

ÉTUDE CRITIQUE

Dimitri EL MURR, *Savoir et Gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, 2014.

L'ouvrage de Dimitri El Murr consacré au *Politique* de Platon constitue une réussite à maints égards. Remarquablement édité, le livre contribue au renouvellement des études francophones dévolues aux dialogues tardifs de Platon. En outre, *Savoir et Gouverner* contient des thèses fortes, est écrit dans un style enlevé et témoigne de la maîtrise de l'auteur sur l'abondante littérature secondaire générée par le *Politique* dans le monde anglo-saxon et germanophone. Mais surtout, l'ambition d'El Murr est de fournir une lecture détaillée et quasi exhaustive du dialogue. Étant donné l'extrême complexité de la structure et des thèmes du *Politique*, cette ambition force l'admiration. Pour rendre justice à cette réussite et pour donner un aperçu de la richesse de l'ouvrage, je vais tenter, dans ce compte rendu critique, de restituer la progression argumentative suivie par l'auteur, de souligner ses moments forts et innovants, tout en pointant certains désaccords inévitables et certaines directions qui pourraient selon moi être suivies en vue d'approfondir l'interprétation proposée par l'auteur.

* * *

Le livre est composé de neuf chapitres. Les trois premiers chapitres se focalisent sur deux passages situés au centre du dialogue. Le premier (277d-279a) est consacré à la notion de paradigme, le second (283b-287b) à la différence entre juste mesure et mesure relative ainsi

qu'aux relations de priorité qu'il convient d'établir entre l'étude du tissage, l'étude du politique et la pratique de la dialectique. L'enjeu général de ces trois premiers chapitres concerne la façon dont il convient de lire le *Politique*. Une fois ce principe herméneutique bien en main, l'auteur peut revenir sur les premières divisions du dialogue et le grand mythe qu'il comporte (dans les chapitres IV-VI), pour conclure finalement sur le paradigme du tissage et son application complexe au politique et aux arts rivaux du politique (chapitre VII-IX).

1. Comment lire le *Politique* ?

L'interlocuteur principal du *Politique* n'est pas Socrate, mais, comme dans le *Sophiste*, l'étranger venu d'Élée. Ce remplacement a été interprété par certains commentateurs, tenants de l'interprétation dite « dramatique » des dialogues et s'inscrivant dans le sillage de Léo Strauss¹, comme un moyen utilisé par Platon en vue de faire comprendre qu'il soumet à la critique certaines positions ou certaines méthodes socratiques. Dimitri El Murr ne suit pas cette ligne interprétative, soulignant plutôt la *continuité* entre le mode socratique de l'enquête et la façon dont l'étranger examine le sophiste et le politique dans les dialogues éponymes. Certes, le drame du *Politique* n'est pas caractérisé par la tension agonistique du *Gorgias* ou de la *République* où Socrate doit batailler pour se faire entendre, mais il n'est pas moins intense, puisqu'il s'agit du drame de « la pensée en prise avec elle-même, interrogeant le bien-fondé de ses présupposés, doutant parfois que les chemins qu'elle emprunte mènent quelque part » (p. 22). Cette lecture, qui voit dans l'arrivée de l'étranger, non pas un dispositif littéraire permettant de critiquer Socrate, mais une occasion offerte aux philosophes d'interroger les conditions de possibilité de l'exercice de leur pensée, me paraît profonde et, à vrai dire, être la seule lecture

¹ Par exemple S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven and London, Yale University Press, 1995.

capable de rendre véritablement justice au déploiement dramatique du *Politique*.

L'interprétation du *Politique* pose cependant un autre défi. Dès la plus haute Antiquité, sans doute même depuis Aristote, les lecteurs du *Politique* ont été confrontés au fait que certaines parties du dialogue traitent directement de théorie politique, tandis que d'autres semblent exclusivement dévolues à des questions de méthode. La difficulté éprouvée par les commentateurs à articuler ces deux tendances les a souvent conduits à privilégier certaines parties du dialogue au détriment d'autres, offrant ainsi des lectures exclusivement méthodologiques ou politiques du texte (p. 25-34). El Murr fait au contraire l'hypothèse d'une unité profonde entre théorie politique et méthode philosophique (p. 41, 42-43). Établie en principe de lecture, cette hypothèse permet à l'auteur de déceler des conséquences *politiques* dans des passages qui paraissent strictement méthodologiques au premier abord, comme par exemple l'erreur commise par le jeune Socrate au moment de diviser l'élevage en troupeaux (262a-263c, p. 122-126). En plus de s'avérer par sa fécondité exégétique, l'hypothèse d'un lien indissociable entre politique et dialectique est soutenue par deux arguments directs.

