HAL
open science

Les effets structurants du discours législatif dans les dialogues de Platon

Olivier Renaut

To cite this version:

Olivier Renaut. Les effets structurants du discours législatif dans les dialogues de Platon. Isabelle Milliat-Pilot. Monde du texte – Texte du monde, Actes du Colloque international du PARSA, Jérôme Millon, pp.133-148, 2010, Texte du monde - Monde du texte, 9782841372522. hal-01658908

HAL Id: hal-01658908

https://hal.parisnanterre.fr/hal-01658908

Submitted on 7 Dec 2017

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.

O. Renaut : « Les effets structurants du discours législatif dans les dialogues de Platon », in I. Millliat-Pilot (dir.), *Monde du texte – Texte du monde*, Actes du Colloque international du PARSA, Grenoble, éd. J. Millon, 2010, p. 133-148.

Les effets structurants du discours législatif dans les dialogues de Platon

OLIVIER RENAUT

Entre le monde cosmologique et le monde de la politique, il y a la médiation de la loi. Malgré les critiques que Platon lui adresse dans le *Politique*, la loi demeure le texte intermédiaire entre ce qu'est le monde, la nature, le juste et le bien, et ce qu'il doit être dans la politique, lorsqu'on tente d'unifier une multiplicité difficile à coordonner pour enfin produire la Cité. La loi est un texte qui certes *représente* ou *décrit* dans la mesure où elle se fonde sur et se justifie par un modèle rationnel, et pourquoi pas cosmologique ; mais la loi est aussi une norme qui *prescrit* en ce qu'elle tente d'imposer la même structure à une réalité que l'on doit former, en l'occurrence, l'âme individuelle et collective. C'est en effet la loi qui prescrit les limites de la cité en reconstruisant littéralement une « géographie » politique[1] ; c'est la loi qui prescrit un code, civil et pénal, en imposant à la cité une structure hiérarchique et organisée pour faire d'elle un *tout* cohérent ; c'est encore la loi qui, par sa diffusion, réussit à structurer les comportements, les croyances et les représentations des citoyens[2]. La loi est par définition le texte dont la promulgation a des effets structurants. Ces effets de structures sont multiples : ils sont physiques, institutionnels et psychologiques. Les modes d'action et de diffusion de la loi sont eux aussi multiples : performatifs (elles instituent des frontières), déclaratifs et délocutifs (elles établissent un code et des institutions), allocutifs et mimétiques (elles s'adressent aux citoyens par l'intermédiaire de la musique, des mythes, ou encore des préludes aux lois).

Deux types de questions peuvent être formulés à propos de la loi dans les Dialogues de Platon. 1) De quelle assise, rationnelle ou cosmologique, la loi dépend-t-elle ? Cette question est celle de savoir d'où la loi tire sa normativité rationnelle et comment elle instaure un ordre « théologico-politique »[3]. 2) Comment en outre la loi promulguée s'inscrit-elle chez son récepteur, le citoyen, ou comment la loi parvient-elle à structurer l'âme individuelle et collective, en promouvant chez elle la même structure que celle dont la loi s'inspire ? Comment, en tant que *texte représentatif*, la loi peut-elle réussir à former un « monde », celui de la politique, en façonnant une âme qui *a priori* n'est pas un texte à ordonner, mais une nature à modeler ? À ce titre, le thème « texte du monde-monde du texte » force à poser la question de savoir par quels moyens Platon peut dire, dans le *Philèbe*, que l'âme est comme un livre (38e), où un texte s'écrit au fur et à mesure qu'elle reçoit des sensations, et qu'elle opine à leur sujet. Car cette affirmation, « l'âme est comme un livre » et la pensée comme un texte, n'a peut-être pas la valeur *descriptive* qu'on lui prête, elle peut être aussi *normative* et résulter d'une éducation de l'âme : la politique apparaît de ce point de vue comme le dernier mot de Platon[4]. C'est cette vocation de l'âme à devenir le lieu d'écriture d'un texte que l'on souhaite interroger ici, en analysant les modalités d'inscription et de diffusion de la loi chez les citoyens. Car

[1] Sur cette question, voir PRADEAU, J.-F., (1997).
[2] MORROW, G.R., (1941).
[3] CARONE, G.R., (2005).
[4] Ainsi, toute forme de « psychologie » est essentiellement « politique » chez Platon, dans la mesure où la *description* de ce qu'est l'âme nécessite toujours son *édification* et son *éducation*.

ce n'est pas nécessairement grâce à la saisie rationnelle de la loi que cette dernière parvient à être efficace mais à d'autres processus psychiques. La loi réussit à créer une structure rationnelle à l'intérieur de la cité, en composant avec la part irrationnelle de l'âme.

I. Promouvoir une structure légale.

L'idéalité de la cité juste dans la *République* se pense en termes de « structure » et non en termes de « légalité » ou de conformité à un droit positif qui, dans l'Athènes du V-IVème s., est davantage l'effet d'une procédure[5]. Penser la Cité comme structure, et ce de diverses manières (qu'il s'agisse d'une hiérarchie, d'une harmonie, ou d'un corps organisé), implique de repenser la signification même du « texte » de loi qui parvient à rendre lisible la justice dans la cité et dans l'âme individuelle.

a. Imposer une structure à la cité : du *Protagoras* à la *République.*

Dans le mythe de Protagoras, dans le dialogue éponyme, les liens fondateurs de la cité reposent sur une sensibilité commune, partagée grâce à deux sentiments, l'aijdwv" et la dikhv, qui désignent une sensibilité archaïque à la norme non-écrite.

> « Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vint à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité l'aijdwv" et la dikhv, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitiés qui rassemblent les hommes (i{n v ei\en povlewn kovsmoi te kai; desmoi; filiva" sunagwgoiv). »[6]

Le tissu social procède d'une double liaison : la première, contrainte, est le « sens de la justice » (dikhv), qui annonce le « droit », la seconde, plus libre et spontanée, est une disposition émotive (aijdwv"), un sens d'entre-appartenance au sein d'une structure qui se crée, et que reflète la filiva étendue à tous les membres de la cité. Dans le discours qui succède au mythe, Protagoras substitue à l'aijdwv" et à la dikhv un catalogue de vertus qui toutes renvoient à une certaine manière de se rapporter à la loi de la cité. Mais de quelle loi s'agit-il ? Protagoras pense à une norme idéalement formulée mais diffusée par des moyens très divers : la démonstration déictique de la norme, l'apprentissage traditionnel des poètes et de la musique, et enfin l'apprentissage de la loi civile, afin que tous les citoyens se conforment à son modèle. Protagoras décrit donc naturellement les mécanismes de la diffusion de la loi à travers la norme[7], en énumérant les éducateurs : nourrice, mère, précepteur, père, maître de grammaire, de musique, de gymnastique, les grands poètes, et enfin la Cité, à condition sans doute de

---

[5] GERNET, L., (1951) pp. XCIV-CCVI. Voir également NESCHKE-HENTSCHKE, A., (1995), en particulier « Introduction » et « Leçon 1 ».

[6] *Protagoras*, 322c1-d5 (Pour tous les passages du *Protagoras*, la traduction utilisée est Platon, *Protagoras*, traduction F. Ildefonse, Paris, Flammarion, G.-F., 1997).

[7] La loi n'est jamais formulée comme telle, mais toujours exemplifiée. L'éducation consiste donc au début en des procédés déictiques de nominations : « À chacune de ses paroles, à chacun de ses actes (kai; e[rgon kai; lovgon), ils lui apprennent et lui expliquent que ceci (to; mevn) est juste, cela (to; dev) est injuste, ceci (kai; tovde me;n) est beau, (tovde de;) cela laid, ceci (kai; tovde me;n) pieux, cela (tovde de;) impie, et fais ceci, ne fais pas cela (kai; ta; me;n poivei, ta; de; mh; poivei) ! » (325d2-5).

comprendre que cette Cité n'est que l'abstraction unifiée de ce « tous » qui diffusent la norme. En effet, dans la conclusion du discours de Protagoras, lorsque c'est la Cité qui parachève l'éducation des citoyens, Protagoras dit bien que tous les citoyens doivent apprendre les règles de la cité (326c-d). Cependant, l'apprentissage de la loi ne diffère pas du mode de diffusion de la norme[8]. Protagoras compare ainsi l'éducation à l'apprentissage de la langue, véritable paradigme en même temps que partie réelle de l'éducation[9].
Le modèle légal que prône Protagoras n'est pas exempt d'équivocité : la « loi » sur laquelle il semble reposer n'est pas un code. La structure de la cité ne provient pas de la loi comme texte promulgué ; le texte de loi est au contraire un *effet* des multiples liaisons entre les individus, faisant consensus[10]. On pourrait donc dire, à propos du *Protagoras*, que l'idée d'un « texte » de loi existe seulement dans la mesure où il est la formulation abstraite d'un ensemble de prescriptions procédurales.

Cette perspective qui fait du texte de loi un effet d'une communauté de langage et de valeurs est totalement renversée dans la *République*. C'est bien la loi, et non des liaisons de « pré-droit » qui feront de la cité une cité vraiment une. En d'autres termes, la loi ne doit pas être l'effet d'un consensus ; elle doit au contraire être conceptuellement première à l'ensemble qu'elle organise, c'est-à-dire sa cause. La cité cesse d'être régie par un ensemble de textes, ceux des poètes, dont l'apprentissage n'aboutit selon Platon qu'à produire « plusieurs » cités en une seule. Ce que Platon nomme « loi » dans la *République*, c'est autre chose qu'une norme régissant un comportement dans une situation particulière : c'est le principe structurel de tous les discours, de la musique aux textes prescriptifs et pénaux, en passant évidemment par les textes poétiques[11]. Dans la *République*, la loi désigne une prescription paradigmatique, un ensemble de « règles » qui guident la formulation de tous les autres discours.

Ainsi, aux livres II et III de la *République*, Socrate établit des « modèles » (`tuvpoi`) de récits pour l'éducation préliminaire. Les modèles sont les linéaments, les patrons des récits composés[12]. Le modèle doit être unique, pour les récits majeurs comme pour les

---

[8] C'est le sens que l'on doit prêter à la phrase « `hJ povli" au\touv" te novmou" ajnagkavzei manqavnein kai; kata; touvtou" zh'n kata; paravdeigma` » en 326c7-8 : « C'est la cité qui cette fois les contraint à apprendre ses lois, et à vivre en se conformant à leur modèle ». L'emploi du terme `paravdeigma` est explicité ensuite par la métaphore de l'écriture sur les tablettes en cire : apprendre une loi est une procédure de conformation de ses attitudes singulières et non d'obéissance à une règle universelle.

[9] *Protagoras*, 327e1-328a1 : « En fait tu es trop gâté, Socrate, parce que tout le monde ici est maître de vertu (`diovti` **`pavnte"`** `didavskaloiv eijsin ajreth'"`), dans la mesure de ses possibilités ; et toi tu n'en vois aucun ! C'est comme si, par exemple, tu cherchais qui est maître de grec, et que tu n'en trouverais pas un seul ! ».

[10] Voir CASSIN, B., (1995), en particulier pp. 215-236 et pp. 295-308 pour la traduction du mythe 320b-328d de *Protagoras*. La comparaison entre le mythe de Protagoras de Platon et sa reprise par Ælius Aristide permet à l'auteur de déclarer très justement à propos de l'`aijdwv"` et de la `dikhv` : « la structure publique d'*aidôs* et de *dikê* a partie liée avec l'effet rhétorique, et non pas avec l'intention éthique. » (p. 223). Voir également NARCY, M. (1990).

[11] On peut donc concéder à E. A. Havelock que Platon pense effectivement contre Homère l'idée d'une structure principielle du comportement des citoyens. Contre l'idée d'un apprentissage spontané d'un ensemble de rites et de conduites, Platon suspend cet apprentissage à la sensibilisation à une « loi » structurelle première. HAVELOCK, E. A., (1963), en particulier ch. XIV, pp. 254-275.

