'a de force que pour autant que chacun prouve l'*aidôs*. Il n'y a dans cette combinaison qu'on peut supposer protagoréenne nulle matière à intention éthique, encore moins à autonomie du sujet moral, mais exclusivement matière à moralité pratique, respect des règles du jeu public : quelque chose déjà d'une justice *as fairness*, où s'entendrait certes non l'équité, mais le *fair-play* » (*L'Effet sophistique, op. cit.*, p. 219).

⁸ L. Brisson, « Le Mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *art. cit.*, souligne ainsi p. 80-81 : « Bref, l'art politique, dont l'art militaire est une partie, trouve son fondement dans ces deux vertus : l'*aidôs* qui comme chez Homère instaure la solidarité parce que reliée à la *philia*, et la *dikè* qui se trouve ici présentée comme principe d'ordre réglant les rapports entre les membres individuels et collectifs d'une société. ».

⁹ Je propose dans *Platon et la médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014, de comprendre que *aidôs* et *dikè* sont des résonances d'un couple d'émotions liées au *thumos* dans l'épopée : *aidôs* et *nemesis* (p. 26-38 et 51-55).

¹⁰ Je renvoie ici à la traduction de L. Robin qui propose pour *aidôs* et *dikè*, en s'écartant quelque peu de la lettre apparente du texte pour en retrouver l'esprit : « le sentiment de l'honneur et celui du droit ».

¹¹ Sur ce sentiment, voir tout d'abord D. L. Cairns, *Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

¹² Hésiode, *Les Travaux et les jours*, v. 190-200 qui décrit le départ de *aidôs* et *nemesis* à l'ère de la race de fer.

¹³ C'est l'interprétation défendue par S. Geragotis, « Justice et pudeur chez Protagoras », *Revue des Etudes Anciennes*, 13, 1995, p. 187-197.

¹⁴ Cette hypothèse est mentionnée par F. Ildefonse, *Platon, Protagoras, op. cit.*, n. 121, p. 168-169.

sensibilité suffisamment policée pour reconnaître la pertinence d'un ordre, afin de s'y soumettre (c'est la fonction de l'*aidôs*), et de le garantir par un ensemble de dispositions morales qui le protègent ou le défendent (c'est la fonction de la *dikè*). Ces deux versants de la sensibilité à la norme sont précisément ce que recouvre la notion de *philia*, puisque qu'elle s'applique graduellement depuis la sphère privée de la famille à la sphère publique où l'on attend de chacun une forme d'obligation réciproque entre citoyens¹⁵.

Ainsi, le couple *aidôs* et *dikè* forme bien une espèce d'hendiadyin, la fonction de l'une appelant réciproquement la fonction de l'autre, en produisant une *philia* communautaire. Les liens d'entre-appartenance sont ceux qui déterminent une limite à la fois contraignante et libre entre les membres d'une même communauté. La communauté politique pour Protagoras est irréductible à ses « institutions » bien qu'elle ne puisse subsister sans elles. Autrement dit, il n'existe de « contrat social » pour Protagoras que dans la mesure où la *philia* en est à la fois l'expression et la condition ; réciproquement, il ne peut exister de sentiment de *philia* que dans la mesure où un sens de l'ordre et du respect font exister la justice institutionnelle. Le mythe de Protagoras nous livre ainsi un modèle de fonctionnement de la cité où *philia* et *dikè* sont indissociables et également conditions de la persistance de l'unité de la cité.

La *philia* comme effet de la justice dans la *République*

À première vue, le modèle politique de la *République* est, lui aussi, fondé sur la réciprocité de la justice et de l'amitié. La *philia* apparaît dans la *République* exemplairement au sein de la communauté des gardiens, régie par l'adage pythagoricien « entre amis, tout est commun » (κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι / ἔσται)¹⁶. Ce principe reçoit toute une série d'applications radicales énoncés à la fin du livre III, notamment l'interdiction de posséder des biens privés et l'obligation de prendre les repas en commun, afin d'éviter la haine mutuelle issue de la privauté des biens et des espaces¹⁷. On doit ajouter la réforme qui institue la communauté des femmes et des enfants, seconde « vague » avant celle du philosophe-roi, dont l'utilité première est le contrôle de la qualité des unions et des naissances, au risque de stratagèmes qui pourraient introduire de la dissension chez les gardiens (459e). Cette dernière réforme a pourtant un heureux effet, si l'on considère que l'éclatement du système familial privé permet aussi une organisation de la cité où les citoyens sont aussi des « parents » putatifs, confondant les liens de *philia* interpersonnels au sein de la famille avec ceux, plus lâches, entre citoyens d'un même État. En d'autres termes, si le « noyau » familial, vecteur de jalousie et de haine, est supprimé, il n'en demeure pas moins que la *philia* régit les comportements comme dans une famille.