Dans le premier argument (p. 36-41), El Murr insiste sur le fait que la méthode dialectique respecte la juste mesure et qu'à ce titre, la réussite de la dialectique est mesurée par la réalité qu'elle vise à définir, en l'occurrence le politique. En outre, il souligne qu'un entretien dialectique a pour objectif de rendre « plus dialecticien et plus inventif dans l'art de mettre les êtres en évidence par le discours » (cf. 287a3-4 : *διαλεκτικωτέρους και τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους*). Autrement dit, si je comprends bien, devenir meilleur dialecticien n'est possible que si l'on dialectise à propos de quelque chose et que ce quelque chose constitue le critère interne guidant l'application de la méthode. La dialectique ne peut fonctionner à vide et on ne saurait séparer l'objet défini de la méthode qui le définit. Mais si objet et méthode sont indissociables, pourquoi avoir choisi le politique plutôt que n'importe quel autre objet ?

C'est l'une des questions animant le deuxième chapitre du livre. Après une analyse textuelle fine du redoutable passage consacré au

« paradigme du paradigme » (277d-279a), El Murr distingue, à la suite de Victor Goldschmidt², la fonction *promélétiq*ue ou d'exercice du paradigme, et sa fonction *heuristique* ou de découverte. Si El Murr concède que dans certaines sections du *Politique*, et au premier chef en 285c-d, Platon écrit comme si l'étude du politique servait d'exercice préparatoire à la dialectique, il met également en évidence la pertinence heuristique de l'étude du politique en vue de clarifier la tâche du dialecticien : dialecticien et politique partagent en effet une activité commune, ils procèdent tout deux à un *entrelacement*, de la chaîne et de la trame humaine pour le premier, des formes pour le second (p. 66-73). Aussi, non seulement la dialectique ne peut fonctionner sans s'appliquer à un objet, mais, en outre, le politique constitue un objet d'application privilégié de la dialectique en raison d'une similarité structurelle entre politique et dialecticien, à savoir la pratique de l'entrelacement.

Si ces arguments proposés pour étayer le postulat d'une unité profonde de la théorie politique et de la méthodologie philosophique présentées dans le *Politique* me paraissent solides, je suis en revanche moins convaincu par les pages du deuxième chapitre traitant des limitations épistémologiques du paradigme. Dans cette hypothèse de lecture, l'usage du paradigme ne permettrait pas d'atteindre la connaissance, mais seulement des opinions vraies (p. 56-66). L'argumentation d'El Murr est subtile et a pour elle la récurrence du vocabulaire de l'opinion dans ce passage (p. 59), mais je ne vois pas très bien pourquoi l'étranger évoquerait, en lien avec l'usage du paradigme, « le phénomène que constitue en nous la science » (τὸ περὶ τῆς ἐπιστήμης πάθος ἐν ἡμῖν, 277d7), si c'est pour retirer ensuite au paradigme une véritable force épistémique³.

² Cf. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 1947.

³ À moins peut-être de donner une connotation restrictive à κινήσας en 277d6 et de comprendre que l'étranger, par la mention du paradigme, a mis en mouvement le phénomène de la science en nous au sens où il fournit les conditions nécessaires mais non suffisantes de la science. Voir cependant aussi l'usage de γγνωσκόμενα un peu plus loin en 278a6.

Pour ne pas tomber dans l'écueil des lectures parcellaires qu'il dénonce, El Murr s'attache à montrer, dans le troisième chapitre de son ouvrage, comment son interprétation du passage méthodique sur le paradigme s'insère dans la progression argumentative globale du *Politique*. Celle-ci est conçue (p. 75-83) comme le développement d'une longue diérèse à laquelle viennent se greffer d'autres méthodes permettant de mieux appréhender l'objet de la division, à savoir le politique. Cette façon de concevoir l'argument du *Politique* ne signifie pourtant pas que la méthode de division soit « congénitalement impuissante », mais seulement qu'elle doit être accompagnée ou complétée par d'autres méthodes permettant de prendre en compte des perspectives échappant à la division. Par exemple, l'utilisation du mythe permet d'intégrer l'*histoire* humaine et cosmique à la définition du politique (p. 81-83).