[12] Le terme `tupov"` n'est pas seulement utilisé pour décrire les modèles normatifs précédemment décrits ; `tupov"` sert d'une manière générale à signifier l'empreinte de la loi : 377b2 ; 377c8 ; 377c3 ; 379a2 ; 379a5 ; 380c7 (`novmw'n te kai; tupw'n`) ; 383a2 ; 383c6 ; 396e1 ; 402d3 ; 403e1 ; 412b2 ; 414a6 ; 443c1. Le terme est en outre employé pour désigner un certain « usage » du langage, ce qui implique ainsi la présence latente d'un autre modèle, rejoignant la critique des formes discursives au livre III : 396e9 ; 397b3, d5. Par

mineurs, et sont déterminés par leur fonction : produire le même effet sur les personnes qui les écoutent et les assimilent. Le modèle éducatif doit donc marquer de son sceau la totalité des récits rapportés lors de l'éducation. La parenté entre le modèle et la loi est volontairement ambiguë comme en témoigne une remarque d'Adimante :

> « Pour ma part, je m'accorde entièrement avec ces modèles (tou;" tuvpou" touvtou" sugcwrw'), et j'y aurai recours comme s'il s'agissait de lois (kai; wJ" novmoi" a]n crwv/mhn). »[13]

L'identification par Adimante du modèle éducatif et de la loi est légitime : le modèle concentre un ensemble de règles de composition pour les poètes qui, si elles ne sont pas respectées, s'accompagnent de sanctions ; le modèle fonctionne alors *comme une loi* qui appelle un versant pénal. Cependant ce versant pénal n'est pas détaillé dans la *République*, et la loi que le modèle véhicule n'a pas vraiment vocation à devenir explicite. Le modèle fonctionne donc bien comme le principe structurel des textes dans la cité (dont la loi promulguée n'est qu'une partie) : c'est en portant la trace du modèle que les récits parviennent à inscrire l'esprit de la loi dans le cœur des individus. Par contraste, les récits non-conformes aux modèles prescrits par Socrate sont « sans utilité pour nous, et sans cohérence d'ensemble (ou[te suvmfora hJmi'n ou[te suvmfwna aujta; auJtoi'") »[14], et ne produiront donc que des hommes « bigarrés ». Jouant de l'homophonie entre « suvmfora » et « suvmfwna », Platon affirme que la loi est ce qui permet de garantir à ce qui se conforme à elle utilité et structure, utilité parce que structure.

Ainsi, la loi n'est pas comprise par Platon dans la *République* dans sa dimension « textuelle » tout d'abord – entendons dans sa formulation discursive –, mais plutôt comme un principe d'ordre dépendant des ei[dh intelligibles. En revanche, la loi est ce qui doit régir l'ensemble des « textes » qui circulent dans la communauté politique. Ainsi, la loi est ce qui de prime abord doit ordonner et structurer le « monde du texte » entendu comme l'ensemble des sphères du discours privé ou public, et on ne doit pas tolérer la réciproque.

b. La loi : structure et système.

Parce que le « modèle » normatif du discours est une image, mais une image structurée elle-même par une idée[15], la trace de cette dernière idée se laisse percevoir

---

ailleurs, il s'agit réellement de « modeler les âmes » (plavttein ta;" yucav" en 378e1) comme on modèle de l'argile. Enfin, il faut que la forme imposée par le modèle soit indélébile et définitive (dusevkniptav te kai; ajmetavstata en 378e1). Sur cette métaphore, voir BRISSON, L. (1994), pp.136-7, et SEKIMURA, M., (1999), qui développe les liens entre les différents sens de ce terme.

[13] *République*, 383c6-7 (Pour tous les passages de la *République*, la traduction utilisée est Platon, *La République*, traduction G. Leroux, Paris, Flammarion, G.-F., 2002).

[14] *République*, 380c3.

[15] C'est en ce sens que l'on peut expliquer le passage controversé en 402b9-c8 qui mentionne le terme ei\do". La connaissance des formes de la vertu est présentée comme une condition de l'établissement des modèles éducatifs. Nous supposons à ta; ei[dh un sens fort, celui de « Formes » intelligibles ; c'est à cette connaissance que doit aboutir idéalement l'éducation morale des gardiens. Même si logiquement toute cette éducation est suspendue à ces Formes, il est évident que c'est grâce à une imprégnation de ces dernières pendant toute l'éducation que l'on peut enfin les connaître. C'est donc ici le concept de « parenté » qu'il faudrait développer, car le « modèle » éducatif constitue alors un intermédiaire déjà finalisé, permettant la reconnaissance

dans l'imitation du modèle. Le caractère « structurel » de la loi doit donc conférer à ce à quoi elle s'applique une dimension « systématique ». La loi s'étend à toutes les sphères d'activités des individus de la communauté politique, par le contrôle qu'elle exerce sur les discours[16].

Un des dangers de la législation, selon l'Athénien des *Lois*, consiste précisément à oublier que c'est l'impulsion structurelle qui importe, plutôt que la formulation excessive de normes régissant les comportements. L'excès de production législative nuit évidemment à l'exercice de ces lois à un niveau horizontal, celui des mœurs. On ne doit pas confondre la loi et les modes de sa communication[17]. L'Athénien des *Lois* le rappelle à ses compagnons de route :

> « Car dans la vie privée, c'est-à-dire dans la vie de famille, il y a beaucoup d'actes sans importance (polla; kai; smikra;) qui échappent au regard du public (oujk ejmfanh' pa'si), des actes qui, variant au gré des peines, des plaisirs et des désirs de chacun et restant étrangers aux recommandations du législateur (para; ta;" tou' nomoqevtou sumboula;" paragenovmena), risquent facilement de produire chez les citoyens des mœurs marquées par une diversité où rien ne se ressemble. Et c'est là un mal pour les cités, car si leur insignifiance et leur fréquence font qu'il ne serait ni séant ni décent de faire des lois pour les pénaliser (ejpizhvmia tiqevnta poiei'n novmou" ajprepe;" a{ma kai; a[schmon), ces actes détruisent également les lois écrites(diafqeivrei de; kai; tou;" grafh'/ teqevnta" novmou"), car à travers ces actes insignifiants et fréquents, on prend l'habitude de transgresser la loi. Dès lors, même si l'on n'a pas le moyen de légiférer à leur sujet (nomoqetei'n), on ne peut se taire (siga'n de; ajduvnaton). »[18]

Trop de texte tue l'esprit de la loi. Une certaine économie de parole est donc de rigueur pour qui veut toucher véritablement les dispositions et les mœurs de chacun. La structure dynamique que la loi imprime sur l'esprit général du code législatif obéit à une loi dynamique de contamination que la *République* décrit en ces termes :

> « Et sans doute, une constitution politique, à condition d'avoir au départ une bonne impulsion (oJrmhvsh eu|), développe-t-elle son mouvement de croissance de façon concentrique (w{sper kuvklo" aujxanomevnh). La manière d'élever et d'éduquer les enfants, si elle demeure honnête, produit des natures bonnes ; et à leur tour, des natures honnêtes, quand elles reçoivent une éducation de cette qualité, deviennent meilleures encore que celles qui les ont précédées, tant en ce qui concerne la procréation que pour le reste, comme cela se produit aussi chez les autres animaux. »[19]

émotive et rationnelle d'un idéal de vertu qu'il conviendra par la suite de justifier.