¹⁵ E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol II, art. « *Philos* », p. 335-354. Voir en particulier les pages 340-342, où Benveniste associe sémantiquement αἰδώς et φίλος. Voir O. Renault, *Platon et la médiation des émotions*, op. cit. une interprétation du système de diffusion des normes pour Protagoras, p. 44-50.

¹⁶ *République*, 424a1 ; 449c5 (trad. G. Leroux).

¹⁷ La privauté des biens et la possession de terres, d'argent et d'or rendraient les gardiens haineux et haïssables (μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι) en 417b2.

« Leur imposeras-tu par la législation de seulement recourir à ces noms de parenté, ou bien aussi d'accomplir toutes les actions qui correspondent à ces noms ? Par exemple, à l'égard des pères, toutes ces actions que la loi prescrit en matière de respect, de sollicitude et de soumission envers ceux qui sont nos géniteurs (περί τε τοὺς πατέρας, ὅσα νόμος περι πατέρας αἰδοῦς τε πέρι καὶ κηδεμονίας καὶ τοῦ ὑπήκοον δεῖν εἶναι τῶν γονέων), faute de quoi il ne se produira rien de bien, venant des dieux ou des hommes, pour celui qui accomplirait des actions qui ne seraient ni pieuses, ni justes (οὔτε ὄσια οὔτε δίκαια), si on agissait autrement ? Pour toi, ces préceptes sont-ils bien ceux que tous les citoyens ne cesseront de murmurer aux oreilles des enfants, dès leur plus jeune âge, au sujet de leurs pères – en tout cas de ceux qu'on leur présentera comme tels – et au sujet de leurs autres parents, ou s'agit-il d'autre chose ? »¹⁸.

La *philia* parmi les gardiens établit un sens du « commun », en favorisant l'entente (ὁμοδοξία, 433c6, 442d1), l'harmonie (συμφωνία, 432a8, 463e3¹⁹), et l'identité des affections (ὁμοπαθεια, 464d4)²⁰. Tout semble faire de la *philia* un vecteur puissant de l'unité de la cité ; en est-ce pour autant la cause ? On peut raisonnablement en douter puisque la *philia* peut, dans certains cas, présenter dans sa forme dévoyée une tendance à la privauté et à la possession²¹. Dans la *République*, la *philia* n'est en réalité qu'un effet d'une justice réglant la structure même des comportements individuels et collectifs. Contrairement donc au *Protagoras*, la *philia* dans la *République* semble pour Platon devoir être une création artificielle de la loi, plutôt que lui préexister.

Revenons tout d'abord au livre I, où la discussion entre Socrate et Polémarque (puis Thrasymaque) fait intervenir directement les termes *philia* et *dikè* dans un rapport réciproque. L'enjeu de cet échange est d'éprouver la fiabilité de la définition de la justice « rendre aux amis et aux ennemis respectivement des biens et des maux » (332a9-10), et plus loin à « rendre à chacun ce qui lui est dû ». Un passage de la réfutation de la définition de Polémarque est particulièrement intéressant pour notre objet, puisqu'il consiste en deux arguments qui tour à tour font la *philia* un principe contradictoire avec la *dikè* puis un des effets potentiels.

La proposition initiale de Polémarque est de faire de la justice une application corrective de ce qui est déjà impliqué dans la relation d'amitié et d'inimitié ; autrement, dit, à la faveur de l'hypothèse selon laquelle « il est naturel (...) d'aimer ceux qu'on estime honnêtes et d'éprouver de la haine à ceux qu'on juge malhonnêtes » (334c4-5), la justice est une conséquence de l'amitié et de l'inimitié en rendant à chacun, des amis et des ennemis, leur dû. Or, une première réfutation (334c-334e) consiste à dire que la communauté des amis (et corrélativement celle des ennemis) est vacillante dans la mesure où il peut exister un hiatus entre le fait d'être un « ami » et celui d'être honnête (χρηστος, αγαθός). Les gens se trompent au sujet de leurs amis en les croyant honnêtes, alors qu'ils ne le sont pas. À ce titre, la justice en arrive à contredire les liens de *philia*, en obligeant de faire du mal à ses prétendus amis qui se sont révélés malhonnêtes.

¹⁸ *République*, 463c8-d8.

¹⁹ La συμφωνία est apparentée à une forme de φιλία comme en atteste la description de la modération civile en 442c10 sur laquelle nous revenons plus loin.