Dans la seconde partie du chapitre (p. 83-90), El Murr démontre de façon convaincante que l'analyse du paradigme débutant en 277d constitue l'aboutissement d'une logique précédemment à l'œuvre dans le dialogue. D'une part, le choix du pastorat à partir de 261d comme paradigme de la science politique guidant les divisions est techniquement sous-déterminé, car il ne permet pas de saisir la modalité spécifique de l'activité politique ; d'autre part, la figure du pasteur divin convoqué dans le mythe est axiologiquement sur-déterminée, car elle présuppose que la valeur du politique implique l'usage d'un paradigme important (le gouvernement divin sur l'ensemble de l'univers) pour l'éclairer. Le paradigme du tissage vient corriger ces deux défauts. Il présente un modèle concret de l'activité politique d'entrelacement, tandis que son caractère non controversé provoque un effet de neutralisation axiologique, c'est-à-dire permet d'envisager la politique selon une perspective bien humaine.

L'architecture générale du dialogue et le principe de lecture ayant été suffisamment établis, l'auteur peut aborder sereinement les premières divisions du *Politique* ainsi que son grand mythe.

2. Divisions et mythe

Dès l'entame du dialogue (258b), Platon décide d'envisager la politique comme une science, décision qui n'a pas manqué de surprendre les commentateurs. Mais là où Cornelius Castoriadis décelait une pétition de principe⁴, El Murr voit au contraire, à juste titre à mon avis, une position que le dialogue tout entier entreprend de justifier (p. 94). Les surprises ne s'arrêtent d'ailleurs pas là, puisque la première coupure dichotomique fait de la science politique une science « cognitive » (c'est ainsi qu'El Murr rend le grec *γνωστική*, cf. p. 95), plutôt que pratique. Ce choix est justifié par l'étranger au moyen d'un argument complexe et intriqué présenté en 258e-259d. Une des difficultés posées par l'argument est de comprendre pourquoi Platon y opère un détour consistant à montrer l'identité de la science économique du foyer, despotique des esclaves, et politique de la cité. La réponse suggérée par *Savoir et Gouverner* est que Platon considère qu'une même connaissance du gouvernement des hommes, capable de déterminer leur bien, préside aussi bien à la gestion d'un foyer qu'à celle d'une cité (p. 107-108). Par conséquent, l'action pratique, politique, économique ou despotique dans laquelle se manifeste cette science du gouvernement des hommes est indifférente, ou du moins secondaire. Cette science est bel et bien intrinsèquement cognitive plutôt que pratique.

Ce rapprochement de l'*oikos* et de la *polis*, du privé et du public s'appuie lui-même sur un autre ressort de l'argument examiné : l'analogie avec la médecine avancée par l'étranger établit en effet que l'individu *privé* capable de conseiller le roi mérite également le titre de « roi », même s'il ne règne pas effectivement (259a-b). Plus fondamentalement encore, le brouillage du privé et du public trouve un écho dans le projet général du dialogue, qui consiste à concevoir le politique – et, ultimement, la dialectique – sur le modèle du tissage, c'est-à-dire sur le modèle d'une activité féminine se pratiquant dans le noyau de l'*oikos* (p. 108-110). Quant à l'identité du politique et du roi qui traverse l'argument, El Murr estime qu'elle n'est pas démontrée, mais

⁴ Cf. C. Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999.

présupposée, moins parce que les royautés concrètes entourant Platon lui auraient servi de modèle que parce que ce dernier fait du roi un idéal normatif visant à bousculer les distinctions constitutionnelles traditionnelles (p. 111-112).

À insister ainsi sur la dimension cognitive de la science politique, ne risque-t-on pas cependant de la vider de son efficace ? D'après l'auteur, c'est précisément pour pallier ce risque qu'interviennent la deuxième et la troisième coupures du dialogue : en faisant de la science politique une science *auto-prescriptive* (259e-261a), l'étranger la rapproche – fût ce de façon médiate – d'un certain type d'action, tout en insistant sur son autonomie radicale et en anticipant sur sa dimension architectonique. El Murr reconnaît néanmoins (p. 115-116) la tension entre l'exigence épistémique de Platon relativement à la science politique et la capacité du politique à agir et transformer la matière sociale, promettant de repenser cette tension à la fin de son ouvrage, notamment au moyen du concept de prescription (voir le point 3 ci-dessous).

Conformément à la règle établie par Socrate selon laquelle une puissance se détermine par ce qu'elle effectue *et* par l'objet auquel elle s'applique (cf. *République* V, 477d), l'étranger opère, à partir de 261a-b, un changement de direction dans ses divisions : il ne s'agit plus seulement de déterminer le statut épistémique de la science politique, mais également la matière sur laquelle elle s'exerce, à savoir l'être humain (p. 119-120). Or celui-ci est finalement défini par Platon comme un bipède sans plume (266e). Quel statut donner à cette définition ? Est-elle sérieuse ou ironique ? Comment répondre à Diogène de Sinope qui pensait la réfuter en brandissant un poulet déplumé ou à Pascal soulignant qu'un homme devenant estropié ne perd pas son humanité (p. 117-119) ?