[16] Comme l'art royal du politique commande les usages de toutes les pratiques et techniques de la cité : voir DIXSAUT, M., (1995).

[17] À ce propos J.-M. Bertrand déclare : « Conscient, ainsi, de l'impossibilité de faire du droit écrit l'armature d'une cité dont [Platon] souhaitait qu'elle restât toujours semblable à la forme parfaite qu'il lui proposait, il trouva le moyen de la faire vivre et durer par un mode spécifique de gestion d'une expression collective réduite à l'oralité. » BERTRAND, J.-M., (1999), p. 10.

[18] *Lois* VII, 788a1-c2 (Pour tous les passages des *Lois*, la traduction utilisée est Platon, *Les Lois*, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2 vol., Paris, Flammarion, G.-F., 2006).

[19] *République*, 424a4-b1.

La bonne loi produit deux types d'unité : une unité numérique et définitionnelle de la cité (l'image du cercle qui trouve sa réalisation dans la géographie de la cité des *Lois*) ; et une unité de structure, au sens où l'honnêteté des natures produites sont elles-mêmes des facteurs de reproduction de la même structure. La bonne loi devrait pouvoir produire « spontanément » pourrait-on dire, ses propres « textes » dans la bouche des citoyens[20]. Mais encore faut-il que l'âme soit préparée à devenir le lieu même d'inscription d'un texte. Pour éduquer ainsi cette âme, il faut d'abord rappeler quels sont les moyens de diffusion de la norme décrits dans la *République*.

II. Deux exemples de moyens de diffusion des lois : modelage et infiltration.

Le façonnement de l'âme est décrit dans les dialogues à travers de multiples métaphores. On peut retenir deux paradigmes sémantiques qui servent à toutes les autres métaphores de diffusion de la loi : le modelage et l'infiltration. Ces deux métaphores, mettant l'accent justement sur ce qui ne relève pas d'un `lovgo"` articulé, et encore moins d'une réalité « lisible », c'est-à-dire d'un ensemble d'éléments ou d'attitudes non-propositionnelles, ont pour fonction principale d'expliquer comment la nature de l'âme doit finalement être interprétée comme le lieu d'accueil d'un `lovgo"` : celui de la loi.

a. Le modelage.

Donner une forme au caractère d'un individu, c'est « modeler » son âme. La métaphore plastique de la sculpture de l'âme est en effet utilisée par Socrate à plusieurs reprises dans la *République*[21]. L'âme est assimilée à un matériau modelable dont la forme finale dépend de ce par quoi elle est altérée ; l'altération n'est pas ici synonyme de corruption, mais signifie la constitution d'un soi à partir d'une nature brute et surtout fluente. L'âme de l'enfant est dans une certaine mesure dépourvue d'identité, et donc aussi de « nature » ; ainsi, c'est en favorisant l'avènement d'une différence, et en la marquant comme telle, que l'idée même d'identité est rendue possible. La formule en 377b1-3 en donne une confirmation :

> « C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée (`mavlista ga;r dh; tovte plavttetai kai; ejnduvetai tuvpo" o}n a[n ti" bouvlhtai ejnshmhvnasqai eJkavstw/`). »[22]

La plasticité de l'âme ne contredit pas, bien au contraire, la possibilité de lui conférer un caractère particulier et fixe : le verbe « `ejnshmhvnasqai` » renvoie à l'identité reconnaissable de l'individu marqué du sceau de l'éducation. Il s'agit là d'une première métaphore de l'âme comme lieu où s'écrit le texte : Platon associe intimement la métaphore plastique à la métaphore de l'écriture de l'âme, puisqu'il s'agit de façonner

[20] *Ibid.*, 425a8-9 : « Et alors même les règlements en apparence de moindre importance, toutes ces dispositions qu'auparavant on avait laissé disparaître, ces hommes-là les remettent en vigueur. »
[21] Voir ci-dessus n. 12.
[22] *République*, 377b1-3.

une forme qui a la valeur d'un signe. Les précédents et la postérité de cette métaphore dans les dialogues sont connus : Socrate reprend l'image qu'utilise Protagoras, qui dans le dialogue éponyme, semble comparer l'âme des enfants à des tablettes de cire[23]. On pense également à la comparaison de l'âme comme bloc de cire dans le *Théétète* (191a-195b), recevant les impressions dont elle garde mémoire. Mais cette métaphore ne prend sens, de manière systématique chez Platon, qu'en étant elle-même suspendue à celle du stylet qui marque en profondeur l'âme de l'auditeur en inscrivant les lois (*Protagoras*), celle du scribe dans le *Philèbe*, qui inscrit un véritable « texte » dans l'âme[24]. De même ici, le « caractère » (`h\qo"`) est le *signe* de la structure de l'âme.

b. L'infiltration.

La seconde métaphore, celle de l'infiltration entretient avec l'idée du « texte » une relation bien moins univoque que l'image du modelage. La dimension « fluide » des sensations et émotions qui traversent l'individu interdit *a priori* leur fixation en un « discours ». Pourtant, c'est bien ce à quoi s'emploie Platon, notamment dans la *République*.
Prenons tout d'abord l'exemple de la musique.