²⁰ On comprend dès lors que les *Définitions* reprennent ce sens particulier de la *philia* dans la *République* et dans les *Lois* : Φιλία ὁμόνοια ὑπὲρ καλῶν καὶ δικαίων (*Définitions*, 413a10).

²¹ Prenons simplement l'exemple, apparemment anodin, du vaillant soldat pour lequel Glaucon demande qu'il puisse embrasser et être embrassé (468b11) par qui il souhaite, contrevenant sans doute ici aux règles de la communauté surveillée des femmes et des enfants. Le verbe φιλέω a certes le sens d'« embrasser », mais cela tranche avec la *philia* apparemment plus communautaires des gardiens.

« Donc Polémarque, pour beaucoup de gens, advenant qu'ils se trompent dans leur jugement sur les hommes, il sera juste de nuire à leurs amis (δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους βλάπτειν), puisqu'il s'agit pour eux de gens malhonnêtes (πονηροί), et de rendre service à leurs ennemis (τοὺς δ'ἐχθροὺς ὠφελεῖν), qu'ils estiment honnêtes (ἀγαθοί). De la sorte, nous parvenons à une conclusion contraire à ce que nous présentions comme la pensée de Simonide. »²².

Polémarque refuse cette contradiction, et veut modifier l'argument en affirmant que l'ami est *nécessairement* honnête, puisque l'honnêteté est nécessairement gage d'amitié (la réciproque, l'amitié est gage d'honnêteté, étant sujette à l'erreur). Cet argument n'est pas très éloigné de celui de Protagoras, pour qui il faut supposer un partage quasi-universel de l'*aidôs* et de la *dikè* entre les hommes, présupposant ainsi une *philia* qui tient ensemble les membres d'une communauté. Comment Socrate peut-il contrecarrer cet argument ? En contestant que la fonction de la peine est de faire du mal à celui qui a commis l'injustice²³. La justice vise toujours le bien de celui qui est puni, et ne saurait le rendre mauvais. Après que le juste est apparu comme synonyme de l'ami dans la première proposition de Polémarque, puis comme son contradictoire dans le premier argument, il devient indifférent à la distinction ami-ennemi dans un second argument (355a-336b). La justice ne peut exclure les prétendus ennemis de sa vocation à rendre meilleur. En d'autres termes, il n'est pas juste de nuire à qui que ce soit, ni l'ami ni l'ennemi :

« Ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, Polémarque, ni à son ami ni à quiconque (οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα), mais c'est au contraire l'œuvre de l'homme injuste. – Tu me semble dire tout à fait vrai, Socrate, dit-il. – Si donc quelqu'un soutient que le juste consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et s'il veut dire par là, en pensant à l'homme juste, qu'il doit rendre du mal à ses ennemis, mais qu'il doit aider ses amis, il ne sera pas sage en s'exprimant de la sorte. Car alors, il n'a pas dit vrai : en aucun cas il ne nous a semblé juste de faire du mal à qui que ce soit. »²⁴

Cela revient donc à dire dans les deux étapes de l'argument que la justice est indifférente à la *philia* au point qu'elle peut la contredire. La *philia* ne saurait donc fonder de quelque façon le juste, ni du point de vue subjectif de la communauté des amis et des ennemis, ni du point de vue objectif de la vertu de ses membres. En revanche, la justice apparaît bien comme une condition nécessaire de l'amitié (l'argument ne permettant pas de dire qu'elle en est une condition suffisante). Ainsi, la *dikè* est un principe plus déterminant que la *philia* dans la constitution de la cité, comme le confirme la discussion avec Thrasymaque. En 351d, Socrate engage l'argument sur les effets de l'injustice relativement à la communauté envisagée (une cité, une armée, une bande de brigands) :

²² République, 334d12-e4.

²³ L'argument est analysé de manière convaincante par A. Jeffrey, « Polemarchus and Socrates on Justice and Harm », *Phronesis*, 24, 1, 1979, p.54-69, sans prendre en compte, cependant, l'importance de la relation ami-ennemi dans le sens à donner au verbe βλάπτειν.

²⁴ République, 335d11-e5.

« Ce sont en effet des dissensions (στάσεις), Thrasymaque, que l'injustice engendre parmi eux, et aussi sans doute des haines et des conflits (καὶ μίση καὶ μάχας), alors que la justice engendre la concorde et l'amitié (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν), n'est-ce pas ? »²⁵

Ce détour par le livre I de la *République* peut sans doute expliquer une relative méfiance à l'égard de la capacité de la *philia* à produire une cité proprement unifiée, si elle n'est pas d'abord établie de manière juste. S'il est donc vrai que la *philia* apparaît comme essentielle dans la constitution de la cité idéale, notamment en demeurant le principe du mode de vie des gardiens, elle n'en demeure pas moins soumise à un impératif de justice.