Pour répondre à ces questions, El Murr propose une relecture de la fameuse erreur du jeune Socrate consistant à diviser immédiatement l'élevage en troupeaux en élevage des bêtes et élevage des hommes (262a-263c). Cette erreur, avant d'être logique ou psychologique, témoignerait surtout du danger d'auto-glorification inhérent à toute tentative d'auto-définition (p. 122-126). En outre, étant donné la plas-

ticité de la nature humaine chez Platon, oscillant entre sauvagerie et destinée divine (p. 131-133⁵), faire de l'homme un animal politique est loin d'aller de soi. D'après El Murr, ces difficultés seraient contournées par Platon au moyen d'une « zoologie sous contrainte philosophique » : en laissant l'homme face au porc à la fin de la voie longue (266a-d), l'étranger contribue en effet à dégonfler nos prétentions anthropocentriques (p. 137-140) ; en faisant de la politique un élevage, il présuppose que la nature humaine est domesticable et, par là même, susceptible d'un processus d'éducation (p. 131, p. 133). La méthode dichotomique devrait donc finalement moins être conçue comme une entreprise taxonomique ou classificatoire que comme une démarche *constructive ou constitutive*, ce qui permet en retour d'amoindrir la portée des critiques que lui adresse Aristote dans les *Parties des animaux* (rappelées aux p. 126-129).

La dimension constructive ou constitutive de la division dialectique qu'El Murr fait apparaître par son raisonnement me semble tout à fait essentielle. Je pense toutefois que l'auteur aurait pu aller *plus loin* dans cette direction. En particulier, la raison pour laquelle il assortit ses développements concernant la contrainte philosophique imposée à la zoologie de la clause selon laquelle les divisions auraient malgré tout une « pertinence zoologique relative » (p. 137-138) me laisse pour partie sceptique. Certes, les divisions sont « naturelles » (*cf.* φύσει, 265b9), mais comme le sait l'auteur lui-même (voir sa p. 288 dans la conclusion), la technique, pour le Platon du livre X des *Lois* ou de la dernière division du *Sophiste*, est tout autant sinon plus naturelle que ce que nous appelons communément « nature ». Pourquoi, alors, ne pas comprendre que la naturalité d'une division se mesure moins à sa pertinence empirique pour la zoologie qu'à la conformité qu'elle présente avec la technique du dialecticien qui l'accomplit ? Qui plus est, il m'a semblé qu'un traitement plus approfondi de la récapitulation des premières divisions du *Politique* en 267a-c (voir les p. 140-142) aurait

⁵ Aux textes du *Théétète*, du *Sophiste* et des *Lois* cités dans l'ouvrage pour illustrer la plasticité de la nature humaine chez Platon, on peut encore ajouter *Phèdre* 230a.

pu permettre de rendre compte, d'un point de vue proprement platonicien, du lien entre l'activité définitionnelle, d'une part, et l'activité linguistique d'attribution d'un nom, de l'autre, et ce afin de ne pas céder si facilement à la critique aristotélicienne soulignant l'unité simplement conjonctive et non-méthodique des entrelacements platoniciens.

Quoi qu'il en soit, à l'approche diérétique privilégiée jusqu'à ce point par l'étranger succède le grand mythe du *Politique*. El Murr opte pour l'interprétation dégageant *deux* phases cosmiques dans le récit de l'étranger, mais reconnaît toutefois la pertinence du problème qui a poussé certains commentateurs, comme Luc Brisson ou Christopher Rowe, à en distinguer trois⁶ : quelle prétention rationnelle la politique peut-elle encore avoir à l'âge de Zeus – c'est-à-dire à notre époque – si le monde court dans le sens *inverse* de la rationalité caractérisant l'âge de Kronos (p. 150) ?