> « En effet, [la musique] ne produit rien d'autre, si ce n'est qu'elle s'établit lentement (`smikro;n eijsoikisamevnh`), alors que tranquillement elle s'infiltre dans les mœurs (`uJporrei' pro;" ta; h[qh`) et dans les occupations. À partir de là, gagnant en puissance (`meivzwn`), elle atteint (`ejkbaivnei`) les contrats que les hommes passent les uns avec les autres, et des contrats elle se dirige (`e[rcetai`) vers les lois et les constitutions politiques avec une totale impudence, Socrate, jusqu'à ce qu'elle finisse par renverser (`teleutw'sa ajnatrevyh`) tout ce qui tient du privé comme du public. »[25]

Ce passage présente un exemple de la modalité d'action de la musique sur le caractère de l'individu, et partant, sur son comportement, en touchant jusqu'aux actes langagiers (les contrats, puis les lois de la constitution politique). La musique « s'infiltre », et ses effets sont donc naturellement l'objet de tous les soins du législateur, précisément parce que les modèles qu'elle véhicule ne sont pas lisibles. Le coup de force de Platon envers la musique consiste donc à soumettre les éléments de la musique que sont le rythme et l'harmonie, aux paroles proférées[26]. La musique est alors comprise à travers ses « caractères » éthiques (`h[qh`), et ne fait plus qu'« exprimer » le texte qui la commande.

Dans un long passage du livre III (411a5-e2), Socrate déclare que l'éducation musicale agit « avant qu[e l'enfant] puisse entendre raison » et qu'elle doit favoriser sa « reconnaissance » lorsqu'elle advient. En l'absence de raison, sur quoi agit la musique

---

[23] *Protagoras*, 326a-326e.
[24] *Philèbe*, 39a.
[25] *République*, 424d7-e2.
[26] Voir WERSINGER, A.-G., (2002) : « Ce que veut Platon, ce n'est pas le respect de la musique ou du rythme naturels des mots pour eux-mêmes, mais la soumission au discours, à la signification de la musique, rétive à la plasticité, parce que c'est l'unique moyen de contrôler l'émotion et d'identifier un caractère » (p. 13). Voir également WERSINGER, A.-G., (2001), pp. 60-67. Pour une position similaire, mais qui minore les racines homériques du chromaticisme et de la panharmonie, et focalise son étude sur l'héritage damonien, voir MOUTSOPOULOS, E., (1959) : « La considération de l'unité étroite entre les éléments musicaux implique un second principe, celui de leur *homogénéité*. Des paroles d'un caractère donné devront être accompagnées d'une harmonie et d'un rythme de même caractère. » (p. 67). Voir également MOUTSOPOULOS, E., (2005).

qui prétend promouvoir la reconnaissance de la rationalité ? Les effets de la musique ne sont décrits qu'à travers leur influence sur le qumov", partie de l'âme plastique et perméable à des formes ou structures (kataduvetai eij" to; ejnto;" th'" yuch'" ; ejrrwmenevstata a{ptetai aujth'" ; katadecovmeno" eij" th;n yuch;n). Il s'agit en d'autres termes pour la musique de cultiver une sensibilité « sélective » (ojxuvtat v a]n aijsqavnoito) : la musique apprend à l'individu à ajuster son discours en fonction de ce à quoi il est confronté dans la sensibilité. L'emprise psychologique de la musique, si elle doit conduire l'enfant à la reconnaissance d'un ordre « rationnel », continue en réalité à agir selon son mode esthétique propre, celui de l'influence, de la contamination, selon des schèmes proprement musicaux. En témoigne cette remarque :

> « (…) dès l'enfance, [la nature du beau et du gracieux] les dispose insensiblement (lanqavnh/) à la ressemblance, à l'amour et à l'harmonie (eij" oJmoiovthtav te kai; filivan kai; sumfwnivan) avec la beauté de la raison (tw'/ kalw'/ lovgw/ a[gousa). »[27]

En se plaçant à un niveau infra-linguistique, la musique cultive chez l'auditeur une sensibilité non-rationnelle propice à la réception du discours formulé. La musique dans la *République* est pratiquée de telle manière qu'elle doit s'effacer elle-même devant le « message » qu'elle accompagne seulement[28].

On peut élaborer la même analyse au sujet de la célèbre métaphore de la teinture au livre IV de la *République*, lorsqu'il s'agit de définir la vertu des auxiliaires, le courage.

> « Ne va pas croire que nous ayons arrangé tout cela dans un autre but : persuadés le mieux possible des lois, ils les reçoivent de nous comme une teinture, en sorte que leur opinion devient grand teint, qu'il s'agisse du jugement concernant les dangers à redouter ou des autres choses, en raison de leur nature et du fait qu'ils ont reçu la formation adéquate. Leur teinture n'aura pas été effacée par ces lessives si redoutables pour délaver que sont le plaisir – plus à craindre à cette fin que toute espèce de soude de Chalestra et que l'alcali – et la peine, la crainte et le désir, pires que n'importe quel détergent. Cette puissance particulière (duvnamin), cette préservation en toute circonstance de l'opinion droite et conforme à la loi (swthrivan dia; panto;" dovxh" ojrqh'" te kai; nomivmou), concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas, c'est cela que moi j'appelle courage, et je m'en tiens là, à moins que tu ne veuilles ajouter quelque chose. – *Mais je n'ai rien de plus à dire, dit-il. Tu me sembles en effet considérer que l'opinion droite qui se forme sur ces questions sans le soutien de l'éducation, par exemple celui qu'on trouve chez les bêtes ou chez les esclaves, n'est en aucune façon conforme à la loi (novmimon), et tu l'appelles d'un autre nom que celui de courage*. »[29]

Si le courage est une disposition qu'il convient de « fixer » comme on fixe une teinture, c'est précisément, comme dans le cas de la musique, pour faire dépendre ce qui n'est pas du ressort de la rationalité (une disposition physique et psychologique à savoir le

[27] *République*, 401d1-d3.
[28] De la même manière, la gymnastique, exercice dont la vocation n'a pas d'autre fonction que l'agilité à la guerre, et, en ce qui concerne l'éducation, l'apprentissage de la grâce dans les gestes et les postures du corps, n'a plus qu'une fonction illustrative.
[29] *République*, 430a1-430b9.