Un dernier argument montrant la prévalence de la justice sur l'amitié comme principe d'édification de la cité peut désormais être avancé, et qui concerne la relative synonymie entre les vertus civiles de modération et de justice, telles qu'elles sont analysées au livre IV de la *République*²⁶. La vertu de modération (σωφροσύνη) individuelle reçoit un premier essai de définition au livre IV en 430e6-431b2, à travers l'analyse de l'expression « être plus fort que soi-même ». Ce sens de la modération comme maîtrise des désirs et des plaisirs, l'*enkrateia*, est cependant le fruit d'une métaphore politique qui nous fait nous représenter les différentes « parties » de l'âme dans un rapport hiérarchique de dominé et de dominant, de roi et d'esclaves²⁷. C'est ensuite à partir de cette définition commune et populaire de la modération individuelle que Socrate entreprend de définir la modération civile.

« La modération (...) s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason (ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνᾶδοντας), à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts et aussi à ceux qui se tiennent au milieu (τούς τε ἀσθενεστάτους ταῦτόν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους), que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse, ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre (εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλω ὅτῳ τῶν τοιούτων). De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde (τὴν ὁμόνοιαν) est la modération, un accord naturel (συμφωνίαν) de l'élément le meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier. »²⁸

Plus loin, en 442c-d, Socrate définit la modération individuelle comme une amitié et une concorde (τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων) entre les trois principes psychiques, à l'aide, encore une fois, d'une image politique, Glaucon affirmant pour conclure que cette définition est correcte « qu'il s'agisse d'une cité ou d'un individu particulier (πόλεως τε καὶ ιδιώτου) »²⁹. Retenons de cette définition de la modération qu'elle présuppose un accord sur qui doit gouverner et qui doit se laisser gouverner pour

²⁵ *Ibid.*, 351d4-6

²⁶ On se reportera sur ce point à l'analyse de C. W. R. Larson, « The Platonic Synonyms, δικαιοσύνη and σωφροσύνη » *The American Journal of Philology*, 72, 4, 1951, p. 395-414. D. El Murr, « Philia in Plato », in S. Stern-Gillet and G. Gurtler s.j. (eds), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Albany, NY, SUNY Press, 2014, p. 3-34, a par ailleurs bien montré comment la vertu de modération était productrice d'amitié entre les classes.

²⁷ Pour une analyse de ce passage, voir L.-A. Dorion, « Plato and Enkrateia », in P. Destrée & C. Bobonich (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, p. 119-38, et K. Morgan, « The tyranny of the audience in Plato and Isocrates », in K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its discontents in Ancient Greece*, Austin, University of Texas Press, 2003, p. 181-213.

²⁸ *République*, 432a2-9.

²⁹ *Ibid.*, 442c10-d3.

le bien de l'ensemble. Or cet accord, appelé *philia*, présuppose explicitement la justice comme principe de séparation et de spécification des tâches (433c-e). En 443d, la justice elle-même est définie comme cette capacité à produire harmonie et amitié, et conséquemment la modération :

« que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même (ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ) et s'ordonne lui-même (κοσμήσαντα), qu'il devienne un ami pour lui-même (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ), qu'il harmonise (συναρμόσαντα) les trois principes existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale – le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle – qu'il lie ensemble (συνδήσαντα) tous ces principes de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré (σώφρονα), et en harmonie (ἡρμωσμένον) »³⁰

Justice et modération croisent ainsi dans leur définition des propriétés communes comme l'harmonie et l'amitié. La persistance de la trame analogique entre l'individu et la cité dans chacune de ces définitions confirme par ailleurs, si ce n'est de manière prescriptive, que la *philia* entre les classes sociales entretient avec la *philia* envers soi-même un rapport intime³¹. Aussi, nous sommes apparemment face à un autre argument en faveur de la réciprocité parfaite entre justice et amitié, à supposer qu'on doive plutôt référer la *philia* à l'effet de la vertu de modération.

Ces deux vertus ne sont pour autant pas synonymes. Alors que la vertu de justice apparaît bien comme un principe de distinction des fonctions dont un des effets est précisément une mise en ordre et une relation d'amitié, la vertu de modération apparaît d'emblée comme un accord sur l'ordre mis en place par la justice. L'amitié produite par la justice n'est donc qu'un effet de la modération qui doit par elle-même poser les conditions d'assouplissement du lien social en promouvant l'adhésion de tous à des valeurs communes³². Par rapport à la *dikaïosunè* qui implique un principe de séparation et de spécification des tâches, la *sophrosunè* rétablit, subrepticement, un lien intra-communautaire essentiel à son unité³³.