Pour y voir plus clair, l'auteur commence par montrer que les « hypotextes » du mythe (à savoir le système cosmologique et zoogonique d'Empédocle, le mythe hésiodique des âges et son interprétation parodique par la comédie ancienne, le mythe de Protagoras dans le *Protagoras*) ainsi que les lambeaux de légendes qu'il prend pour base (la querelle d'Atrée et de Thyeste, l'opposition de Kronos et de Zeus, la légende des autochtones) soulèvent des questions relatives à la légitimité politique et à l'autonomie humaine (p. 153-161). De façon similaire, son analyse élégante de la justification philosophique du mouvement rétrograde du monde (269d-270d) le conduit à noter le parallèle entre la montée progressive de l'irrationalité dans le monde et la façon dont les désirs irrationnels de l'âme humaine s'opposent aux commandements de la raison (p. 161-170). La leçon à tirer du mythe est donc au moins en partie anthropologique et politique. El Murr l'exprime sous la forme d'un dilemme (p. 170-185) : à l'âge de Kronos,

⁶ Cf. L. Brisson « Interprétation du mythe du *Politique* », dans *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 169-205 ; C. Rowe « Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im *Politikos* », dans M. Janka un C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 160-175.

l'homme possède le bien, mais pas l'autonomie ; à l'âge de Zeus, il est autonome, mais risque de perdre le bien, de s'enfoncer dans « l'océan sans fond de la dissemblance » (273d), en étant conduit par une politique qui prend l'homme comme la mesure de toute chose et est oublieuse du divin. Seul l'entrelacement politique décrit à la fin du dialogue entre les tendances à la modération et à l'ardeur, correspondant respectivement l'âge de Kronos et à celui de Zeus, permettrait *in fine* de s'extraire de ce dilemme (p. 186).

Pour soutenir cette interprétation, El Murr affirme à plusieurs reprises que l'âge de Kronos ne saurait être politique (voir par exemple p. 170, 175, et 183). Cette thèse forte me paraît cependant insuffisamment justifiée. Il est certes vrai que, sous l'âge de Kronos, il n'y pas de constitution et que les hommes y ont oublié leur vie antérieure (271e-272a, p. 175, 181), mais la suite du dialogue nous enseigne justement que Platon ne reconnaît pas les constitutions de son temps comme proprement politiques (cf. 292d, 293e, 303c). L'absence de ce type de constitutions sous le règne de Kronos ne signe donc pas à elle seule la dimension apolitique de ce règne, pas plus que leur présence actuelle ne suffit à rendre notre âge authentiquement politique. Quant à l'oubli, il ne témoigne pas nécessairement de l'indolence des hommes de jadis, mais pouvait au contraire constituer pour eux une *incitation* à interroger leurs semblables et à enrichir leur intelligence. À mon sens, la question de l'occupation des hommes de Kronos dans le *Politique* demeure largement ouverte (cf. 272b-d).

3. L'art du politique

Le septième chapitre de l'ouvrage, intitulé « Structurer la cité », traite à la fois de la définition du tissage (279b-283b) et de l'application de ce paradigme au politique (287b-291d ; 303d-305e). La définition du tissage comprend elle-même trois moments :

- 1) la distinction entre le tissage et les arts parents du tissage (279c-280e) ;
- 2) la distinction entre arts auxiliaires et arts causes du vêtement ;

3) la distinction entre les arts causes et le tissage à proprement parler ((2) et (3) sont traités entre 280e et 283b).

Concernant (1), El Murr réalise un tour de force en montrant la profondeur philosophique de ces distinctions pouvant apparaître comme anecdotiques au premier abord. Par exemple, son analyse de l'art de la confection du vêtement (de ἱματιουργική) souligne la dimension *normative* de la dialectique (p. 198-199), tandis que celle des antidotes divins et humains révèle la dimension *anticipatrice* du paradigme du tissage pour la définition de l'art politique (p. 201-202). En plus de leur normativité et leur caractère anticipatoire, les divisions des arts parents témoignent de l'acuité du regard ethnographique que Platon porte sur les techniques. En rapprochant le vêtement de l'habitation (279d) en raison de leur fonction commune (la protection), Platon fait subir à notre compréhension immédiate et non scientifique du monde social une réorganisation catégorielle semblable à celle qu'opéreront les études de Marcel Mauss ou d'André Leroi-Gourhan au vingtième siècle (p. 202-203). Mais si la fertilité de ses analyses des techniques et des artisanats exempte Platon de toute technophobie, l'absence du métier à tisser dans les arts auxiliaires énumérés au point (2) est interprétée par El Murr comme un signe du fait que, chez Platon, l'art du tisserand – même royal – demeure singulier et manuel plutôt que générique et automatique. La science politique se comprend certes d'après un paradigme technique, mais cela ne signifie pas que Platon réduise l'activité politique au maniement d'une machine (p. 206). Enfin, El Murr souligne que le point (3) est traversé par une conception forte de la *finalité* : les arts causes directes comme le cardage ou le filage sont en effet subordonnés au tissage qui les dirige et qui seul accomplit la confection du tissu. De cette façon, Platon prépare la dimension architectonique du politique et confirme sa nature épitactique présupposée dans la première partie du dialogue (p. 207-208).