courage) à un « texte » (ce qu'il convient de craindre) qui est établi comme un critère de différenciation strict. Celui dont on suppose qu'il n'a pas part au lovgo" (l'animal) ne peut par définition être courageux non pas parce qu'il n'en a pas la connaissance, mais parce qu'il est surtout incapable de formuler la loi à laquelle sa disposition doit se conformer.
Le texte que l'âme écrit en elle-même est donc le critère selon lequel la vertu est déclarée être réelle, et non pas simplement une disposition animale naturelle. Il s'agit dans ce passage de différencier l'opinion droite dont on est persuadé (tou;" novmou" perisqevnte"), engendrée par la loi, et une opinion instinctive non conforme aux lois, que Glaucon attribue aux bêtes et aux esclaves (thvn te qhriwvdh kai; ajndrapodwvdh ou]te pavnu novmimon hJgei'sqai). Une ambiguïté textuelle peut alors éclairer le passage. Aux lignes b3 et b8, Stobée remplace nomivmou et nomivmon par monivmou et monivmon[30]. En retenant cette leçon, le passage signifierait que l'éducation a simplement pour but de pétrifier l'opinion comme s'il s'agissait d'un savoir acquis et stable, contrairement aux opinions fluides et sans cesse changeantes que véhiculent plaisirs, peines et désirs. Mais l'autre leçon insiste non pas sur la « permanence » de l'opinion, mais sur sa réduction du courage à une capacité à reconnaître une loi qui commande à l'opinion : ce qui est ici un critère de reconnaissance du courage et qui confère justement à l'opinion sa « stabilité », c'est le caractère discursif de la loi, dans sa formulation délocutive et dans son contenu.

La loi nous est donc d'abord apparue comme le principe structurel de tous les discours, puis comme ce qui promeut une certaine manière de rapporter la totalité de la réalité (en particulier sensible) à un « texte », celui des lois particulières qui sont formulées à travers des formes discursives variées[31].
Après cette préparation de l'âme à reconnaître le discours de la raison, la loi demeure l'instrument privilégié pour faire de l'âme le lieu de confrontation entre des « discours » justement, les uns étant conformes à la loi, les autres non. La loi est une médiation incontournable entre le monde tel qu'il se présente en un lovgo" pour qui veut bien le comprendre, et le monde de la politique où prolifèrent des textes concurrents à la loi. Ainsi le « monde du texte » (celui de la cité) doit être régulé par l'expression légale du « monde *comme* texte ».

III. La loi dans l'âme : de la stavsi" politique au dialogue de l'âme avec elle-même.

Au livre II de la *République*, Socrate annonce la méthode qu'il va employer pour définir la justice : la définir dans un cadre plus grand d'abord, celui de la cité, puis en venir à la justice dans l'âme, en supposant entre ces deux éléments sinon un isomorphisme, du moins une analogie.

> « La recherche que nous entreprenons n'a rien d'ordinaire, elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé (ojxu; blevponto"). Puisque la question est

[30] STOBEE, *Florilèges*, 43, 97.
[31] BERTRAND, J.-M., (1999), p. 317 : « Née de la constatation que le crime existe, la loi ne se réalise que dans l'obéissance de tous en tout instant. Ce n'est pas ainsi l'expression de l'ordre qui le fait efficace, mais l'application qui en est faite. De même que ce n'est pas l'ordonnance du médecin qui peut guérir un malade, mais le régime, diaivth, qu'il suit avec scrupule. »

> obscure pour nous, je crois, repris-je, qu'il faut effectuer cette enquête de la manière suivante. Si, devant des gens dont la vue manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petits caractères pour qu'ils les reconnaissent de loin (eij prosevtaxev ti" gravmmata smikra; povrrwqen ajnagnw'nai mh; pavnu ojxu; blevpousin), et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand (e[peitav ti" ejnenovhsenÀ o{ti ta; aujta; gravmmata e[sti pou kai; a[lloqi meivzw te kai; ejn meivzoni), je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes. (e{rmaion a]n ejfavnh oi\mai ejkei'na prw'ton ajnagnovnta" ou{tw" ejpiskopei'n ta; ejlavttwÀ eij ta; aujta; o[nta tugcavnei). »[32]

L'analogie de l'âme et de la cité est un processus de reconnaissance comparé à celui de la lecture d'un texte, composé par l'agencement de lettres (eij prosevtaxev ti" gravmmata). Or, dans le *Politique*, la lecture elle-même est présenté comme un paradigme du paradigme, c'est-à-dire non une métaphore qui aide à déchiffrer la difficulté de tel ou tel objet, mais bien ce grâce à quoi on lui prête aussi la capacité d'être intelligé[33]. Non seulement Socrate *postule* l'existence d'une structure sociale de même nature que la structure psychique, mais aussi que ces mêmes structures sont métaphoriquement celles d'un « texte ». Or, cette métaphore du texte renvoie justement à la réalité de la loi, qui opère une médiation entre une cité régie par des lois, et une âme que la loi politique doit toucher.

a. La stavsi" dans l'âme.

Au livre IV, lorsqu'il s'agit de vérifier, conformément au principe analogique énoncé au livre II, que la justice dans l'âme est de même nature que la justice dans la cité, Socrate recourt à la métaphore de la stavsi" pour caractériser le conflit de l'âme. Alors que la description de l'âme semblait servir de modèle à la constitution de la cité (la tripartition de l'âme paraissant descriptive, et la constitution de la cité prescriptive), la métaphore de la stavsi" renverse l'ordre analogique : la cité doit servir ici de modèle pour l'âme. Plus exactement, pour reprendre l'expression de M. Vegetti, cette métaphore poursuit clairement l'idée d'une « politisation » de l'âme[34]. Appliquée à l'âme, cette métaphore signifie que ce qui est en conflit, ce sont des discours qui luttent pour obtenir le kravto". Ainsi, entre une âme déchirée à la manière de *Médée* d'Euripide, et l'âme autocrate du philosophe exempte de dissension interne, il semble y avoir une place pour une position intermédiaire, celle de tous les citoyens qui ne sont pas philosophes, la représentation de son âme en stavsi", qui appelle un règlement du conflit psychique par l'intermédiaire de la loi politique[35].

---

[32] *République*, 368c7-d7. Ce texte est d'ailleurs à mettre en parallèle avec *République*, 576e6-577b3 où Socrate exige un regard d'une autre nature pour explorer les caractères des timocrates, des oligarques, des démocrates et des tyrans.