Dans la *République*, l'amitié semble ainsi recevoir potentiellement deux acceptions. La première est cette amitié particulière qui a cours chez les gardiens, qui n'est sans doute pas discernable de la justice qui les anime, dans la mesure où l'amitié entre pairs est toujours déjà l'expression d'une justice réalisée à l'intérieur d'une classe

³⁰ *Ibid.*, 443d1-e2.

³¹ Que signifie « être ami de soi-même » ? Le contexte immédiat peut nous donner une idée concrète de cette périphrase : il s'agirait, contrairement à Léontios dont le conflit psychique produit en lui comme deux agents, l'un souhaitant regarder les cadavres, l'autre l'en empêchant (439d-441d), d'agir « d'une seule voix ». Cette expression me semble être le pendant irénique de la modération initialement définie comme « être plus fort que soi-même » en 430e6-431b2 caractérisant l'*enkrateia*.

³² *République*, 431d9-e2 : « Et, de plus, d'un autre point de vue, s'il existe une cité dans laquelle ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion (ἡ αὐτὴ δόξα) concernant ceux qui doivent diriger (περὶ τοῦ οὐστινας δεῖ ἄρχειν), alors c'est certainement dans cette cité-ci que cela se produira. N'est-ce pas ton avis ? »

³³ R. Weiss a proposé à titre d'hypothèse que l'usage quasi-synonymique de ces deux vertus répondait à un impératif précis : persuader les citoyens peu enclins à préférer la justice pour elle-même de la mettre en œuvre malgré tout, en faisant preuve de modération. La modération serait donc un autre nom de la justice, afin d'en produire les mêmes effets. R. Weiss, *Philosophers in the Republic: Plato's two paradigms*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2012, en particulier p. 181.

où tout est commun³⁴. Il existe cependant un second sens de l'amitié, qui s'applique autant à l'individu se représentant lui-même comme un être multiple et qu'il convient d'unifier, qu'à la cité constituée de classes distinctes et potentiellement rivales. La vertu de modération est garante d'une *philia* non pas à l'intérieur d'une classe particulière, mais de la cité tout entière, entre classes, et vise à rendre moins contraignante pour ceux qui ne sont pas gardiens l'organisation hiérarchique de la cité gouvernée par les sages. Par conséquent, la *philia* apparaît *secondaire* dans l'ordre de fondation de la cité par rapport à la justice : a) c'est la justice qui, en créant un ordre, permet ensuite par le jeu de la modération, faisant apparaître la nécessité et le bien d'un tel ordre, l'amitié entre les fonctions hiérarchiquement distinguées ; b) l'amitié entre les classes et entre membres de la cité, permet de pérenniser une hiérarchie potentiellement vécue par les citoyens comme clivante, mais ne saurait par elle-même fonder l'unité de la cité.

On peut donc lire, dans la *République*, une réponse au modèle protagorien décrit plus haut. En dépit de la ressemblance du vocabulaire utilisé (*aidôs*, *dikè*, *harmonia*, *philia*, *kosmos*), la *République* distingue plus nettement les fonctions de la *dikè* et de la *philia*, la dernière étant présentée comme un effet de la première. Contrairement à Protagoras qui fait de l'amitié mutuelle le corrélat nécessaire et suffisant du sens de la justice, Socrate établit une primauté causale de la justice sur l'amitié, du moins pour l'ensemble de la cité composée de trois classes. Cela ne signifie pas que l'amitié ne soit pas une condition nécessaire pour l'unité de la cité ; elle l'est assurément, comme en témoigne la fluidité des relations interpersonnelles entre gardiens, mais elle ne saurait être une condition suffisante.

Le secours de la *philia* dans les *Lois*

Le *Protagoras* et la *République* présentent, en somme, deux modèles de compréhension de l'unité politique. Dans le *Protagoras*, la *philia* apparaît comme l'expression de la justice qu'elle conditionne cependant, alors que dans la *République*, l'amitié civique est le fruit d'une justice hiérarchisée, rendue plus souple et moins coercitive, à travers notamment l'injonction à la modération. Ces deux modèles réapparaissent dans les *Lois*. Non que la *philia* ne soit plus l'instrument de la justice et un opérateur d'une unification civile efficace ; assurément, la *philia* est tenue par le législateur en haute estime. Mais l'enjeu, différent de la *République*, n'est pas celui de produire cette *philia* civile, mais de l'instrumentaliser lorsqu'elle existe préalablement à l'entreprise législative, ou lorsqu'elle se déploie de manière concurrente à la loi. Platon rejoint dans les *Lois* un réquisit du modèle protagorien : la nécessité pour une cité de s'appuyer sur une communauté *déjà liée* par la *philia* à défaut de la produire, et faire oublier, en un sens, la trop grande rigidité de la *dikaïosunè* qui, mal perçue, pourrait rompre l'unité de la communauté.