La deuxième section du septième chapitre est consacrée à l'application du paradigme du tissage au politique. Dans la mesure où la distinction entre le politique et ses arts parents était déjà l'objet des premières divisions du dialogue, l'étranger peut immédiatement se tourner vers les arts auxiliaires du politique (287b-289c ; ce faisant, il

applique le point (2) de son paradigme du tissage). El Murr voit dans cette division une tentative d'identifier les fonctions vitales à l'existence d'une cité (p. 209-210), ce qui l'invite naturellement à une comparaison instructive entre ce passage du *Politique* et l'élaboration d'une cité juste par Socrate dans les premiers livres de la *République* (p. 210-213). Après cet effort pour distinguer le politique et les arts auxiliaires, on pourrait s'attendre, par parallélisme structurel, à ce que l'étranger passe immédiatement à la distinction entre les arts causes et le politique à proprement parler (ce faisant, il appliquerait le point (3) de son paradigme). Pourtant, à partir de la question de l'esclavage (289c), l'étranger complexifie quelque peu son propos en élaborant la catégorie des arts de services (ὑπηρετικά). Suivant une analyse fine de 303e7-10, El Murr suggère que ces arts se divisent eux-mêmes en trois groupes (cf. p. 216) :

- a) Les arts de service au sens strict qui sont soumis à des prescriptions et qui sont donc fondamentalement hétéronomes. Ces arts vont de l'esclavage à la prêtrise (cf. 289d-291d).
- b) Des arts soumis à la politique, mais que l'étranger reconnaît comme précieux, à savoir la rhétorique, la justice et l'art de la guerre (cf. 303d-305e). Ce sont les arts analogues au filage et au cardage pour le tissage.
- c) Enfin, les contrefaçons du politique que l'étranger va longuement expurger (291d-303d).

Étant donné cette façon convaincante et originale d'articuler le texte, j'ai éprouvé des difficultés à comprendre pourquoi l'auteur élimine les contrefaçons (c) de la diérèse finale (p. 215-217 et 223). Certes, celles-ci sont bien expurgées, mais en faire une sous-espèce des arts de service, qui sont eux-mêmes distingués du politique, ne revient-il pas à les inclure dans la division finale ? Sans doute l'auteur s'appuie-t-il ici sur la distinction décidée du *Sophiste* 226a-d entre la séparation du semblable – qui semble assimilée à l'activité de division dichotomique – et la séparation purificatrice, ainsi que sur la neutralité axiologique de la « méthode des *logoi* » affirmée dans le même dialogue (*Sophiste* 227a-b, cf. *Politique* 266d), mais il m'a semblé que ces passages auraient pu être plus franchement discutés et intégrés au rai-

sonnement. De plus, la suspension momentanée du point de vue axiologique au cours de la pratique de la division n'empêche pas celui ou celle qui la pratique de revenir dans un second temps (logique) sur la différence de valeurs entre les objets divisés (cf. *Politique* 257a-b).

Le point (b) fournit l'occasion d'examiner l'épineux problème du statut de la rhétorique dans les dialogues de Platon (p. 218-219). Routine dans le *Gorgias* (463a sq.), la rhétorique est promue au statut de science dans le *Politique* (304c-d). Pour El Murr, cette promotion de la rhétorique au statut de science n'est possible que parce qu'elle s'accompagne d'une perte d'autonomie et d'une stricte soumission aux finalités imposées par la science politique : si le rhéteur sait persuader, il ne sait pas pourquoi ni quand il faut le faire. Cette explication me paraît convaincante, d'autant plus que, contrairement à ce que semble penser l'auteur (p. 219), elle relaye plutôt qu'elle ne contredit la stratégie suivie par Socrate dans le *Phèdre* : dans ce dernier dialogue également, la rhétorique ne devient scientifique qu'au prix de sa soumission, certes pas à la politique, mais à la dialectique et à la philosophie. Cependant les prérogatives accordées à la politique en *Politique* 304d4-10 sont similaires à celles accordées à la rhétorique philosophique aux pages 271c-272b et 273d-e du *Phèdre* : dans les deux cas, il s'agit de savoir à qui parler (à quel type d'âme) et à quelle occasion il faut le faire.

Le point (c) occupe plus d'une dizaine de page Stephanus et constitue un passage particulièrement intriqué du *Politique*. El Murr parvient pourtant à en donner un traitement clair et systématique dans le huitième chapitre de son ouvrage. Il commence (p. 228-232, cf. 291c-293e) par expliquer comment l'étranger rend inopérant les critères de classification traditionnel des constitutions : le critère du grand nombre est conçu comme *incompatible* avec la science du gouvernement ; le critère de la légalité et du consentement sont *secondaires* par rapport à la possession ou l'absence de possession de la science. Le premier point est établi par un argument *a fortiori* reposant sur ce qui se déroule dans le jeu de *petteia* ; le second *via* une analogie avec la médecine (cf. 293b, qui amplifie l'analogie médicale déjà dessinée en 259a). Si El Murr lui-même discute bien le lien entre le caractère

secondaire du consentement et la distinction ou l'absence de distinction entre le politique et le tyran (aux p. 243-246), la portée paradoxale et presque scandaleuse de cette analogie médicale dans laquelle le politique est autorisé à traiter le corps social comme le médecin traite le corps humain (c'est-à-dire en exterminant ses parties nuisibles !) semble échapper au jeune Socrate, qui est plutôt interpellé par le fait que le politique soit autorisé à gouverner *sans loi* (293e).

D'après El Murr (p. 236-239, cf. 294a-c), l'étranger justifie cette secondarité de la légalité en mettant au jour l'inadéquation entre la *forme* même de la loi, qui implique généralité, simplicité et stabilité, et la *matière* humaine à laquelle elle s'applique, qui suppose singularité, complexité et mouvement. Reste pourtant à justifier pourquoi il demeure nécessaire de faire des lois (p. 239-243, cf. 294d-297b). Les lois s'imposent pour remédier aux limitations *factuelles* du politique qui l'empêchent d'être auprès de tous, à tout moment. Dans la mesure où les lois sont capables de relayer l'action de la *phronèsis* du politique en l'absence de ce dernier, elles peuvent être utilisées dans la constitution idéale, même si leur valeur est purement substitutive et non contraignante pour le politique authentique. Cette analyse justifiant l'usage de la loi dans la constitution idéale est importante, car elle permet à El Murr de clarifier les raisons pour lesquelles le règne absolu de la loi doxique (et non plus relais de la *phronèsis*) est recommandable. Il l'est tant qu'il *imite* la constitution véritable dans laquelle le politique utilise également des lois, mais comme substitués. À titre d'« imitation en vue du meilleur » (293e), le règne absolu de la loi doxique s'avère en tout cas supérieur à la doxomimétique du tyran singeant la véritable liberté du politique authentique et pliant la loi à ses caprices (p. 246-257 ; cf. 297b-302b). Ayant ainsi mis en lumière le rôle décisif de la loi dans la distinction entre les bonnes et les mauvaises imitations de la constitution idéale où règne la science, El Murr peut justifier la façon dont l'étranger réintroduit le critère de la légalité dans le classement final des constitutions imitant la constitution droite, tout en faisant apparaître le principe sous-jacent de ce classement selon lequel plus le pouvoir est concentré, plus il est puissant (p. 257-258 ; cf. 302b-303d).

L'expulsion des simulacres de constitution et la subordination des

arts précieux ouvrent finalement la voie à l'étude de la science et de l'action du politique (chapitre IX, 305c-311c). À cette occasion, El Murr peut reprendre le problème – laissé en suspens au troisième chapitre de l'ouvrage – de l'articulation entre la dimension cognitive de la politique platonicienne et l'efficacité pratique du tissage royal. Ce problème est abordé à partir d'une autre difficulté : celle consistant à déterminer en quel sens l'entrelacement royal est lié à la maîtrise du *kairos*, de la saisie de la bonne opportunité (cf. 305c-d). El Murr remarque habilement que l'antagonisme politique entre courage et modération s'exprime particulièrement dans l'appétit démesuré des courageux pour la guerre et dans son rejet systématique par les modérés. Dans les deux cas, cette attitude peut mener la cité à l'esclavage, et dans les deux cas, le *kairos* est manqué (cf. 307e). Or, cette incapacité à saisir le moment opportun pour agir semble provenir elle-même du dévoilement de la juste mesure en une loi d'association du même avec le même et d'exclusion de l'autre qui est à la source de l'antagonisme entre courage et modération (p. 270-271). Comment dépasser, ou plutôt comment accommoder cette opposition ?

Une fois encore, la réponse se dessine à partir du paradigme soigneusement construit par l'étranger. De même que le tissage utilise le cardage et le filage pour séparer les bons fils des mauvais et leur conférer une place dans la trame et dans la chaîne, de même le politique, après avoir trié les bons éléments et les mauvais au moyen de jeux mettant à l'épreuve l'aptitude naturelle des jeunes enfants à la socialité, a recours à la science de l'éducation pour actualiser les vertus des citoyens (p. 272-277). Après ce premier travail, survient l'action du tissage politique proprement dit (309c-311c) qui consiste à instaurer un « lien divin » entre les membres de la cité, c'est-à-dire une homodoxie relativement aux valeurs de la communauté politique. Toutefois, dans la mesure où ce lien relie la partie divine de *chaque* âme, il signifie aussi la possibilité d'un retour subjectif permettant à chacun de réaliser qu'à l'instar des autres citoyens, il possède une partie rationnelle dans son âme. De cette façon, la parenté ne s'étend plus seulement à ceux qui partagent une tendance à la modération ou à l'ardeur, elle s'étend désormais à *toute la cité*. Cette parenté fondamentale que tisse le lien

divin facilite dans un second temps (logique et chronologique) la politique des mariages, interprétée par Platon comme la confection d'un « lien humain » (p. 277-281).

El Murr clôture son analyse (p. 282-283) en soutenant que la constitution de l'homodoxie est rendue possible par la rhétorique, cette « ouvrière de persuasion », et que l'étranger réserve au politique le choix des magistratures (310e-311a), justifiant ainsi *a posteriori* son insistance sur la supervision de l'éducation par le politique (308d-e) (le politique devant se familiariser avec la nature des jeunes citoyens et citoyennes pour savoir lesquels ou lesquelles nommer comme magistrat(e)s). Pourtant, il me semble que la tâche propre du politique ne saurait résider uniquement dans le choix d'une magistrature, fût-ce d'une magistrature harmonieuse. En effet, la communauté d'opinions sur le beau, le bien, le juste et leur contraires constitué par le lien divin présente la particularité d'être *réellement vraie et stable* (cf. ὄντως οὐσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, 309c6-7). Or, pour Platon, des opinions réellement vraies, qui ont été stabilisées et enchaînées, ne sont rien d'autre que des connaissances (cf. *Ménon* 97e-98b). Bien sûr, cela ne signifie pas que tous les citoyens disposent de ces connaissances sur la vertu (la science politique et le grand nombre sont mutuellement exclusifs pour Platon), mais plutôt que celui ou ceux chargé(s) de constituer l'homodoxie les possède(nt). Autrement dit, toute persuasive qu'elle soit, la rhétorique ne doit son efficace et sa stabilité qu'à un ancrage préalable dans une réflexion scientifique, c'est-à-dire, pour Platon, dans une réflexion philosophique sur les vertus politiques fondamentales. El Murr n'est d'ailleurs pas loin de reconnaître cette dimension philosophique de la science politique lorsqu'il distingue (p. 284 et p. 293) le lien tissé par les arts auxiliaires obéissant aux prescriptions du politique (la stratégie, la justice, la rhétorique, l'éducation) et l'entrelacement « des parties de la vertu » ou des conditions théoriques de l'unité de la cité. En dernière analyse, c'est bien cette distinction qui permet de résoudre la tension entre la dimension théorique et pratique de la politique du *Politique* : en tant qu'il unit des parties de la vertu, c'est-à-dire des idées, le politique possède un savoir théorique et même philosophique ; en tant qu'il supervise les

arts auxiliaires et entretient un rapport prescriptif avec eux, sa science possède une véritable efficacité pratique.

* * *

Savoir et Gouverner propose donc une lecture continue, largement cohérente et quasi-exhaustive du *Politique* de Platon. Dans sa conclusion, El Murr se confronte plus brièvement aux rapports qu'entretient le *Politique* avec les autres grands dialogues politiques de Platon : il compare ainsi la façon dont est obtenu le consentement des gouvernés dans le *Politique*, la *République* et les *Lois* (p. 290-292) et il contraste la convergence du philosophe et du roi requise dans la *République* avec la dissociation quasi machiavélique du gouvernant effectif et de son conseiller savant dans le *Politique* (p. 292-294). Il est à espérer pour le futur que l'auteur pousse plus avant cette étude comparative et fournisse aux platonisants de nouveaux outils pour comprendre l'ensemble des nuances et des évolutions de la philosophie politique platonicienne. En attendant, la lecture et l'usage de *Savoir et Gouverner* se recommandent à toute personne sérieusement intéressée par la façon dont la philosophie politique platonicienne se déploie dans le *Politique*.

Nicolas ZAKS
Université libre de Bruxelles
Nicolas.Zaks@ulb.ac.be