[33] Sur l'analyse du paradigme du paradigme dans le *Politique*, voir EL MURR, D., (2002).

[34] VEGETTI, M., (2000). Les analyses qui suivent s'appuient sur LORAUX, N., (2005).

[35] Sur les différents niveaux d'interprétation du conflit psychique dans la *République*, je me permets de renvoyer à ma contribution RENAUT, O., (2007).

La métaphore de la stavsi" peut être interprétée comme faisant partie de la stratégie rhétorique de la loi, dont le but est que chaque individu se représente son âme comme une « petite cité », appelant les sentiments politiques à l'aide de l'éthique individuelle[36]. En d'autres termes, la métaphore ne vaut pour l'âme que dans la mesure où il s'agit d'exhorter l'individu à être soi-même son propre « gardien ». L'analogie n'est pas un simple isomorphisme, et Platon au contraire a tendance à faire se contaminer les sphères collective et individuelle. C'est ici que l'on reconnaît le rôle de la loi comme puissance structurante : la loi sépare, trie, et produit des catégories sémantiques qui ont une influence psychologique évidente : celle de façonner l'âme tripartite afin de distinguer les mobiles de chaque action.

b. Le dialogue entre les parties de l'âme.

Un premier type d'effet de cette métaphore de la stavsi" est le suivant : l'âme devient le lieu d'un *agôn* entre différents discours, chacun étant symboliquement tenu par une fonction de l'âme, ou une figure qui s'y rapporte. Au livre IV en effet, lorsqu'il relate les exemples de Léontios et d'Ulysse afin de distinguer de manière diacritique le qumov" des deux autres parties de l'âme, Socrate *met en scène* le discours de la loi ou de la raison, sous forme allocutive, exploitant ainsi la remarque qu'il avait faite en 437c1-5 qui affirmait que l'âme « dialoguait » avec elle-même lorsqu'elle se trouvait être en conflit[37]. Tous les discours que le « moi » se tient à lui-même sont à la limite du non-sens ou de la contradiction performative : Léontios (*République* IV, 439e6-440b8) et Ulysse (*République* IV, 441b3-c2) tiennent tous deux la place du locuteur et de l'allocutaire : chacun s'adresse à lui-même un blâme ou une exhortation, et chacun choisit un organe (les yeux pour le premier, le cœur pour le second) comme métonymie du désir pour le premier, et du qumov" pour le second. L'âme devient alors le lieu d'un « dialogue » entre des « parties / partis » différents.
Aux livres VIII et IX (549b-550c), les discours divergents sont symboliquement renvoyés à la différence des locuteurs : dans le cas du timocrate par exemple, c'est le père qui exhorte son fils à la raison, tandis que la mère déplore l'absence d'ambition de son mari, et les esclaves le manque de richesses. Qu'il existe un dialogue entre des fonctions de l'âme n'implique pas pour autant qu'on doive les réifier en « agents » dans l'âme. La position de locuteurs et d'allocutaires est un effet du discours, une rhétorique dont la fonction est pédagogique[38].

---

[36] C'est l'hypothèse que propose MILLER, F.D. (1999), en concédant que l'examen analytique de la tripartition de l'âme ne peut aboutir à une théorie psychologique satisfaisante.

[37] « Par exemple, n'affirmeras-tu pas que l'âme de celui qui désire se tend de convoitise vers cela qu'elle désire, ou qu'elle attire vers elle ce qu'elle souhaite posséder, ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procuré, elle s'adresse à elle-même une expression d'approbation (ejpineuvein), comme si quelqu'un le lui demandait (w{sper tino;" ejrwtw'nto"), elle-même remplie du souhait que cela se produise ? » *République*, 437c1-5.

[38] PELLICCIA, H., (1995), démontre qu'il ne faut pas interpréter le vers formulaire homérique « ajlla; tiv h[moi tau'ta fivlo" dielevxato qumov"; » (auquel doit penser Platon lorsqu'il présente Léontios tiraillé entre deux ordres de motivations) comme la preuve d'une distinction entre plusieurs fonctions psychiques, et encore moins entre des « organes » localisés. Il s'agit d'un procédé rhétorique de suspension du récit et un outil mimétique puissant d'identification et d'implication de l'auditoire. Platon assurément conçoit que cette représentation du conflit psychique comme un dialogue entre les fonctions de l'âme est une interprétation possible et dont l'éducateur doit tirer profit de l'âme trifonctionnelle.

c. La substitution de la loi à la raison.

Le second effet de la « politisation » de l'âme consiste en la substitution de la loi à la raison chez les citoyens non-philosophes.
Au livre IV de la *République*, peu après la détermination de la partie intermédiaire de l'âme, Socrate définit ainsi la justice dans l'âme non simplement par analogie avec celle de la cité, mais aussi en faisant se croiser les termes de l'analogie : la *raison* du sage « possède la capacité de penser avec prévoyance pour la *cité* tout entière » (441e) ; de même la *loi* se substitue à la *raison* chez les autres individus. Ce que dit la loi, et sans doute la manière de le formuler, se confond avec les prescriptions de la raison. Au livre X de la *République*, dans l'exemple de l'homme qui, pris dans les rets d'une tragédie personnelle, tente de surmonter et sa douleur et une certaine tendance à la complaisance, la loi (et il faut entendre ici la loi politique), s'oppose par son discours et par son type de diction, au mode tragique de se donner en spectacle :

> « Mais lorsque deux poussées inclinant en sens contraire se produisent simultanément dans l'être humain à l'égard du même objet, nous disons qu'il y a nécessairement deux parties en lui. – *Forcément*. – Or, l'un des deux est disposée à obéir à la loi, où que la loi la conduise ? – *Comment cela ?* – La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de garder le plus possible son calme dans l'adversité et de ne pas se révolter, d'abord parce que le bien et le mal inhérents à ces situations ne se montrent pas avec évidence, ensuite parce que rien de bon pour l'avenir n'en résulte pour celui qui les supporte mal, et enfin parce que aucune affaire humaine ne mérite qu'on s'y intéresse sérieusement. »[39]

Il s'agit, pour la raison, d'entrer en relation avec ces deux autres « parties » de l'âme, le `qumov"` et l'`ejpiqumhtikovn`, alors même qu'elles ne peuvent communiquer sur une autre base que celle de la `dovxa`. La loi a ceci de plus efficace sur la raison, 1) qu'elle a en tant que « texte » l'apparence et la formulation de ce que dit la raison ; 2) qu'elle a une puissance de médiation qui fait qu'elle peut s'adresser aux parties irrationnelles de l'âme par l'intermédiaire de certaines passions – la peur du châtiment – ou de certaines émotions morales – le respect du regard d'autrui.

Conclusion.

Dans un entretien, R. Barthes entreprend de décrire l'activité d'*écrire*, qui n'est pas sans relation avec la défiance que doit toujours garder l'analyse structuraliste envers la reconstruction des fonctions du texte qu'elle examine.

> « Mais en même temps, *écrire* (au sens curieusement intransitif du terme), écrire est un acte qui dépasse l'œuvre ; *écrire*, c'est précisément accepter de voir le monde transformer en discours dogmatique une parole qu'on a pourtant voulue (si l'on est écrivain) dépositaire d'un sens offert ; écrire, c'est remettre aux autres de fermer eux-mêmes votre propre parole, et l'écriture n'est qu'une *proposition* dont on ne connaît jamais la réponse. »[40]

Platon joue sur deux dimensions de l'écriture rigoureusement inverses : d'une part, il

[39] *République*, 604b-c.
[40] BARTHES, R., (1964), p. 276.

sait combien la loi, texte toujours déjà fermé sur lui-même, doit devenir un « dogme », abolissant la distance justement entre ce qui est dit et la manière dont cela est dit ; d'autre part, il est aussi évident que l'inscription d'un code, celui des *Lois* par exemple, demeure une « proposition », c'est-à-dire une manière de produire des structures politiques et psychologiques, et ce malgré le caractère apparemment rigide de la loi. La loi est à comprendre comme un « intermédiaire », un entre-deux, entre imposition et proposition. Platon à la fois avance une croyance selon laquelle le monde et son âme sont *comme* des livres et la pensée *comme* un texte, et les conditions de réalisation de cette croyance : structurer l'âme comme un livre ne peut se faire qu'en produisant les structures politiques et sociales qui privilégient le règne de la loi.

Bibliographie.

BARTHES, R., (1964)
BARTHES, R., « Littérature et signification », *Tel quel* (1963), repris dans *Essais Critiques,* Paris, Le Seuil, 1964.

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

BRISSON, L., (1994)
BRISSON, L., *Les Mots et les mythes,* Maspero, Paris, 2ème ed. corrigée, 1994.

CARONE, G.R., (2005)
CARONE, G.R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimension,* Cambridge, C.U.P., 2005.

CASSIN, B., (1995)
CASSIN, B., *L'Effet sophistique,* Paris, Le Seuil, 1995.

DIXSAUT, M., (2005a)
DIXSAUT, M., « Une politique vraiment conforme à la nature », *in* ROWE, C., (1995), pp. 253-273.

DIXSAUT, M., (2005b)
DIXSAUT, M., éd., avec la collaboration de LARIVEE, A., *Études sur la* République *de Platon,* vol.1, *De la justice ; éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005.

EL MURR, D., (2002)
EL MURR, D., « La *symplokè politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire », *Kairos*, 19, 2002, pp. 49-95.

GERNET, L., (1951)
GERNET, L., « Les *Lois* et le droit positif », Introduction à PLATON, *Les Lois*, Paris, Les Belles-Lettres, 1951.

HAVELOCK, E.A., (1963)
HAVELOCK, E.A*., A Preface to Plato,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge - Londres, 1963.

LORAUX, N., (2005)
LORAUX, N., *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes,* Paris, Payot, (1997), 2005.

NESCHKE-HENTSCHKE, A., (1995)
NESCHKE-HENTSCHKE, A., *Platonisme Politique et théorie du droit naturel,* vol. I, Louvain, Éditions Peeters, 1995.

MALHOMME, F. (2002)
MALHOMME, F. (dir.), *Musica Rhétoricans*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2002.

MILLER, F.D., (1999)
MILLER, F.D., « Plato on the Parts of the Soul », *in* VAN OPHUIJSEN, J.M., (1999), pp.84-101

MORROW, G.R., (1941)
MORROW, G.R., « Plato and the Rule of Law », *Philosophical Review*, 50, n°2, 1941, pp. 105-126.

MOUTSOPOULOS, E., (1959)
MOUTSOPOULOS, E., *La Musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, P.U.F., 1959.

MOUTSOPOULOS, E. (2005)
MOUTSOPOULOS, E., « Platon, promoteur d'une psychologie musicale », *in* DIXSAUT, M., (2005b), pp. 107-119.

NARCY, M., (1990)
NARCY, M. « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie* 28, 1990, pp. 32-56.

PELLICCIA, H., (1995)
PELLICCIA, H., *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Hypomnemata 107, 1995.

PRADEAU, J.-F., (1997)
PRADEAU, J.-F., *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon,* Timée *17-27*, *et* Critias, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.

RENAUT, O., (2007)
RENAUT, O., « De l'âme déchirée à l'âme divisée : les conflits de l'âme dans la *République* de Platon », *Les Études platoniciennes* 4, 2007, pp. 183-203.

ROWE, C., (1995)
ROWE, C., éd., *Reading the Statesman,* Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

SEKIMURA, M., (1999)
SEKIMURA, M., « Le statut du *tupos* dans la *République* de Platon », *Revue de Philosophie ancienne* XVII, n°2, 1999, pp. 63-90.

VAN OPHUIJSEN, J.M., (1999)
VAN OPHUIJSEN, J.M., éd., *Plato and Platonism, Studies in Philosophy and the History of Philosophy,* vol. 33, Washington DC, The Catholic University of Amercia Press, 1999.

VEGETTI, M., (2000)
VEGETTI, M., *L'Etica degli antichi,* Roma-Bari, Laterza, (1989) 2000.

WERSINGER, A.-G., (2001)
WERSINGER, A.-G, *Platon et la dysharmonie,* Paris, Vrin, 2001.

WERSINGER, A.-G., (2002)
WERSINGER, A.-G., « Platon et les *figures* de l'harmonie », *in* MALHOMME, F., (2002), pp. 9-20.