Au livre IV des *Lois*, l'Athénien mentionne deux cas typiques de fondation d'une colonie.

³⁴ La question de savoir si l'amitié civile découle de celle qui existe entre personnes vertueuses ne me semble pas pouvoir être tranchée dans la *République*. Pour une telle hypothèse dans les *Lois*, voir D. El Murr dans ce volume.

« Pourtant, la colonisation ne saurait être aussi facile pour les cités, lorsqu'elle n'est pas, à la façon des essaims, le fait d'un seul groupe venant d'un seul territoire (ἐν γένος ἀπὸ μιᾶς ἰὸν χώρας οἰκίζηται), amis venant de chez des amis (φίλον παρὰ φίλων), forcés de partir parce qu'ils sont en quelque sorte à l'étroit (στενοχωρία τινὶ) et assiégés sur leur terre ou parce qu'ils y sont contraints par d'autres circonstances du même ordre. Quelquefois aussi, forcée de partir par des guerres civiles (στάσεσιν), une partie de la cité doit émigrer ailleurs. Il est même déjà arrivé qu'une cité tout entière ait pris la fuite après avoir été battue à plate couture par une force militaire supérieure. Mais toutes ces circonstances rendent l'œuvre de fondation et de législation plus facile sous certains rapports, plus difficile sous d'autres. Appartenir en effet à un seul et même groupe humain, qui parle la même langue et obéit aux mêmes lois, crée des liens d'amitié (τὸ μὲν γὰρ ἔν τι εἶναι γένος ὁμόφρωνον καὶ ὁμόνομον ἔχει τινὰ φιλίαν), qui résultent de la participation commune aux sacrifices et aux autres activités de ce genre. En revanche, on n'y accepte pas facilement d'autres lois et d'autres institutions politiques que celles de la cité de départ. Quelquefois même, quand un groupe qui a connu la guerre civile par la faute de lois perverses cherche encore, par la force de l'habitude, à vivre selon des mœurs identiques à celles qui ont causé une première fois sa perte, ce groupe est difficile à manier pour celui qui doit assurer sa fondation et lui fournir sa législation, et il se montre rebelle. Au contraire, un groupe humain bigarré qui s'est coulé dans un même moule (τὸ δ'αὖ παντοδαπὸν ἐς ταῦτὸν συνερρηκὸς γένος) acceptera peut-être mieux d'obéir à de nouvelles lois ; mais pour ce qui est d'être animé des mêmes sentiments (συμπνεῦσαι), et de faire que, comme dans un attelage de chevaux, « les souffles se fondent en un seul » (καὶ καθάπερ ἵππων ζεῦγος καθ' ἓνα εἰς ταῦτόν... συμφυσῆσαι) comme on dit, cela demande beaucoup de temps et beaucoup de peine. Mais légiférer véritablement et fonder une cité sont l'affaire d'hommes qui sont tous d'une vertu achevée. »³⁵

Le motif (*sténochoria* ou *stasis*) pour fonder la colonie n'apparaît pas comme un critère déterminant pour l'Athénien. L'institution de lois pour la nouvelle colonie, dans l'un ou l'autre cas, fait face à un problème de matériau initial à ordonner. Ou bien la colonie institue ses lois à partir d'une communauté existante, et donc sur des liens de *philia* entre membres d'une même communauté, et il faut alors régler l'opération législative sur les mœurs en vigueur, sous peine d'échouer à réformer cette communauté. Ou bien, au contraire, la colonie est édifiée à partir d'un ensemble hétéroclite, et il faut alors tenter de lui donner une forme d'unité sans le secours de liens préexistants qui pourraient favoriser son unité. L'Athénien écorne donc l'image idéalisée d'une communauté dont l'unité serait indifféremment causée par les liens d'amitié civile et par sa législation initiale. En effet, si dans le premier cas l'unité de la cité semble acquise à travers la participation commune à une langue, des mœurs, des rites et des lois communes, ce que l'Athénien ordonne sous le terme de *philia*, elle ne saurait, encore une fois, constituer un fondement sûr de la justice et de la vertu dans la cité. On reconnaîtra ici l'argument du livre I de la *République* avec Polémarque et Thrasymaque, où la *philia* supposée entre les membres d'une même faction injuste ne saurait garantir la cité contre sa propre perte ; en d'autres termes, la *philia* n'est pas un rempart contre une *stasis* dont la cause est, toujours, une législation pervertie. Ainsi dans le premier cas, la *philia* est-elle potentiellement en conflit avec l'activité législative.

Le second cas, qui consiste à produire une forme de solidarité civile à partir des lois seulement, présente une difficulté inverse. L'homodoxie qui caractérisait la vertu de modération dans la *République* est découplée de l'homopathie, de la communauté

³⁵ *Lois* IV, 708b1-d7 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau).

d'affections, qui a cours à la fois dans la classe des gardiens, et entre les différentes classes. Les liens intracommunautaires et interpersonnels demandent en effet du temps pour se tisser, un temps qui n'est pas celui de l'édiction de la loi mais de son appropriation et de son intériorisation dans les mœurs, la langue, les rites, les affections³⁶. Quand bien même cette colonie ne serait pas issue d'une *stasis*, mais d'un diœcisme du fait de la *stenochoria*, si le sentiment d'entre-appartenance au cœur du mythe de Protagoras vient à manquer, l'unité de la cité demeure fragile.

Cet équilibre instable à trouver entre l'imposition d'une *dikè* législative et d'un sentiment de *philia* requiert une solution politique. Face à une communauté unie par des liens extra-institutionnels comme la langue, les mœurs, et les valeurs, il est nécessaire pour le législateur d'utiliser les mêmes sentiments ou comportements en essayant de leur donner, subrepticement, un nouvel objet, une nouvelle signification qui les rende compatible avec une législation réformatrice. À ce titre, le sentiment d'*aidôs* dans les *Lois* joue un rôle de premier plan³⁷.

Pour Protagoras dans le dialogue éponyme, l'*aidôs* constitue avec la *dikè* une disposition émotive qui recèle toutes les autres vertus ; le sophiste reprend à dessein ces deux dispositions homériques afin de montrer comment toutes deux parviennent à diffuser les normes sociales de manière réciproque. À première vue, il en est de même dans les *Lois*, où l'Athénien s'intéresse de près à cette émotion polymorphe pour en faire un soutien émotionnel de la loi. Cependant, l'Athénien modifie considérablement la fonction de l'*aidôs* dans ce dialogue par rapport à sa signification archaïque. L'Athénien retient deux fonctions de l'*aidôs* dans la cité des Magnètes : sa puissance de cohésion sociale et de soutien de la loi, et sa capacité à produire des caractères policés, capables d'autocensure et de maîtrise de soi.

L'*aidôs* est tout d'abord une condition pour que la loi promulguée soit efficace. Au livre III en effet, c'est l'*aidôs* entendu au sens de « respect » qui crée la communauté politique dans la constitution athénienne :

« Notre maîtresse était la retenue (καὶ δεσπότης ἐνῆν τις αἰδώς), en vertu de laquelle nous acceptions de vivre, en obéissant comme des esclaves aux lois de ce temps-là (δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν). Oui, et qui plus est, l'importance de l'invasion tant sur terre que sur mer nous plongea dans une peur désespérée, qui nous fit accepter une servitude encore plus grande à l'égard de ceux qui nous dirigeaient et à l'égard des lois ; et de tout cela, il résulta entre nous un accord particulièrement fort. « (...) en nous-mêmes, nous avons un maître qui était un sentiment de respect en vertu duquel nous acceptions de vivre dans la servitude des lois de l'époque (καὶ δεσπότης ἐνῆν τις αἰδώς, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν). De plus, les grandes proportions qu'avaient prises les préparatifs d'expédition des Perses, tant sur terre que sur mer, en inspirant une frayeur désespérée, nous avaient asservis d'une servitude encore plus étroite à

³⁶ Mentionnons deux exemples d'instillation d'une forme d'entre-appartenance sous l'effet de lois. Un premier nous est donné par l'examen de la législation de Darius (695c-d) qui par une modification de la loi sur l'impôt, parvient à instaurer davantage d'égalité, et donc de *philia* parmi les Perses (φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν πᾶσιν Πέρσαις). Un second exemple est celui de la législation sur les élections qui permettent d'élargir le sens de la communauté : « Pour établir tout ce personnel, on procédera tantôt par élection tantôt par tirage au sort, mêlant des citoyens au sens plein et d'autres gens, dans chaque section de la campagne et de la ville, de façon que le peuple soit le plus possible solidaire (μειγνόντας πρὸς φιλίαν ἀλλήλοισι δῆμον καὶ μὴ δῆμον ἐν ἐκάστη χώρᾳ καὶ πόλει) » (759a-b).

³⁷ L'analyse la plus complète de cette notion dans les *Lois* est celle de K. Schöpsdau « Tapferkeit, Aidôs und Sôphrosunè im Ersten Buch der Platonischen *Nomoi* », *Rheinische Museum für Philologie* 129, n°1, 1986, p. 97-123. Voir également A.-G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie*, Paris, Vrin, 2001, surtout p. 175-184.

nos chefs et à nos lois, et, pour toutes ces raisons, il nous était venu un sentiment intense de mutuelle amitié (φιλία). »³⁸

Dans ce contexte, on peut dire que l'*aidôs* fait exister la loi pour le respect qu'on lui porte. Le respect de la loi implique davantage qu'une simple obéissance aveugle : il est la clef de voûte de l'architecture politique au sens où il signale l'inscription de la loi dans les mœurs, rend presque inutile sa formulation et sa dimension coercitive. Le sentiment de *philia* induit par l'*aidôs* crée une homopathie politique à l'origine de l'unité de la communauté, unité cimentée également par le sentiment de peur de l'ennemi (φόβος)³⁹. C'est donc la *philia* communautaire qui crée par elle-même les liens coercitifs qui font de l'*aidôs* un « despote ». Cette mention de l'*aidôs*, sentiment libre du droit et en même temps condition d'une soumission totale à la loi, est à comprendre par contraste avec l'état de la relation politique entre les Perses et l'autorité du Grand Roi. Alors que chez les Athéniens le sentiment d'*aidôs* réunit les contraires (liberté et asservissement aux lois), l'accroissement du pouvoir autoritaire a chez les Perses pour effet de « ruiner dans l'État le sens de l'accord et de la communauté » (τὸ φίλον ἀπόλεσαν καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει)⁴⁰. L'*aidôs* constitue une contrainte plus efficace pour les comportements, du fait que l'action honteuse n'est pas sanctionnée par la loi, mais par l'opprobre publique et à travers les relations interpersonnelles. Seulement, trop de lois tue l'*aidôs* ; il est donc nécessaire de laisser ce sentiment concentrer en un système de valeurs un ensemble de dispositifs légaux. Ainsi l'*aidôs* protagoréen n'est-il plus cantonné au sens de la réserve et de l'honneur, mais, dans les *Lois*, s'attache également à la relation interpersonnelle en général, allant des simples règles de bienséance à la régulation du désir sexuel⁴¹. L'*aidôs* est le soutien de la loi dans les mœurs, une intériorisation de sa dimension coercitive par le biais de l'émotion de honte.

Toute communauté politique est unie par des liens de justice et de *philia*, sous la houlette d'une loi qui s'imisce de plus en plus dans le cœur des citoyens pour assurer la spontanéité de son exercice et de son respect. Ce truisme politique ne doit pourtant pas faire croire au législateur que cultiver l'une implique nécessairement l'apparition de l'autre. La *philia* n'existera que pour autant que la justice sera réalisée dans la cité. Et si l'Athénien peut affirmer qu'un des objectifs positifs de la législation est de promouvoir l'amitié civile, cette amitié ne saurait naître « entre les citoyens là où il y aura entre eux beaucoup de procès, beaucoup d'injustices, mais seulement là où procès et injustices seront les moins graves et les moins fréquents »⁴². La *philia* est doublement secondaire par rapport à la justice chez Platon : elle en est la conséquence dans une cité bien

³⁸ *Lois*, III, 698b5-c3.

³⁹ Voir aussi *Lois* IV, 713d5-e3.

⁴⁰ *Ibid.* III, 697c9-d1.

⁴¹ Voir en particulier *Lois* V, 729b1-c5 sur l'usage de ce sentiment dans l'éducation des jeunes gens, notamment concernant les relations avec les plus âgés : cultiver le sens du respect, et non de l'or (αἰδῶ...οὐ χρυσὸν) favorise l'amitié mutuelle en ce qu'on fait moins cas du service que l'on rend soi-même que du service que l'autre nous a rendu (729c8-d4). Sur l'usage de l'*aidôs* dans les relations plus intimes, et en particulier dans la législation sexuelle, voir surtout VIII, 841a6-b5. Sur l'étendue de l'usage de cette émotion dans les *Lois*, voir O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions*, op. cit., p. 243-5.

⁴² *Lois*, V, 743c7-d2.

administrée, et elle peut être l'instrument d'une justice normative ; mais elle ne saurait, en aucun cas, se confondre avec elle ou, pire, s'y substituer.

Olivier RENAUT
Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense