



La division et l'unité du politique de Platon

Dimitri El Murr

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2005/3 (N° 74), PAGES 295 À 324
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130553601

DOI 10.3917/leph.053.0295

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2005-3-page-295.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA DIVISION ET L'UNITÉ DU *POLITIQUE* DE PLATON*

À Monique Dixsaut

À la suite du *Sophiste*, qui le précède dramatiquement, le *Politique* a pour finalité de définir la compétence spécifique que l'homme politique (πολιτικός ἄνθρωπος)¹ détient. Cette recherche suit un cours on ne peut plus sinueux : des divisions, en apparence inégalement pertinentes, entrecoupées de parenthèses méthodologiques, mènent à un mythe théologique et cosmologique complexe, ce dernier, à une analyse minutieuse de l'usage et de l'utilité des paradigmes, celle-ci introduisant une longue étude du tissage, puis la distinction entre deux types de mesure. En 287B, enfin, l'Étranger et le jeune Socrate abordent directement ce qui semble constituer le cœur du dialogue : la définition d'une véritable compétence politique (τέχνη πολιτική) et de sa place dans la cité.

À considérer ce bref résumé, rien d'étonnant à ce que le *Politique* ait au sein des Dialogues la réputation d'un texte, à certains égards, confus, à d'autres, scolaire², ni qu'il soit le plus souvent considéré comme une collection de passages méthodologiques utiles à l'exégèse des autres

* J'ai présenté différentes versions de cette étude en 2003 lors d'une conférence consacrée au *Politique* à l'École normale supérieure, puis, en 2004, au *Work in Progress Seminar* de l'Université de Durham (Grande-Bretagne), enfin au *Workshop in Ancient Philosophy* de l'Université de Notre Dame (Indiana, États-Unis). Les questions, remarques et suggestions des personnes présentes m'ont aidé à approfondir de nombreux points développés dans cet article : qu'elles en soient toutes remerciées, et plus particulièrement Melissa Lane, Mary Louise Gill, Mitch Miller, Ken Sayre, Fulcran Teisserenc et Sylvain Delcomminette, qui a eu la gentillesse de m'envoyer de précieuses remarques écrites. Je veux aussi exprimer ma profonde reconnaissance à Bernard Sève, Christopher Rowe et Denis O'Brien qui n'ont ménagé ni leur temps ni leur patience pour discuter l'ensemble, ou certaines parties, de ce travail. Enfin, les remarques critiques de Monique Dixsaut ont été, comme toujours, suggestives et décisives : c'est à elle qu'est dédiée cette étude, avec toute ma reconnaissance et en hommage à ce qu'elle incarne pour les études platoniciennes, et à ce qu'elle représente pour moi.

1. *Pol.*, 258B1-2 : « Eh bien, après le sophiste, il me semble que c'est le politique qu'il nous est nécessaire de rechercher » ; 258C2 : « Dans quelle direction allons-nous donc trouver le sentier qui mène au politique ? » Toutes les traductions du grec sont les miennes.

2. Voir, par exemple, Taylor (1961), 250 ; Ryle (1966), 285-286 ; Benardete (1984), 73 ; Annas (1995), xxii.

dialogues¹. Pourtant le *Politique*, texte certes sinueux et complexe, ne manque en rien d'unité ni de rigueur. Pour peu qu'on prête attention à la lettre du texte, à l'ensemble des passages où Platon, par la bouche de l'Étranger, n'a de cesse de rappeler les différentes étapes de la division, il devient clair que l'unité du *Politique* est celle de l'unique *διαίρεσις* qui le parcourt.

La thèse défendue ici est néanmoins paradoxale à deux titres.

Elle s'oppose, d'abord, à l'opinion admise parmi bon nombre de commentateurs du dialogue. Je n'entends pas ici les passer tous en revue. Qu'il me suffise de rappeler, très brièvement et à titre d'exemple, que certains exégètes, d'inspiration straussienne notamment, considèrent qu'il faut lire le dialogue comme « la démonstration de l'inadéquation de la *διαίρεσις* à l'étude des affaires humaines »² et donc attribuer aux divisions du *Politique* une fonction essentiellement « parodique »³. Même s'il ne s'agit pas de nier l'importance de l'humour et la dimension ironique de certaines divisions du *Politique*⁴, il s'en faut de beaucoup que cela soit le dernier mot de Platon sur cette méthode : de la conscience ironique des limites de la division à la parodie pure et simple, il y a un gouffre que le texte du *Politique* n'autorise pas à franchir.

Mais il est vrai que les protagonistes du dialogue n'ont de cesse de marquer des pauses et des digressions qui semblent autant de ruptures explicites dans la progression du dialogue. Quand l'Étranger introduit le mythe, il souligne « qu'il faut (...) en prenant un nouveau départ (ἐξ ἄλλης ἀρχῆς), suivre une autre route (καθ' ἑτέραν ὁδόν) (268D5-6) ». Quelques pages plus loin, et de façon apparemment tout aussi abrupte, il ajoute qu'« il est difficile (...) sans user de paradigmes, de montrer de façon satisfaisante l'un quelconque des sujets d'importance majeure (277D1-2) ». Plutôt qu'une unique division structurant tout le dialogue, ce serait donc, semble-t-il, la succession de plu-

1. Rowe (1993, 3) a justement souligné ce problème : « L'un des problèmes que rencontre le dialogue, c'est qu'en général les commentateurs ont trouvé davantage d'intérêt dans ses parties que dans le tout qu'elles composent. Cela pourrait s'expliquer, notamment, par l'aspect explicitement fastidieux de nombreuses et importantes parties de l'argument (explicitement, car reconnu, ou suggéré, par l'un des personnages principaux) ; mais, paradoxalement, cette situation est aussi une conséquence de la richesse du dialogue. Le *Politique* est un trésor de petits passages et de sections intéressantes différentes personnes pour des raisons différentes, et tous ceux qui discutent de ces passages ne sont pas également scrupuleux dans l'examen de leur contexte » (ma traduction).

2. Rosen (1995), 2 (ma traduction). Voir aussi p. 36 : « Presumably no great effort is required to persuade those who have followed the preceding analysis that the use of diairesis is somehow ironical or playful. »

3. C'est l'un des principaux présupposés de Scodel (1987) : « I would go so far as to say that Plato's depiction of diairesis as practiced by the Stranger is just as parodic as the fragment of the poet Epichrates so often adduced to illustrate the tediousness of logical division » (p. 18). Voir aussi Skemp (1961) : « There is obviously a certain amount of fun made of the method in the early divisions. They prove to be faulty and even when corrected they are inadequate to reveal the statesman's real nature » (p. 18).

4. Comment, sinon, rendre compte, par exemple, des pages 266A-D et du calembour mathématique qu'elles développent ?

sieurs méthodes de recherche et de définition qui en scanderait la progression. Pourtant, je crois qu'il est possible de montrer que ces « ruptures » méthodologiques s'inscrivent dans le développement d'une seule et unique division, dont certaines prémisses initiales ne sont jamais remises en cause.

I. Une unique division

La poursuite d'une démarche diairétique unitaire dans l'ensemble du dialogue est très clairement attestée par l'Étranger en 292B3-D1, au début de son analyse des différentes formes de constitution :

E. E. — Ce que nous avons dit au début, le tenons-nous pour acquis ou bien n'en sommes-nous plus d'accord ?

J. S. — De quoi parles-tu donc ?

E. E. — Nous avons dit, je pense, que le gouvernement royal relève d'une des connaissances ?

J. S. — Oui.

E. E. — Et non pas de toutes, mais, à part des autres, nous avons choisi, je crois, une connaissance critique et directive (*ἀλλὰ κριτικὴν δῆπου τινὰ καὶ ἐπιστατικὴν*)¹.

J. S. — Oui.

E. E. — Et, dans la connaissance directive, nous avons mis à part celle qui a pour objet les productions sans vie de celle qui a pour objet les vivantes, et en partageant de cette façon nous en sommes arrivés où nous sommes maintenant, sans jamais oublier la connaissance, mais sans avoir encore été capable de la définir avec une précision suffisante (292B3-C3).

À prendre ces propos au sérieux, il ne fait aucun doute que le *Politique* ne développe qu'une seule et unique division, commençant en 258B7 et s'achevant par la définition de la *τέχνη πολιτικὴ* en 305E2-6. S'il en est bien ainsi, on doit être à même de la produire, étape par étape et dans son intégralité : c'est le but que vise la présente étude. Ce qui implique de justifier l'inscription du mythe, l'analyse du paradigme, enfin celle des constitutions existantes, dans le cours même de la division.

L'enjeu du problème est important, car au lieu de considérer, comme cela a souvent été le cas², que la division est une des méthodes dont Platon dispose, parmi d'autres, pour définir l'art politique et dont il entend montrer la nette insuffisance³, il apparaîtra au contraire que le *Politique*, unifié par une

1. Ce passage est surprenant, car l'Étranger semble contredire sa division initiale, en 260A10-B1, entre *κριτικὴ* et *ἐπιστατικὴ*, mais, en réalité, la division était moins entre connaissance critique et connaissance directive qu'entre connaissance *uniquement* critique et connaissance directive (incluant nécessairement le jugement), comme le montrent les exemples choisis pour guider la division : l'arithmétique et l'architecture. Voir Rowe (1995), note *ad loc.*, et Brisson-Pradeau (2003), note *ad loc.*

2. Cf., par ex., Santa-Cruz (1995), 190-199.

3. Voir, malgré leurs divergences, les analyses de Skemp (1961), de Lane (1998) ou encore de Castoriadis (1999).

seule *diáresis*¹, entend illustrer, et mettre en pratique, les conditions de son usage adéquat tout autant qu'en souligner les limites. Le *Politique* est sans conteste le texte le plus décisif pour comprendre ce que Platon entend par *diáresis*². Même si la détermination de l'art politique n'est pas pour autant un simple prétexte³, il ne faut pas oublier que la finalité du dialogue n'est que secondairement le politique. Car il s'agit avant tout de devenir « meilleur dialecticien sur tous les sujets » (περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι, 285D6-7).

II. Des premières divisions au mythe

Après avoir récapitulé (267B-C) les premières divisions, l'Étranger offre en 267C1-3 la première définition correspondant au nom de l'art du politique (τὸν λόγον τοῦ ὀνόματος τῆς τοῦ πολιτικοῦ τέχνης, 267A5-6) :

La seule partie restante pour le troupeau bipède, c'est celle qui consiste à paître les hommes : voilà désormais précisément ce que l'on a cherché, cette partie même qu'on a appelée à la fois royale et politique (ἐπὶ ποίμνη δίποδι μέρος ἀνθρωπονομικὸν ἔτι λειψθὲν μόνον, τοῦτ' αὐτό ἐστὶν ἡδὴ τὸ ζητηθὲν, ἀμα βασιλικὸν ταῦτόν κληθὲν καὶ πολιτικόν) (267C1-3).

Cette définition se voit immédiatement critiquée. Mais, précision capitale, elle n'est pas considérée comme *fausse*.

Avons-nous traité de façon tout à fait satisfaisante (ικανῶς) le sujet que nous nous étions proposé ? Ou bien notre recherche n'est-elle pas vraiment en défaut sur ce point précis : en un certain sens, une définition a été donnée, mais elle n'a pas été achevée de façon absolument complète (παντάσῃ γε τελέως ἀπειργάσθαι) (267C8-D1) ?

En effet, dans ces lignes, comme dans les autres passages où il évalue le résultat obtenu par la division (275A-B, 277A-D, 278A-279A), l'Étranger insiste avec force sur le critère qui permet de dire qu'une bonne définition est atteinte. À l'évidence, la pertinence d'une division ne se mesure que rétrospectivement, à l'aune de son résultat (la définition). Or, pour ce faire, la validité de la définition doit être évaluée. Pour le dire dans les mots, maintes fois réitérés, du *Politique*, on sait qu'une division est achevée et une défini-

1. C. Rowe a défendu une interprétation similaire : voir Rowe (éd.) (1995), 13-28, ainsi que Rowe (1996), 153-179. Dans une perspective très différente, mais non moins intéressante, voir Delcomminette (2000).

2. Pour décrire les processus de division, le dialogue utilise plus d'une vingtaine de verbes dont voici, classée par ordre de fréquence, la liste, je l'espère, exhaustive : διαιρέω (38 occurrences) ; τέμνω (18) ; διορίζω (13) ; ἀφαιρέω (9) ; ἀποχωρίζω, διανέμω (6) ; χωρίζω (5) ; ἀπονέμω, διαλαμβάνω (3) ; ἀπομερίζω, ἀποσχίζω, ἀφωρίζω, διαχωρίζω (2) ; ἀποτέμνω, διαμερίζω, διυστήμι, διαστέλλω, διχάζω, διχοτομέω, καταθραύω, μερίζω, μεσοτομέω, συντέμνω, σχίζω (1).

3. Lane (1998), 194-202, a très bien montré comment, dans le *Politique*, réflexion sur la méthode et théorie politique sont intimement liées.

nition complète, quand le *nom* (d'où la précision en 267A5-6) donné au résultat de la dernière coupe correspond à la seule et unique réalité recherchée¹. Par conséquent, il faut, pour s'assurer que la division est achevée, vérifier si la réalité visée dont on connaît le nom (art politique, ou homme royal) peut seule prétendre au titre qui la définit (pasteur d'hommes).

Or précisément, en convoquant commerçants, laboureurs et boulangers, gymnastes et médecins, l'Étranger montre clairement que l'ἀνθρωπονομική n'est pas exactement coextensive à la τέχνη πολιτική et que, par conséquent, la première ne peut en aucun cas servir de définition à la seconde. Bien sûr, laboureurs et boulangers n'ont rien à voir avec la science théorique autodirective et nul ne confondrait *empiriquement* la boulangerie et l'art politique. Mais là n'est pas le problème : leur prétention légitime à revendiquer le *nom* de *pasteur d'hommes*, au sens où eux, plus que quiconque², ont le souci de la τροφή τῆς ἀνθρωπίνης, suffit à prouver que le politique n'est pas le seul pateur d'homme. Or, comme l'indique la comparaison avec le bouvier (268A-B), ce qui définit un pastorat spécifique, c'est la relation exclusive que le pateur entretient avec son troupeau et qui, rappelons-le, a justifié, à partir de 261B, que l'on divise le genre pastoral selon la nature de son objet, attribuant ainsi à chaque pateur son troupeau spécifique.

Le résultat des premières divisions est un σχῆμα βασιλικόν qui, comme tel, manque d'exactitude. Définir le politique implique donc de rendre plus clair ce premier résultat, en séparant (χωρίζαντες), de tous ceux qui se réclament du pastorat humain, l'homme politique, pour le montrer, lui, purement et simplement (καθαρὸν μόνον). C'est pour cette tâche qu'est introduit le mythe³. L'unique fonction méthodologique explicite de ce grand récit théologico-cosmologique est donc de permettre de séparer, dans le genre du pastorat, le politique de ses rivaux, nourriciers du troupeau humain. D'ailleurs, l'Étranger souligne que le mythe n'est qu'une parenthèse après laquelle, « comme nous l'avons fait auparavant, en retranchant sans cesse une partie d'une partie (μέρος ἀεὶ μέρος ἀφαιρουμένους), nous parviendrons à la pointe de ce que nous cherchons (ἐπ' ἄκρον τὸ ζητούμενον) » (268E1-2). Peut-on dire plus clairement que le mythe n'a pas d'autre but que de rendre possible la poursuite de la division, seule à même de trouver le sentier de politique ?

1. Le dialogue souligne avec beaucoup d'insistance la nécessité pour la réalité définie de rester *seule* au terme de la division : cf. l'usage de l'adjectif μόνον en 267C2, 268C2, C10, 275B4, 276B6, 279A4, 303E, 304A3. Voir aussi l'usage de l'adverbe τελῶς ou de l'adjectif τέλειον en 267C-D, 275A9, 277A1, A5, 281D2.

2. Je dis « plus que quiconque », car, comme le précise l'Étranger, boulangers et laboureurs nourrissent le troupeau *et les chefs eux-mêmes* (268A3).

3. Cf. 268D2-3.

III. Correction et poursuite de la division

Les deux erreurs des premières divisions

La fonction méthodologique du mythe est *rétrospective* : il permet de considérer les erreurs commises par les divisions précédentes. La fin du passage où l'Étranger reprend (en 276A) la division là où il l'avait laissée (en 267A-C) indique que les premières divisions ont commis deux erreurs principales¹. L'Étranger introduit en effet deux sectionnements successifs rectifiant la division, l'un distinguant pastorats divin et humain, l'autre séparant le gouvernement par la force de celui accepté de plein gré. La première erreur, la plus grave, a donc consisté à confondre les modalités du pastorat humain et celles du pastorat divin ; la seconde, plus bénigne, à considérer comme claire et complète la définition du politique² donnée en 267B-C, alors même que la modalité (τρόπος) précise et spécifique de son gouvernement n'a pas été élucidée.

Le mythe – ou, plus précisément, l'âge de Kronos qu'il dépeint (271C-272B) – expose les conditions sous lesquelles le résultat des premières divisions est vrai. C'est sous l'âge de Kronos, en effet, que les hommes sont gouvernés pas un pasteur qui les nourrit et subvient à tous leurs besoins :

(...) C'est le dieu qui les paissait, les dirigeant lui-même, comme de nos jours les hommes, qui se distinguent en ce qu'ils sont d'une race plus divine, paissent d'autres espèces qui leur sont inférieures. Or, puisque le dieu les paissait, il n'y avait pas de constitution, ni de possession de femmes et d'enfants : en effet, c'est de la terre qu'ils revenaient à la vie, sans aucun souvenir de leur existence antérieure. Mais, si rien de tout cela n'existait, en revanche, des fruits à profusion leur venaient des arbres et d'innombrables végétaux, fruits qui ne nécessitaient aucune culture, mais provenaient spontanément de la terre. Et ils vivaient nus, dormant le plus souvent à même le sol, car les saisons avaient été tempérées pour leur éviter de souffrir, et leur couches étaient molles, faites d'herbe foisonnante poussant à même la terre (271E5-272B1).

La première des deux erreurs des divisions précédentes est donc *axiologique* : elle a consisté à définir l'homme politique comme un pasteur nourricier du troupeau humain, alors même que cette fonction ne peut incomber qu'à un dieu. Or, comme le rappelle l'Étranger³, nos hommes politiques d'à présent sont bien plus semblables à ceux qu'ils gouvernent que ne l'est un pasteur divin de son troupeau humain.

Pendant, diagnostiquer l'erreur est une chose, identifier sa cause en est une autre. Comment a-t-on perdu la trace du sentier qui mène au politique ?

1. Voir, pour une lecture différente, Rowe (1995), note à 274E10-275A6, qui distingue dans ce passage cinq erreurs.

2. Cf. 275A4-5 : τὸ μὲν λελθὲν ἀληθές, οὐ μὴν ὄλον γε οὐδὲ σαφές ἐρρήθη.

3. Cf. 275C1-4.

E. E. — Revenons donc sur nos pas de la manière suivante. N'avons-nous pas dit en effet qu'il existe un art autodirectif (*αὐτεπιτακτική*) s'exerçant sur les animaux, non de façon individuelle, mais en prenant soin d'eux collectivement, et ne l'avons-nous pas alors tout de suite appelé « art de nourrir les troupeaux » (*ἀγελαιοτροφική*) ? T'en souviens-tu ?

J. S. — Oui.

E. E. — Eh bien, c'est cet art¹ sur lequel d'une certaine façon nous avons fait erreur. En effet, nulle part nous n'y avons compris l'homme politique, ni n'y avons énoncé son nom, mais, à notre insu, il s'est échappé quant à la dénomination à lui attribuer (*κατὰ τὴν ὀνομασίαν*) (275C9-D6).

C'est donc la cinquième division (261D-E) qui constitue l'étape fautive de la *diairesis*. Mais en quoi est-elle fautive ? À l'étape précédente, en 261C, la division prend un tour crucial, puisque, à partir de ce point, les dichotomies sont commandées par des distinctions d'objets et non, à l'instar des précédentes, par différentes modalités de l'*epistēmē* (théorique ou pratique, seulement critique ou critique et directive, etc.). Ainsi, comme l'a rappelé l'Étranger, la *τέχνη αὐτεπιτακτική* est divisée en deux espèces, l'une productrice de choses inanimées, l'autre d'êtres vivants. Et l'Étranger de poursuivre :

E. E. — *Quant à la production et à l'élevage (nourrissage) des animaux* (*τῶν ζώων γένεσιν καὶ τροφήν*), on peut y voir, d'une part, un élevage par unité et, d'autre part, un soin collectif des bétails constitués en troupeaux (*τὴν δὲ κοινὴν τῶν ἐν ταῖς ἀγέλαις θρεμμάτων ἐπιμέλειαν*).

J. S. — Correct.

E. E. — Quant au politique, nous ne trouverons pas qu'il est éleveur individuel, comme un laboureur avec un bœuf de charrue ou un écuyer avec son cheval, mais qu'il est plutôt semblable à un éleveur de chevaux ou un éleveur de bœufs (*ἀλλ' ἵπποφορβῶ τε καὶ βουφορβῶ μᾶλλον προσεικότα*) (261D3-9).

Il est frappant de remarquer que la *τροφή* est introduite sans aucune justification et sans aucune précision dans le cours de la division. Pourtant, c'est bien cette introduction qui modifie le cours de la division et donne au genre obtenu son nom d'*ἀγελαιοτροφική*. Certes, l'Étranger précise que l'art politique consiste en une *ἐπιμέλεια* du troupeau, mais cette précision reste (pour l'instant) lettre morte et ne permet pas de préciser ce qu'il faut entendre par *τροφή*.

La *τροφή*, qui a permis de constituer le genre auquel est censé appartenir l'art politique, est une notion dont le sens précis ne peut convenir au politique qui ne *nourrit* pas le troupeau qu'il gouverne, mais qui, en revanche, convient à tous les autres pasteurs d'animaux et au pasteur d'hommes qu'est le pasteur divin. C'est en ce sens que le nom du politique « s'est enfui » (*ἐκφυγών*, 275D6) de la division : en constituant un genre de *ἀγελαιοτροφική*, on en a exclu l'art politique. Rien d'étonnant, alors, à ce

1. Je lis, avec Burnet et Robin, le *τάυτης* de la plupart des manuscrits, que Ast, suivi par Diès, corrige inutilement en *ταύτης*.

que la définition obtenue en 267C convienne mieux à d'autres arts (boulangerie, commerce, etc.) qu'à l'art politique lui-même.

Par conséquent, corriger la division revient à reprendre cette cinquième étape afin de constituer un genre incluant le politique et permettant de poursuivre la division pour l'y trouver. C'est ce que fait l'Étranger en 275E3-9 quand il renomme le genre de l'ἀγελαιοτροφική par l'action de soigner (τὸ θεραπεύειν), « pourvu qu'elle ne soit pas définie en termes de nourrissage¹ ni de quelque autre activité précise (μηδὲν διορισθείσης τροφῆς μηδὲ τινοῦ ἄλλης πραγματείας) ». Ainsi, en désignant indifféremment le genre de la cinquième étape comme l'art qui s'occupe des troupeaux (ἀγελαιοκομική), qui les soigne (θεραπευτική) ou qui en a le souci (ἐπιμελητική), « il était possible d'envelopper le politique lui-même en commun avec tous les autres, puisque c'est là ce que le *logos* nous signifiait de faire ». Dit autrement, l'ἐπιμελητική est un genre assez général pour inclure le politique et ses rivaux et permettre ainsi, à terme, de l'en séparer.

Aussi, en 276A, l'Étranger insiste sur la reprise de la division. Une fois le genre de l'ἀγελαιοτροφική remplacé par celui de l'ἀγελαιοκομική, une fois levée l'ambiguïté que recèle une acception étroite du pastorat, il ne fait aucun doute que la division est censée reprendre le cours qui fut le sien en 264B-267C. On scindera donc l'ἀγελαιοκομική par la différence entre animaux aquatiques et terrestres, et ce jusqu'à définir l'art politique comme *l'art de prendre soin des bipèdes non croisant sans plumes*, c'est-à-dire l'art de prendre soin des hommes. À ce stade de la division, comme le rappelle l'Étranger en 276A6-7, la définition obtenue convient aussi bien au pastorat divin qui prend soin des hommes qu'à l'art politique humain. Par conséquent, on divisera l'art du soin du troupeau humain en soin pastoral divin et soin humain, puis ce dernier en soin reçu par la contrainte et soin reçu de plein gré, cette dernière section distinguant la tyrannie de l'art politique². Le soin du troupeau bipède consentant est donc la définition et le nom de l'art politique.

Le télos du mythe

Le mythe a-t-il finalement rempli la fonction méthodologique qui lui était assignée ? Au jeune Socrate qui croit l'art politique enfin défini, l'Étranger répond en évaluant le mythe qu'il vient tout juste de raconter :

Voilà qui serait pour nous un beau succès, Socrate. Mais il ne faut pas que toi seul en ait la conviction : moi aussi, je dois la partager, en accord avec toi. Or, en réalité, à mon avis du moins, notre esquisse du Roi ne semble pas encore achevée (οὐπω φαίνεται τέλος ὁ βασιλεὺς ἡμῖν σχῆμα ἔχειν). Au contraire, comme des sculpteurs qui, dans leur hâte parfois inopportune à charger de détails et à amplifier chacune de leurs œuvres plus qu'il ne le faut (παρὰ καιρὸν ἐνόητε σπεύδοντες πλείω καὶ

1. J'emprunte à Diès cette traduction de τροφή.

2. Sur la critique ultérieure de cette distinction en 291C sq., voir Rowe (1995), note à 276E1-2.

μείζω τοῦ δέοντος ἕκαστα τῶν ἔργων), en retardent l'accomplissement, nous aussi, à l'instant, afin de rendre manifeste, avec rapidité mais aussi avec magnificence (πρὸς τῷ ταχῦ καὶ μεγαλοπρεπῶς), l'erreur de notre précédent parcours, parce que nous pensions que la fabrication de grands modèles convenait au Roi (τῷ βασιλεῖ νομίσαντες πρέπειν μεγάλη παραδείγματα ποιῆσθαι), chargeant ainsi sur nos épaules une masse étonnante sous la forme d'un mythe, nous avons été contraints d'user d'une part plus grande qu'il n'eût fallu (μείζονι τοῦ δέοντος ἠναγκάσθημεν αὐτοῦ μέρος προσχρήσασθαι). *Voilà pourquoi nous avons fait un exposé trop long et n'avons en aucun cas donné une fin à notre mythe (καὶ πάντως τῷ μύθῳ τέλος οὐκ ἐπέθεμεν)* ; notre discours, au contraire, est en tout point semblable à un portrait dont le contour extérieur paraît tracé de façon satisfaisante, mais qui n'a pas encore reçu la vivacité que donnent la peinture et le mélange des couleurs (277A6-C3).

Ce texte est capital à plusieurs titres. Il expose d'abord, en un certain sens, l'idée que Platon se fait de l'utilité dialectique de son propre mythe ; il fait ensuite la transition vers l'analyse du paradigme ; il introduit, enfin, le thème de la juste mesure dont on sait qu'il est au centre (au propre comme au figuré) du *Politique*.

Ce passage expose rétrospectivement les raisons qui font du mythe ce qu'il a été : un long récit cosmologique et cosmogonique détaillé et complexe. Le mythe a été introduit pour corriger les premières divisions et, dans une mesure restreinte, il a rempli cette fonction. Pourtant, il n'en demeure pas moins que le récit a dépassé la mesure, l'*apódeixis* a été trop longue. Je reviendrai dans un instant sur la raison alléguée pour expliquer cette démesure du mythe, mais, pour l'heure, un point mérite une attention particulière.

En effet, le jugement de l'Étranger peut sembler très étrange : πάντως τῷ μύθῳ τέλος οὐκ ἐπέθεμεν ; littéralement, « nous n'avons pas porté notre mythe à son achèvement, à son terme ». En quel sens le mythe n'a-t-il pas atteint son *télos* ? On pourrait soutenir que le mythe est effectivement inachevé parce que lui manque le récit d'un renversement supplémentaire, de l'âge de Zeus à celui de Kronos¹. Pour séduisante qu'elle soit, cette solution me semble compliquer outre mesure les allusions de l'Étranger ici et surtout s'intégrer difficilement à ce que l'Étranger dit lui-même en 274E1 (καὶ τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἐχέτω) quand il donne explicitement une fin au mythe. L'autre possibilité serait de lire τῷ μύθῳ comme renvoyant non pas au mythe lui-même, mais à l'ensemble de l'enquête précédente². Ce qui implique que τοῦ μύθου en 277B5 et τῷ μύθῳ en B7 n'aient pas le même référent, ce que l'on ne peut supposer sans un argument solide.

Or il me semble qu'un tel argument est disponible, si du moins on considère, comme je le fais, que cette phrase est en réalité une quasi-citation de l'*Iliade*, par laquelle Platon joue sur le mot μῦθος, en l'entendant à la fois en son sens technique platonicien et en son sens homérique. En effet, si

1. C'est l'interprétation défendue par Delcomminette (2000), 208.

2. Cf. Rowe (1995), note *ad loc.*

l'expression ἐπιτιθήμι τέλος τινι est relativement courante chez Platon¹, l'expression ἐπιτιθήμι τέλος τῷ μύθῳ est unique dans les Dialogues. Et elle est quasiment unique dans l'ensemble de la littérature grecque archaïque et classique conservée, à ces deux exceptions près² :

Iliade, XIX. 107 : ψευστήσεις, οὐδ' ἄντε τέλος μύθῳ ἐπιθήσεις.

Iliade, XX. 369 : οὐδ' Ἀχιλλεύς πάντεσσι τέλοισι μύθοις ἐπιθήσει.

Dans le premier cas, Zeus se glorifie de la naissance imminente d'Héraclès et promet que l'enfant de sa descendance qui naîtra aujourd'hui est destiné à régner sur tous ses voisins. Héra le défie en lui disant qu'il ne mettra pas ses actes en conformité avec ses paroles. Zeus se lie alors par un serment, sans voir qu'Héra le trompe puisqu'elle s'empresse de faire naître avant terme un autre descendant de Zeus. Dans le second cas, Achille exhorte les Achéens au combat en annonçant que nul n'échappera au fer de sa lance. Hector répond à la provocation disant aux Troyens qu'il est bien plus facile de combattre avec des mots qu'avec des actes et qu'Achille ne mettra pas tous ses mots en acte. Devant la rareté de l'expression, il me semble plus que probable que son usage par Platon soit délibéré.

De plus, les contextes des deux citations homériques correspondent à celui du *Politique* : dans les trois cas, il s'agit d'insister sur la conformité des actes aux paroles, c'est-à-dire sur la réalisation concrète d'un projet ou d'un serment énoncé. En 277B5, τοῦ μύθου correspond donc sans ambiguïté au mythe qui vient d'être narré, mais il n'en est pas de même pour τῷ μύθῳ en B7, car son usage dans une expression, dont les lecteurs (ou auditeurs) du *Politique* n'ont pu manquer de remarquer qu'elle provenait d'Homère, transforme la référence du terme. Dans ce second cas, c'est le sens homérique du substantif (à savoir, la parole, ou le discours, en général) qui est premier. L'Étranger et le jeune Socrate n'ont pas fait ce qu'ils s'étaient engagés à faire avec le mythe : « C'est pourquoi nous avons fait un exposé trop long et n'avons pas complètement joint l'acte à la parole. » Par l'usage de cette expression et de son arrière-fond homérique, l'Étranger clôt le mythe comme il l'avait commencé : σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασάμεν(ον), en y mêlant quelque chose de l'ordre du jeu³.

Le mythe a donc bien touché à sa fin, mais il n'a pas atteint son but, en tout cas pas complètement. Car il n'a pas discriminé les rivaux du poli-

1. Elle apparaît dix fois dans les Dialogues, et une fois dans la lettre VII (340C6) : *Banquet*, 186A1 (τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ), *Prot.*, 348A9, *Menex.*, 241D5, *Lois*, 707C4, 746C5, 761E6, 765E4, 767A4, 957B4. Notons que *Tim.*, 69B1, utilise une expression proche : καὶ τελευτήν ἤδη κεφαλὴν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἀρμόττουςαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν.

2. *Il.*, XIX, 107 : « Tu te révéleras être un menteur, quand il faudra mettre en acte ta parole » ; *Il.*, XX, 369 : « Même Achille ne mettra pas en acte toutes ses paroles. » On ne retrouve ensuite l'expression que chez Eusthate de Thessalonique, dans son commentaire de l'*Iliade* (cf. *Comm. ad Hom. Il. et Od.*, éd. van der Valk, 5 vol., vol. 3, p. 587, ligne 6, et vol. 4, p. 418, ligne 7).

3. Je développerai ce rapprochement textuel ainsi que ses implications pour la compréhension de la fonction méthodologique du mythe dans une publication ultérieure.

tique¹. C'est donc à ses analyses précédentes, en 268C-E et 274E-276E, que l'Étranger fait ici écho. L'échec relatif du mythe est d'ailleurs confirmé quelques pages plus loin, par une remarque concluant l'analyse du paradigme et revenant explicitement à 268C-E :

Il nous faut donc reprendre à nouveau le discours que nous tenions tout à l'heure (τὸν ἔμπροσθε λόγον), à savoir que, puisque des milliers de prétendants disputent au genre royal le soin à donner aux cités (ἐπειδὴ τῷ βασιλικῷ γένοι τῆς περὶ τὰς πόλεις ἐπιμελείας ἀμφισθητοῦσι μυριοί), il faut par conséquent tous les séparer de lui pour le laisser seul (δεῖ δὲ πάντας ἀποχωρίζειν τούτους καὶ μόνον ἐκείνον λείπειν), et c'est précisément pour cette tâche que nous disions avoir besoin d'un paradigme (279A1-5)².

L'art politique, on le sait maintenant, appartient au genre du soin et, dans ce genre, a pour objet la communauté humaine, par différence avec d'autres pasteurs. Voilà qui est acquis. Pourtant, ce n'est encore (en 277A comme en 279A) qu'un « contour » de l'art politique. Et ce, parce que définir l'art politique comme l'art qui prend soin du troupeau bipède consentant convient aussi à bon nombre d'autres arts, et par exemple à la médecine ou à la gymnastique – bref, à ces arts qui déjà, en 267E-268A, venaient contester son titre au nourricier du troupeau humain.

Mythe et paradigme : la neutralisation axiologique

Revenons à présent aux remarques de l'Étranger sur la longueur excessive du mythe. Pourquoi avoir développé ce luxe de détails et ainsi retardé la conclusion du récit³ ? Comme l'indique la fréquence d'un lexique⁴ que l'analyse de la juste mesure va précisément thématiser, il s'agit d'abord d'introduire à cette analyse, explicitement liée, plus loin (cf. 286B7-C3), à la question de la longueur du mythe. Mais ce n'est pas tout. Si la taille du mythe semble avoir dépassé la mesure, c'est qu'il s'agissait de « rendre manifeste, avec rapidité mais aussi avec magnificence (μεγαλοπρεπῶς), l'erreur de notre précédent parcours, parce que nous pensions que la fabrication de grands modèles convenait au Roi (τῷ βασιλεῖ νομίσαντες πρέπειν μεγάλα παραδείγματα ποιεῖσθαι) ».

Ce point est crucial pour l'intelligibilité de l'unité méthodologique du dialogue. Rappelons-le, l'autre route (ἑτέραν ὁδὸν) que constitue le mythe fut

1. Voir Lane (1998), 117-118 et 124. *Contra*, voir Delcomminette (2000), 222, qui soutient que le mythe n'est pas introduit pour discriminer les rivaux, ce qui me semble impossible au vu de 268C-D.

2. Comparer à 268C8-10 : καὶ τῆς συννομῆς αὐτῶ ἀντιποιουμένους περιελέοντες καὶ χωρίζαντες ἀπ' ἐκείνων καθαρὸν μόνον αὐτὸν ἀποφίνομεν.

3. Les nombreuses remarques de l'Étranger indiquant, tout au long du mythe, que sa fin est proche et rythmant son récit, semblent avoir pour but d'annoncer le développement de 277B-C : cf. 272D7 (οὗ δ' ἔνεκα τὸν μῦθον ἠγείραμεν, τοῦτο λεκτέον), 273E4 (τοῦτο μὲν οὖν τέλος ἀπάντων εἴρηται), 274B1-2 (οὗ δὲ ἔνεκα ὁ λόγος ὠρμηκε πάς, ἐπ' αὐτῶ νῦν ἐσμὲν ἤδη) ; la véritable conclusion n'apparaît qu'en 274E1 (καὶ τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἐχέτω).

4. Cf. 277A-C : παρὰ καιρόν ; πλείω καὶ μείζω τοῦ δέοντος ; πρὸς τῷ ταχὺ καὶ μεγαλοπρεπῶς ; πρέπειν ; μείζονι τοῦ δέοντος ; μακροτέρων.

introduite en 268D5 sans autre forme de justification que la nécessité d'y recourir :

il faut en effet user d'une large part d'un grand mythe (συχνῶ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι) (268D8-9).

Nécessité à laquelle l'Étranger fait ensuite écho :

(...) chargeant ainsi sur nos épaules une masse étonnante sous la forme d'un mythe, nous avons été contraints d'user d'une part plus grande qu'il n'eût fallu (μείζονι τοῦ δέοντος ἡναγκάσθημεν αὐτοῦ μέρει προσχρήσασθαι) (277B4-6).

On comprend donc maintenant pourquoi il a fallu recourir, en 268E, à un mythe aussi imposant par son ampleur et sa précision, et combinant plusieurs légendes de façon originale : au roi, *sujet d'importance* s'il en est, ne semblait convenir que l'élaboration de modèles *grandioses*. Mais en quel sens le mythe use-t-il de *μεγάλα παραδείγματα*? Pour corriger l'erreur des premières divisions, l'Étranger aurait pu développer un mythe plus simple et ne choisir qu'une des trois légendes qu'il entrelace (cf. 268E-269C) : l'âge d'or du règne de Kronos (271D-272B) aurait par exemple largement pu suffire à rendre compte des conditions sous lesquelles la première définition du politique est vraie. Même s'il ne s'agit en rien de diminuer l'importance générale du mythe et sa signification pour le reste du dialogue¹, il n'en demeure pas moins que ces paradigmes grandioses développés par l'Étranger sont en partie inadéquats *méthodologiquement*. Car la connexion implicite entre un grand *sujet* (l'art politique, ou le roi) et un grand *paradigme* est tout simplement fautive. La démesure du mythe renvoie donc à un principe dialectique erroné, et ce principe, à son renversement dans l'analyse du paradigme. L'Étranger conclut en effet en ces termes le passage consacré au paradigme (277D-279A) :

Mais, s'il en va ainsi naturellement, toi et moi ne ferions aucune fausse note si, après avoir d'abord entrepris de voir sur un petit paradigme particulier (ἐν συμικρῶ) quelle est la nature du paradigme en général², nous nous apprêtons ensuite à appliquer sur la forme du roi, qui est des plus importantes (μέγιστον ὄν), cette même forme empruntée, ici ou là, à des réalités moins importantes (ταύτων εἶδος ἀπ' ἐλαττόνων φέροντές ποθεν) (...) (278E3-7).

En soulignant la nécessaire petitesse du paradigme, l'Étranger veut donc dire deux choses distinctes : d'une part, le paradigme doit être simple, c'est-à-dire évident et non ambigu. Il doit être impossible de le confondre avec quelque chose d'autre qui lui ressemblerait. D'autre part, il doit être sans importance (τινος τῶν φύλων, *Soph.*, 218D8). Le définir ne doit pas présenter un intérêt intrinsèque³ et ne pas engager un enjeu quelconque.

1. Rien dans le mythe n'est en effet superflu et Platon laisse au lecteur le soin de s'en convaincre par la suite du dialogue : voir Ferrari (1995), 389-397.

2. En lisant ὅλου παραδείγματος, que donnent tous les manuscrits, et non ὅλου πράγματος qu'imprime, en suivant une conjecture de Schleiermacher, la nouvelle édition des *Platonis Opera*, dans la collection « Oxford Classical Texts ». Voir Duke *et al.* (1995), *ad loc.*

3. Cf. 285D9-10.

Dans l'ordre de la *complexité* comme dans l'ordre de la *valeur*, le paradigme doit être inférieur à ce dont il est le paradigme.

Laissons de côté la première condition. La seconde est précisément celle que n'a pas respectée le mythe et qui correspond à l'une des fonctions capitales du paradigme, conçu comme instrument épistémologique : la *neutralisation axiologique*¹. Le paradigme n'est pas un point de départ assuré du seul fait qu'il prend appui sur des réalités ou des processus simples, mais aussi parce qu'il met entre parenthèses la question de la valeur². Pour être à même d'examiner les sujets les plus importants, il faut écarter toute tentation d'une commune mesure axiologique entre le modèle que l'on construit et la réalité que l'on cherche. Ce point est absolument crucial pour comprendre la façon dont le *Politique* entrelace, plus que tout autre dialogue, analyse méthodologique et analyse politique. Savoir ce qu'une chose est vraiment implique de la débarrasser préalablement des préjugés qui l'entourent, qui en faussent le sens, et que véhiculent tant les idées reçues et opinions communes, façonnées par l'héritage de la tradition, que le langage dans lequel cette même tradition s'exprime. Du roi pasteur au royal tisserand, la transition pourrait sembler facile. Mais il n'est en rien, car, comme on va le voir en précisant le rapport de la méthodologie du paradigme avec les premières divisions et le mythe, c'est aussi d'une tradition politique spécifique que Platon entend prendre congé.

IV. Retour sur les premières divisions

Quand, en 277D, l'Étranger recourt à l'analyse de ce qu'est un paradigme, le tournant dans le dialogue n'est pas aussi abrupt qu'il y paraît, puisque l'introduction du mythe tout entier trouve sa justification dans un principe lié à l'usage des paradigmes, développé dans les lignes suivantes. Melissa Lane, qui, plus que tous les autres exégètes du *Politique*, s'est intéressée à l'aspect méthodologique du dialogue, et notamment au rapport entre paradigme, mythe et division, écrit sur ce point :

Cette référence problématique [*i.e.* 277B4] au mythe (...) est la première allusion à un *paradeigma* dans le texte. (...) La première tentative pour rectifier la définition – le grand mythe – est explicitement conçue comme une sorte de *paradeigma* ; la seconde tentative, finalement couronnée de succès celle-là, est précisément l'analyse technique du *paradeigma* et le choix du *paradeigma* du tissage auquel elle mène. Le *paradeigma* est le remède perçu puis prescrit contre les insuffisances de la définition initiale obtenue par la division et par le préjugé (le modèle conventionnel du roi-pasteur), et par eux seuls³.

Le problème, c'est que la prémisse sur lequel se fonde le raisonnement de Lane est textuellement fausse. Car 277B4 n'est pas la première occurrence

1. Voir, pour la fonction ironique de cette neutralisation, Dixsaut (2001), 345-346.

2. Je me permets de renvoyer à El Murr (2002), 57-59.

3. Lane (1998), 121 (ma traduction).

de παράδειγμα dans le dialogue. Rappelant la finalité dialectique du mythe, l'Étranger affirme, en effet :

C'était assurément pour cette raison que nous avons introduit le mythe : afin non seulement qu'il montre, concernant le nourrissage des troupeaux (το περι τῆς ἀγελαιοτροφίας), tous ceux qui disputent le titre à celui que nous cherchons en ce moment, mais afin, aussi, que nous puissions voir de façon plus claire (ἐναργέστερον ἴδοιμεν) la nature de celui à qui il convient seul (ὄν προσήκει μόνον), conformément au modèle des pâtres et des bouviers (κατὰ τὸ παράδειγμα ποιμένων τε καὶ βουκόλων), d'avoir le soin du nourrissage du troupeau humain et donc d'être le seul jugé digne de porter ce titre (275B1-7).

Après l'architecture, qui a guidé la seconde coupe dichotomique, donc l'inscription de l'art politique dans le genre des connaissances théoriques ἐπι-*tactiques*¹, pâtres et bouviers constituent assurément un paradigme implicite dès la division de la connaissance théorique auto-épictactique (cinquième étape de la division), paradigme dont l'Étranger atteste le caractère explicite à la clôture du mythe. Bien que cette occurrence de παράδειγμα en 275B5 ait été quasi universellement négligée par les commentateurs du dialogue², je crois qu'il vaut la peine de lui donner un sens fort³. Si l'Étranger désigne l'acception particulière du pastorat qui a guidé les premières divisions comme un paradigme, c'est pour souligner que leur défaut provient précisément du manque d'un paradigme adéquat, produit avec méthode, permettant de découvrir le politique. Si l'on considère l'étape où la τροφή est introduite dans la division (261D3-9), on voit que ce qui permet de ranger l'art politique sous le genre d'un certain élevage collectif, c'est l'analogie qui le compare (προσεικότα) à un éleveur de bœufs ou de chevaux – bref, à un pasteur qui nourrit un troupeau qui lui est propre (ὄν προσήκει μόνον). À ce stade, la division use bien de quelque chose qui ressemble à un paradigme adéquat : l'analogie avec les bouviers permet d'établir une différence (entre élevage individuel, celui de l'écuyer, par exemple, et élevage collectif), elle permet aussi de constituer un genre et de lui donner un nom (cf. 261E), car l'art politique appartiendra désormais à l'ἀγελαιοτροφική ou à la κοινοτροφική, comme on voudra. Cette assimilation du pastorat nourricier à un paradigme dans les premières divisions ne doit pas surprendre. Car méthode par paradigme et division sont, en un certain sens, deux procédures dialectiques complémentaires : l'une et l'autre reposent fondamentalement sur la perception et la sélection des ressemblances (et des dissemblances).

1. Voir 259E8-9 : καὶ γὰρ ἀρχιτέκτων γε πᾶς οὐκ αὐτὸς ἐργατικὸς ἀλλ' ἐργατῶν ἄρχων.

2. Diès ne la traduit même pas. Voir cependant Scodel (1987), 95, et Brisson-Pradeau (2003), 234, n. 157.

3. Certes Platon pourrait ici employer παράδειγμα dans son sens non technique d'exemple. Je trouve néanmoins cela peu plausible, parce que non seulement c'est l'un des apports épistémologiques majeurs du *Politique* que d'explicitier l'usage dialectique d'un paradigme, mais aussi parce qu'il n'y aurait alors pas plus de raison de considérer que l'allusion aux *paradeigmata* grandioses en 277B4 est, elle, lourde de signification.

ces) adéquates à la constitution d'un genre. Pour diviser, en 261D, la γένεσις καὶ τροφή τῶν ζῴων, il faut bien percevoir suffisamment une différence permettant de scinder le genre en deux espèces, l'une incluant l'art politique, l'autre l'excluant. Mais, en 261E, le « paradigme » qui permet de ranger le politique dans l'ἀγελαιοτροφική fait l'inverse de ce qu'un paradigme adéquat aurait dû faire : il saisit, pour unifier le genre de l'ἀγελαιοτροφική, la ressemblance (tous les pasteurs sont semblables en ce qu'ils *nourrissent* leur troupeau) qui précisément exclut le politique¹.

L'unité méthodologique des pages 258 à 279 du *Politique* semble désormais plus claire : les premières divisions échouent partiellement à définir le politique parce que le paradigme qui les guide est inadéquat ; le mythe vient corriger cette erreur en réinscrivant l'art politique dans la division, mais ne parvient pas à conclure l'enquête (à séparer le politique de ses rivaux, pour permettre à la division de le définir), car le mythe lui-même naît d'une erreur méthodologique. Celle-ci consiste à se conformer au préjugé suivant : pour exposer la nature du roi, sujet dont la dignité et l'importance ne semblent pas faire de doute, il faut faire usage d'un modèle dont la dignité soit à la mesure de celle du souverain. Il est vrai qu'en un certain sens les premières divisions ont confirmé ce que la tradition véhicule depuis Homère, car le roi a quelque chose à voir avec le pasteur (ποιμήν)². Mais inscrire l'art politique et l'art pastoral dans un genre commun (le soin) ne signifie pas souscrire pour autant à la conception traditionnelle et homérique du roi comme pasteur des peuples (ποιμήν λαῶν)³. Contrairement à ce qu'ont soutenu certains commentateurs⁴, ce n'est pas le modèle pastoral en tant que tel que Platon veut congédier, mais plutôt toutes les idées reçues et non examinées qu'il implique. Le mythe montre en effet que le pasteur des peuples, hérité d'Homère, tient du dieu⁵ régnant sur une humanité a-politique et que, ce faisant, il n'a rien à voir avec notre façon trop humaine de tenter de vivre ensemble politiquement. La démesure du mythe appelle donc, comme son indispensable remède, l'effet de neutralisation axiologique dû à l'usage d'un paradigme correctement choisi et déve-

1. Cf. 268A-C.

2. Voir les emplois de ce terme en 267C1, 268B4, 275A1 et 275B5.

3. Sur l'emploi et le sens de cette expression chez Homère et Hésiode, il faut se reporter à Haubold (2000), 14-20 et 197-201. Voir aussi Miller (1980), 40-43, et, pour une perspective plus large, Murray (1990), 1-14.

4. Je ne crois donc pas, comme le soutient par exemple Narcy (1995), 231-232, que c'est le modèle pastoral en tant que tel qui est critiqué par l'Étranger, mais plutôt son interprétation étroite et traditionnelle en termes de *nourrissage* et, bien sûr, tout ce qu'elle implique. L'art politique reste, pour Platon, quelque chose en rapport avec l'art pastoral, et ce parce qu'art politique et pastoral appartiennent au genre commun de l'*epiméleia*. C'est pour cette raison que l'Étranger continue de désigner la communauté humaine comme un troupeau en 295E6. Ce qui différencie le pastoral et le politique, c'est le type spécifique de soin dispensé. La critique des premières divisions par les leçons du mythe n'infirme donc en rien l'existence d'une unique *diáresis* dans le *Politique*. Voir aussi Clarke (1995), 240.

5. Pour l'identification du roi à un dieu, dans les poèmes homériques, voir, par ex., l'usage de l'adjectif θεοείκελος en *Il.*, 1. 131 (Achille), et en *Od.*, 3. 416 (Télémaque), ainsi que l'allusion que Platon fait à Homère en *République*, VI, 501B.

loppé. Si l'on veut comprendre véritablement ce qu'est l'art politique, c'est-à-dire savoir ce qu'il fait, comment il le fait et dans quel but, c'est du côté d'un modèle spécifique à notre âge de Zeus que l'on doit tourner son regard. Ce modèle, c'est évidemment l'art modeste du tissage, dont il faut rappeler qu'il s'agit, dans l'Antiquité, d'une technique domestique réservée aux femmes¹. Le gouvernement des hommes tient plus du tissage de Pénélope que de l'autorité d'Agamemnon.

En 277D, l'enquête ne prend donc pas un nouveau départ, mais poursuit la division sur un fondement clair et explicite : le choix d'un paradigme adéquat, développé selon une procédure réglée. La méthode par paradigme n'invalide pas tout ce qui la précède : elle s'appuie sur les résultats obtenus par les premières divisions et le mythe, et, bien sûr, répond aux défauts de méthode que l'Étranger s'est plu à souligner.

V. *L'application du paradigme et la fin de la division*

Les pages restantes du dialogue poursuivent la division en procédant à l'application du paradigme du tissage que l'Étranger développe en 279A-283B. Tout le problème est alors de savoir comment ce paradigme est strictement appliqué dans la division qui mène à la définition de l'art politique².

Les fonctions du paradigme du tissage

Il importe avant tout de comprendre que le terme *paradigme* peut tout à tour renvoyer à une *tékhnē* particulière (ici, le tissage), c'est-à-dire à un contenu paradigmatique, et à un *ensemble technique structuré* (l'ensemble des arts entretenant des rapports avec le tissage dans sa production du tissu). Platon use donc du paradigme du tissage pour structurer autour de lui la cité et définir le rapport du politique aux autres *tékhnai*, sur le modèle de celui que le tissage entretient aux arts avec lesquels il collabore (287B-305E) ; mais aussi pour penser la tâche spécifique de l'activité politique, sur le modèle de la *tékhnē* propre que constitue le tissage (305E-311C). Seul le premier usage est étroitement lié à la méthode de division et lui seul touche directement au problème de l'unité du *Politique* : c'est donc sur lui seul que je me concentrerai³.

1. Sur ce point, voir El Murr (2002), 53-59.

2. Pour une analyse détaillée du texte sur le paradigme, voir, bien sûr, Goldschmidt (1947) ; pour l'importance de la division du tissage pour l'ensemble du dialogue, et notamment les premières divisions, voir Delcomminette (2000), 225-258. Enfin, pour le détail technique du paradigme du tissage et une analyse des pages 279A-283B, voir El Murr (2002), 67-80.

3. Je n'aurai recours à la dernière partie du dialogue (305E *sq.*) qu'en tant qu'elle permet de comprendre le développement de la division. Sur ces pages, voir Dixsaut (1995), 253-273.

Cet usage du paradigme, que l'on pourrait qualifier de *dialectique* (par différence avec l'usage, disons, *analogique*, qui occupe la fin du dialogue¹), est plus complexe qu'il n'y paraît car il permet non seulement de comprendre la suite de la division menant, en 305E, à la définition du politique, mais aussi, d'une certaine façon, la division telle qu'elle s'est développée dans la première partie du dialogue. En effet, la division du tissage se déploie en deux temps distincts : une première division de « tout ce que nous fabriquons et acquérons » (πάντα ἡμῖν ὅποσα δημιουργοῦμεν καὶ κτώμεθα) aboutissant à la caractérisation de l'art vestimentaire, auquel est identifié le tissage (279C7-280A5) ; un second moment consacré à l'élucidation de la structure technique à laquelle appartient le tissage et s'organisant autour de deux types de cause (281D5-283B5). Entre ces deux moments, le premier définissant le tissage comme « l'art qui a le soin des vêtements » ou est de la confection du vêtement (ἱματιουργική), le second, comme « l'art d'entrelacer la chaîne et la trame »², entre la caractérisation du genre auquel appartient le tissage et sa définition spécifique, la discrimination des rivaux a eu lieu. En ce sens, la division du tissage tout entière est bien l'image à échelle réduite (c'est-à-dire le paradigme) de l'ensemble du dialogue (c'est-à-dire de l'ensemble de la division)³. Significativement, l'Étranger amorce la division du tissage en rappelant que la division du politique est le modèle, en un sens faible, de la méthode à suivre :

Oui, pourquoi, tout comme précédemment nous divisons chaque chose, en découpant des parties de parties, ne ferions-nous pas la même chose maintenant à propos du tissage (...) (279B7-C1) ?

Et la conclut par une inversion tout aussi extraordinaire :

(...) Or c'est à ces derniers, à ces moyens de se défendre et de s'abriter faits de poils assemblés entre eux, que l'on a donné le nom de « vêtements » (ἱμάτια), et quant à l'art qui prend soin tout spécialement de ces vêtements, de la même façon que l'on a appelé « politique » l'art de prendre soin de la « polis », ne le dénommerons-nous pas aussi maintenant, d'après la chose dont il s'occupe en propre, art de la confection du vêtement (ἱματιουργικήν) ? Et ne devons-nous pas dire aussi que l'art de tisser, dans la mesure où il représente, dans la confection du vêtement, la part la plus importante, ne diffère que de nom de cet art, tout comme, nous le disions tout à l'heure, l'art royal ne diffère en rien de l'art politique (279E4-280A6) ?

Il ne fait pas de doute, selon moi, que Platon entend redoubler, par la division du tissage, la structure d'ensemble du *Politique*⁴ et affirmer une fois

1. Voir, pour la même idée et plus de détail, Delcomminette (2000), 273-320, qui distingue, quant à lui, application *dialectique* et application *politique* du paradigme.

2. Cf. 280A3-4 : τὴν δὲ τῶν ἱματίων μάλιστα ἐπιμελουμένην τέχνην, et 283B7 : πλεκτικὴν εἶναι κρόκης καὶ στήμονος ὑφαντικὴν.

3. Voir Miller (1980), 60, et Delcomminette (2000), 329-330.

4. Textuellement, les rapprochements sont incontestables. On peut comparer, étape par étape, la division de l'art politique et celle du tissage : 267C8-D1 et 287A8-B4 (incomplétude de la première définition) ; 268B8-C11 et 281C7-D3 (nécessité de séparer les rivaux) ; 279A1-5 et 281D5-283A2 (séparation des rivaux) ; 305E2-6 et 283A3-8 (définition finale).

de plus, comme il n'a cessé de le faire, l'existence d'une seule et unique division, construite autour de deux moments clés : la distinction des arts parents et celles des arts rivaux. Mais, naturellement, il est bien plus facile de distinguer les arts rivaux du tissage, technique circonscrite et réglée, que ceux du politique, dont précisément la définition fait problème. C'est en ce sens que la division du tissage est un paradigme pour l'art politique.

La division du tissage : causes et finalité

Mais cela n'est pas suffisant, car dire du tissage qu'il est simple n'en fait pas un paradigme pour l'art politique spécifiquement : ils doivent avoir une structure commune, facilement repérable dans la division du tissage et que l'on cherchera à reconnaître pour celle de l'art politique. Cette structure commune, c'est la distinction entre cause directe (qui intervient *directement* dans la production de la chose) et cause auxiliaire (qui fournit les instruments nécessaires à la première)¹. C'est elle qui permet de structurer les rapports entre le tissage et l'ensemble des arts rivaux, ayant trait à la confection du vêtement, que sont, entre autres, le cardage, le foulage, le ravaudage, la fabrication de la chaîne, etc.

C'est cette même distinction entre deux types de cause qui permet de produire la structuration des arts dans la cité autour de la τέχνη πολιτική et de saisir les rapports qu'elle entretient avec eux. C'est donc elle qui est introduite dans la division du politique pour discriminer les rivaux qui subsistent :

Nous avons donc séparé le roi de tous les nombreux arts qui ont le même domaine que lui (ἄσται σύννομοι), et plus particulièrement de tous ceux qui ont rapport aux troupeaux (ἀπὸ πασῶν τῶν περὶ τὰς ἀγέλας). Mais il reste, disions-nous, les arts qui, dans la cité elle-même, sont causes auxiliaires et ceux qui sont causes directes (αἱ κατὰ πόλιν αὐτὴν τῶν τε συναίτιων καὶ τῶν αἰτίων), qu'il faut d'abord distinguer les uns des autres (287 B 4-8).

Cette phrase mérite deux précisions.

D'abord, rappelons-le, l'art politique a été défini, en 276E10-13, comme le soin du troupeau humain consentant. Aucune précision n'a pour l'instant été apportée à cette définition, qui reste en toute logique celle à laquelle il faut appliquer le paradigme. Ici, l'Étranger fait donc allusion à la séparation des arts parents (autre traduction possible de σύννομοι), opérée au début du dialogue et ayant permis d'attribuer à l'art politique le soin du troupeau *humain*, par différence avec d'autres pasteurs d'animaux. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut entendre la précision de l'Étranger : « plus particulièrement de tous ceux qui ont rapport aux troupeaux, *i.e.* d'animaux. » À ce stade de la division, au sein de la cité (lieu dans lequel le troupeau humain se rassemble), de nombreux arts revendiquent encore le titre de soigneur du troupeau humain, et parmi eux, les médecins, gymnastes, boulangers, labou-

1. L'autre élément commun entre tissage et politique, partie intégrante de ce que j'ai appelé l'usage analogique du paradigme, c'est, bien sûr, l'activité d'*entrelacement*.

reurs, etc., déjà rencontrés en 267E, et qui n'ont toujours pas été séparés du politique.

Ensuite, il me semble nécessaire de souligner un point étrangement passé, pour l'instant, sous silence, par l'Étranger¹. La division du tissage n'est pas seulement un paradigme pour celle du politique au sens où elle est structurée par la distinction des deux causes, directes et auxiliaires : elle s'organise aussi autour d'une conception forte de la *finalité*, qui va s'avérer absolument décisive pour définir l'art politique. En effet, la division, particulièrement si on la représente par un arbre ordonnant genres et espèces, pourrait laisser croire que le tissage est une *tékhnē* comme une autre, au même niveau que le cardage, le foulage, l'art de fabriquer la chaîne, etc. Mais, bien sûr, il n'en est rien, car ces autres arts sont subordonnés au tissage, qui d'une certaine façon les dirige, puisque lui seul accomplit la tâche que tous visent plus ou moins directement. Le tissage, parce qu'il se sert des outils mis à sa disposition et parce que lui seul sait ce que doit être le produit final (le tissu), donne des directives générales à certains autres arts. En ce sens, le paradigme ne repose pas seulement sur la distinction entre causes directes et auxiliaires, mais aussi sur une distinction, au sein des causes directes, entre tous les autres arts et le tissage, finalité véritable des précédents et donc dirigeant leur activité singulière. Ce que confirme le texte du *Politique*, mais seulement en 308D4-E2. Dans la cité, en effet, l'art politique véritable dirigera l'ensemble des éducateurs « tout comme le tissage, aux cardeurs et à tous les autres qui lui préparent tout ce qui est préalablement nécessaire pour la confection du tissu, commande et prescrit (προσάττει καὶ ἐπιστάτει) ». Si l'Étranger, en 280B2, se contente de décrire de façon neutre les autres arts liés au tissage en les qualifiant de *συνέργα*, il ne fait aucun doute que la fonction architectonique, ou épitactique, du tissage est un des éléments décisifs du paradigme.

*Arts auxiliaires et arts subalternes :
l'application du paradigme et ses limites*

L'application du paradigme, de 287B à 289C, permet d'abord de séparer du politique un ensemble d'arts auxiliaires, l'Étranger distinguant sept espèces différentes, selon la finalité de l'objet produit par l'art qui leur correspond. Sans entrer dans le détail de cette classification², notons juste qu'elle permet de séparer enfin l'art politique de certains de ses rivaux, et notamment de la médecine, de l'agriculture, de la gymnastique – bref, des arts rencontrés en 267E, car ces derniers correspondent à l'espèce que l'Étranger qualifie, significativement, de nourricière (*τροφόν*) et tombent donc sous la classe des arts ayant affaire à la *κατήσις τῆς τροφῆς*.

1. Voir, sur ce point, Cooper (1997), 80-83.

2. Sur ce texte intrigant, voir Benardete (1963), 211-217 ; Scodel (1987), 50 (notamment le schéma p. 140) ; Rowe (1995), notes p. 214-215 ; Delcomminette (2000), 284-286, et Ildefonse (2001), 105-119.

Les choses, cependant, se compliquent sensiblement dès qu'on envisage l'étape suivante :

Il reste donc le groupe des esclaves et des serviteurs en tout genre (τὸ δὲ δὴ δούλων καὶ πάντων ὑπηρετῶν λοιπόν), parmi lesquels, je le soupçonne, feront leur apparition ceux qui disputent au roi la fabrication même du tissu, tout comme tout à l'heure, envers les tisserands, ceux impliqués dans le filage et le cardage et dans tous les autres travaux que nous mentionnions. Quant à tous les autres, que l'on a décrits comme des causes auxiliaires, ils ont, avec les produits que nous venons d'énumérer, été écartés et séparés de l'activité royale et politique (289C4-D1).

Quelle est en effet cette nouvelle catégorie (les ὑπηρεταί) introduite sans justification ? Pourquoi l'Étranger semble-t-il cesser d'employer explicitement la distinction αἰτία-συναίτία ? Le problème n'est pas qu'une question de terminologie, car les pages suivantes du *Politique* (289C à 305E) en disent long sur la façon dont Platon conçoit le rôle de la division dans le dialogue.

Les raisons de l'introduction de l'ὑπηρετική sont avant tout polémiques : il s'agit de constituer une série de métiers, ordonnée du plus vil au plus noble et ainsi de faire comprendre ce qui les unit tous – à savoir, d'être des *arts de service*, des compétences subordonnées à une connaissance supérieure fixant des prescriptions à suivre. Bien sûr, les premiers personnages évoqués, des esclaves aux commerçants, ne sont en rien des causes directes du soin de la cité. Mais leur présence au début de la liste ne sert qu'à faire comprendre que les arts suivants – et qui, eux, ont des prétentions plus fortes à gouverner et à revendiquer le titre de « politiques » – sont tout autant soumis à des prescriptions extérieures. C'est pour cette raison, me semble-t-il, que Platon distingue ces arts dont certains, sans aucun doute, appartiennent aux arts auxiliaires¹.

Pour comprendre la progression du dialogue des pages 289 à 305, il faut en réalité, comme souvent dans le *Politique*, considérer la conclusion de la séquence :

Eh bien, il semblerait que, de la même façon, nous aussi avons séparé de la connaissance politique ce qui diffère d'elle et tout ce qui lui est étranger et hostile (ὅποσα ἀλλότρια καὶ τὰ μὴ φίλα), et qu'il ne demeure que ce qui lui est précieux et apparenté (τὰ τίμια καὶ συγγενῆ). Parmi ces arts restants, il y a, je pense, l'art du stratège, l'art du juge et toute la partie de la rhétorique qui, en commun avec l'art politique, persuade les gens de ce qui est juste et concourt à gouverner les activités au sein de la cité (303E7-304A2).

L'ὑπηρετική regroupe trois types d'arts rivaux, bien distincts. Ceux, d'abord, qui tombent aisément dans la classe des arts auxiliaires (esclaves, employés, hérauts, etc.). Ces arts rejoignent les précédents et appartiennent

1. Cf. Cooper (1997), 85-90.

sans ambiguïté à ce qui diffère de l'art politique. Restent les arts qui lui sont hostiles et ceux qui lui sont précieux.

Dans la première catégorie tombent les soi-disant *πολιτικοί* (et authentiques *στασιαστικοί*). Le recours à la purification de l'or (implicite déjà en 268C) permet de comprendre que, pour distinguer le politique de ses rivaux, à ce stade de la division, on ne peut se contenter d'appliquer la distinction entre causes directes et auxiliaires, pas plus que celle entre tissage « épitactique » et arts subordonnés. Si l'Étranger passe donc, abruptement, de l'analyse des arts de service (289C-291C) à celles des constitutions existantes (291C-303D), c'est précisément parce qu'il existe, dans les cités telles qu'elles sont, des hommes qui prétendent être des *politikoi*, capables de présider au soin du troupeau humain, alors même que leurs fonctions devraient être contrôlées et subordonnées à une compétence spécifique, véritablement politique celle-là. La division des arts-causes ne peut, à elle seule, inclure la séparation des arts qui de fait, dans les cités « actuelles », disputent son titre à l'art politique : l'application diairétique du paradigme est normative et a pour but de tracer la structure de la cité telle qu'elle doit être, non telle qu'elle est¹. S'il n'y a aucun écart entre le tissage tel qu'il est pratiqué dans les cités et sa division « théorique », il n'en est pas de même pour l'art politique : rien dans le paradigme ne peut correspondre à cette différence, essentielle à toute politique, entre l'actuel et l'idéal, le réel et le normatif². C'est pour cette raison que les hommes « politiques » des constitutions existantes ne sont pas réellement politiques³ et ne peuvent donc trouver leur place dans la division⁴.

Dans la seconde catégorie, qui, elle, trouve sa place dans la *diaíresis*, on découvrira les véritables parents de l'art politique, ces arts précieux analogues du cardage et du filage, subordonnés au tissage. Ces arts sont la stratégie, l'art judiciaire et la rhétorique (et, plus tard, l'éducation, 308C-D), tels qu'ils doivent être dans une cité gouvernée par une véritable compétence politique⁵.

Définition

Une fois les politiques existants exclus de la division, une fois la fonction subalterne de la stratégie, de l'art judiciaire et de la rhétorique précisément articulée à l'art politique, ce dernier peut enfin être correctement défini. Il serait à l'évidence fastidieux de récapituler, comme en 267A-C, la moindre étape de la division. Aussi, la définition finale dit l'essentiel et

1. Cf. Rowe (1995), note à 289C8-D1.

2. Cf. 292D5-7.

3. Voir Hansen (1983), 33-55 qui montre qu'avant Platon le terme *πολιτικός* ne semble pas avoir d'usage ferme et courant, *homme politique* se disant alors plutôt *ῥήτωρ*, *πολιτευόμενος*, *σύμβουλος* ou encore *στρατηγός*.

4. Cf. 303B-C.

5. Cf. 304E1 : *ὑπηρετοῦν* (rhétorique), 305A8 : *ὑπηρετικὴν* (stratégie), C7 : *ὑπηρετέιν* (art judiciaire).

confirme non seulement le succès de la division, mais sa rigueur et son unicité :

Mais celle qui dirige (ἄρχουσαν) toutes les autres [sciences, cf. 305C9], qui prend soin (ἐπιμελουμένην) des lois et de tous ceux¹ qui sont dans la cité et qui tisse ensemble (συνυφάλλουσαν) toutes choses de la façon la plus correcte, rien ne serait plus juste, semble-t-il, pour circonscrire sa puissance propre (τῆν δύναμιν αὐτῆς) en une dénomination commune, que de l'appeler *politique* (305E2-6).

Gouverner, soigner, tisser : art théorique auto-épictactique, art du soin, entrelacement. Ces trois éléments de la définition résument l'apport politique majeur du dialogue, en rappelant les paradigmes dont l'usage successif a scandé la progression de la division. Les trois premières divisions sont en effet guidées par le paradigme de l'architecture dont le double aspect théorique et autoprescriptif correspond à ce que doit être, à un niveau général, une véritable compétence politique. Une fois l'objet de cette compétence spécifié (les êtres animés – et, parmi eux, les hommes), le paradigme du *pastorat* prend le relais, d'abord, entendu, de façon incorrecte, comme *pastorat nourricier*, puis, après correction, comme *soin*. Enfin, les modalités de ce soin sont précisées grâce à l'application de la division du tissage sur celle de l'art politique.

Ce qui fait d'abord la *dynamis* propre de la politique, c'est donc sa fonction autoprescriptive, introduite dès 260C mais précisée par l'application du paradigme du tissage : non seulement le politique tient son pouvoir de sa propre *epistémè*, mais celle-ci remplit une fonction architectonique au sein de la cité. D'autres arts y ont, bien sûr, une efficace qui justifie les différents noms qui sont les leurs, mais ils sont en un certain sens aveugles, puisqu'ils ne peuvent, et ne doivent, à eux seuls décider de la finalité de leur action et de l'opportunité du moment pour la déclencher. Cette finalité, que fixe l'art politique véritable, se résume en quelques mots : prendre soin des hommes et des lois.

Mais il reste encore à préciser la modalité de ce soin, sa façon spécifiquement politique de s'appliquer à la cité. Car, on s'en souvient, le dieu gouvernant le monde sous l'âge de Kronos prend lui aussi soin des hommes et les gouverne² (et c'est d'ailleurs pour cela que le genre du soin en 276D est partagé en *pastorat* divin et *soin* humain). Mais l'état de nature sous Kronos est celui d'une nature universellement généreuse subvenant spontanément à tous les besoins, où hommes et animaux connaissent un sort indifférencié et où par conséquent aucune unification n'est nécessaire, puisque l'unité de la « communauté humaine tout entière » (276B7) se réduit à la juxtaposition harmonieuse des membres du troupeau. À l'inverse, sous l'âge de Zeus qui s'origine dans la guerre des espèces causée par la retrait du dieu pasteur, la

1. En lisant *σμπάντων* comme un masculin et *κατὰ πόλιν* en un sens locatif, avec Dixsaut (1995), 259, n. 20.

2. Cf. 271D3-4 : ἤρχεν ἐπιμελούμενος (...) ὁ θεός ; 271E5-6 : θεός ἐνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν.

simple existence collective des hommes rassemblés en cité ne signifie pas que cette cité soit une et bonne. Cette tâche d'unification, qui n'a de sens qu'à l'âge de Zeus, est la tâche propre de l'art politique, celle qui caractérise ce soin proprement humain que les hommes se doivent à eux-mêmes : l'art politique ne vise pas à produire une cité, mais, exigeance supérieure et véritable, une cité qui soit une¹. Car l'autonomie humaine implique, comme sa contrepartie, la nécessité de l'unification politique sous le régime de la concorde et de l'amitié², unification politique dont l'entrelacement (συμ - πλοκή) est la modalité propre.

Conclusion :

La logique de la division : classer ou définir ?

J'ai tenté de montrer que la lettre du texte indique que le « sentier qui mène au politique » (τὴν πολιτικὴν ἀτραπὸν, 258C3), que cherchent l'Étranger et le jeune Socrate, est l'unique division parcourant le dialogue du début à la fin. Loin d'être un texte scolaire, multipliant les voies de recherche comme autant de méthodes inabouties, le *Politique* est le seul dialogue de Platon dont l'unité ne peut être saisie que par la *diaïresis* qui le parcourt. À ce titre, il constitue un témoignage inestimable sur une méthode qui reste pour nous, à bien des égards, mystérieuse. C'est par quelques remarques (dont on me pardonnera, je l'espère, le caractère succinct et programmatique) sur la « logique » qui préside à la division que j'aimerais conclure cette étude.

Une objection forte à l'interprétation de la structure du *Politique* que j'ai défendue consisterait à rappeler, à juste titre, que l'Étranger et le jeune Socrate semblent mettre en cause, à plusieurs reprises, certaines de leurs divisions antérieures. N'est-il pas surprenant en effet de voir les protagonistes ranger, sous les causes auxiliaires de l'art politique, un certain nombre d'arts *pratiques*, alors même que la première division du dialogue a irrémédiablement placé la politique dans le genre *non pratique* de la *γνωστική* ? Pour ne donner qu'un exemple, la boulangerie – art manuel s'il en est, donc *art éliminé dès la première coupe*, en 258D-E – est bien considérée comme un art rival de la politique dans le soin du troupeau humain et se voit finalement intégrée à la division à titre d'auxiliaire en 288E-289A. Si, donc, division unitaire il y a tout au long du *Politique*, sa progression serait incohérente, puisque certains arts éliminés du membre droit de la dichotomie (c'est-à-dire du genre dans lequel se trouve l'art politique) se voient réintroduits sans justification, plus loin dans la division. À vouloir unifier le *Politique* par une unique *diaïresis*, on en viendrait donc à justifier des incohérences si flagrantes qu'on ne pourrait douter (si

1. Voir Dixsaut (1995), 259.

2. Cf. 311B9 : ὁμοιοῖα καὶ φιλία.

du moins on est charitable) que Platon les ait volontairement produites, et ce afin de railler la méthode dichotomique ou, à tout le moins, d'en souligner les insuffisances. À l'aune de la logique, la division ferait décidément bien pâle figure.

Mais, précisément, est-ce ainsi qu'il faut comprendre la *diáresis*? Certes, on peut souligner ses nombreuses insuffisances logiques et taxinomiques. Aristote ne s'en est d'ailleurs pas privé, lui qui voyait dans la *dichotomie* (et non la division en général, dont il fait lui-même usage) une méthode non seulement répétitive et confuse, mais surtout incohérente, puisqu'elle constitue des groupes spécifiques essentiellement par *privation*¹. Pourtant, en soulignant les erreurs taxinomiques de la division dans le *Politique*, on ne fait qu'imposer au texte de Platon une rigueur qui n'est absolument pas la sienne. Car, comme Aristote l'a bien vu, la dichotomie ne peut pas, telle que Platon la pratique, être une taxinomie. Son but n'est en rien de classer des espèces : son but est de définir une compétence correspondant à une certaine fonction, adéquate à un certain nom².

Aussi, l'objection précédente ne me semble pas pertinente pour comprendre ce qui est en jeu dans la division platonicienne : la boulangerie ou l'agriculture peuvent très bien avoir été éliminées dès la première étape de la division et réapparaître, quelques étapes plus loin, comme d'authentiques rivales de l'art politique sans grever la *diáresis* tout entière d'une incohérence insurmontable. Comme toute *tékhnē*, la boulangerie est susceptible de correspondre à l'extension générique de plusieurs Formes : elle est un art manuel, mais elle a aussi pour but de nourrir le troupeau humain. Tout dépend donc de la différence que le dialecticien choisit pour constituer un genre à diviser. Or, puisque le choix de la différence spécifique, selon laquelle on divise, varie à chaque division, il est parfaitement légitime que les mêmes arts réapparaissent, s'ils correspondent à l'extension de plus d'un genre.

Mais, si la division n'est pas une taxinomie, comment comprendre exactement ce que l'Étranger veut dire quand il parle de *genre* et d'*espèce*? Sans

1. Pour le détail de la critique aristotélicienne de la dichotomie dans le *De partibus animalium* I (chap. 2-3), voir Balme (1992), 101-119, et Lennox (2001), 152-167.

2. Voir Dixsaut (2001), 348 : « La méthode de division n'a pas pour objet de classer des termes mais d'établir des ressemblances et des différences. Or différences et ressemblances ne sont vraies que si elles unifient ou différencient des Formes, et non pas des choses. Les termes ne sont donc posés que par le mouvement même qui les discerne et qui divise, et pas plus l'observation que l'induction ne peut amener à diviser de telle ou telle façon. Constitués par la division, les termes ne doivent être pris que relativement à elle, et nullement dans leur référence empirique. C'est très exactement pour cette raison que la méthode de division semble logiquement si peu défendable. Si l'on part de la multiplicité (que cette multiplicité soit celle des espèces ou celle des individus) et non, comme ne cesse de le dire Platon, de l'*idea* une, il est peu probable que l'on arrive jamais à diviser comme le fait l'Étranger, et il est certain que l'appartenance d'une espèce à une espèce plus large requiert ce moyen terme que constitue l'appartenance à un caractère commun essentiel. Mais, dans la méthode de division telle qu'elle s'exerce dans les Dialogues, les ressemblances ne signifient jamais l'appartenance à un genre commun et elles ne renvoient pas à la possession d'un prédicat essentiel commun. »

faire état des débats multiples qui opposent les commentateurs sur ce point, je me contenterai d'affirmer ce qui me semble être l'interprétation correcte. Si la division était une taxinomie, si son but était de classer des espèces, alors la subordination de celles-ci aux genres dont elles sont des parties serait d'ordre ontologique¹ : il s'agirait pour le dialecticien de constater une hiérarchie entre espèces déjà constituées et d'en tracer, pour ainsi dire, le plan, à la façon d'un naturaliste – bref, d'approfondir un genre en le divisant successivement par la différence de la différence. Mais telle n'est pas la façon dont procède la division platonicienne. Sinon, on serait bien en peine de comprendre pourquoi un même genre peut être divisé de façon radicalement différente d'un dialogue à l'autre (par exemple, l'ἐπιστήμη dans le *Sophiste* et dans le *Politique*). En effet, la différence choisie pour diviser un genre donné ne répond à aucun autre critère que celui à l'origine duquel son choix est suspendu. La division platonicienne divise en faisant, à chaque fois, varier la différence qui permet le sectionnement d'un genre².

Finalement, la division a autant pour fonction de *relier* ensemble certains éléments essentiels à une définition rigoureuse que de *séparer* l'objet de la recherche de tout ce qui n'est pas lui (mais parfois prétend l'être) et avec lequel on pourrait le confondre. La définition que vise la *diairesis* est le produit de l'entrelacement des différences les plus significatives introduites successivement pour opérer les coupes dans chaque genre³. L'art politique est ainsi une espèce de l'art de prescrire, espèce qui vise à prendre soin d'un certain troupeau en veillant à tisser indéfiniment une unité entre ses membres.

Au terme de cet article, il est évident que bon nombre des problèmes relatifs à la division dans le *Politique* ont été ignorés ou sont restés en suspens. Mais, je l'espère, une chose au moins est claire : avant de considérer l'usage comique, critique ou scolaire que Platon ferait de la division, il importe de rendre raison de son unicité et de sa continuité dans le dialogue. Car non seulement le texte est parfaitement clair sur ce qui fait l'unité du dialogue mais il ne laisse aucune ambiguïté sur l'importance dialectique de la méthode⁴. La division a beau être longue et fastidieuse, complexe et parfois

1. De façon extrêmement utile, Delcomminette (2000), 74-77 distingue *subordination ontologique* des espèces à un genre donné et *subordination dialectique*. C'est la seconde dont il s'agit dans la division dichotomique.

2. Ce qui, bien sûr, n'implique pas que le dialecticien puisse faire n'importe quoi : les possibilités de division sont nombreuses, mais le principe est toujours le même, respecter « les articulations naturelles ». Voir, outre le passage bien connu du *Phèdre*, le début du *Cratyle* (387A1-9) où, dans un tout autre contexte, Socrate rappelle que l'on peut découper un être (τι τῶν ὄντων τέμνειν) soit κατὰ φύσιν, soit παρὰ φύσιν.

3. Cf., par exemple, 267B5-C1 : τὰ τῆς δ' αὖ τὸ μέρος οὐκ ἔλαττον τριπλοῦν συμπλέκειν ἀναγκαῖον, ἂν εἰς ἓν τις αὐτὸ ὄνομα συναγαγεῖν βουληθῆ, γενέσεως ἀμείκτου νομοτυκῆν ἐπιστήμην προσαγαρεύων.

4. Voir 286D6-E4 : « Encore une fois, pour ce qui touche à la recherche de la solution du problème soumis à notre attention, quant à la question de savoir comment on pourrait la trouver avec facilité et rapidité, notre argument nous enjoint d'estimer que c'est là une préoccupa-

déroutante, elle est le chemin que l'on doit suivre pour comprendre ce que la *Politique* fait de la politique et de la cité, telles qu'elles doivent être, respectivement, conduite et gouvernée.

Dimitri EL MURR,
Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne,
et University of Durham (G.-B.).

ANNEXE

*La division du Politique*¹

<i>Étapes</i>	<i>Références textuelles</i>	<i>Genre divisé</i>	<i>Membre séparé (sentiers s'écartant du politique)</i>	<i>Membre conservé (sentier qui mène au politique)</i>
0	258B-D	ἐπιστήμη (connaissance)	Il faut poser (θετέον) que le politique fait partie de ceux qui possèdent un savoir (τῶν ἐπιστημόνων)	
1	258D-259D	ἐπιστήμη	πρακτική (pratique)	γνωστική (théorique)
2	259D-260C	γνωστική	κριτική (critique)	ἐπιτακτική (épictactique)
3	260C-E	ἐπιτακτική	ἕτερο-ἐπιτακτική (hétéro-épictactique)	αὐτεπιτακτική (auto-épictactique)
4	261A-D	αὐτεπιτακτική	γενέσις τῶν ἀψύχων (production de choses inanimées)	γενέσις τῶν ἐμψύχων (production d'êtres animés)

tion secondaire, et non prioritaire, mais d'accorder la plus grande valeur et la priorité à la méthode elle-même qui consiste à être capable de diviser selon les espèces (τοῦ κατ' εἶδη δυνατὸν εἶναι διαίρειν). En particulier, [notre argument nous enjoint,] si un discours est tout à fait long mais rend son auditeur plus inventif (εὐρετικώτερον), de le prendre au sérieux et ne pas s'irriter de sa longueur, et d'agir de même si au contraire il est plus court, mais a le même effet.»

1. La division est présentée sous forme tabulaire, afin d'éviter l'utilisation de l'arbre classique qui a l'inconvénient majeur de représenter la division comme s'il s'agissait d'une classification d'espèces. Sur les réserves que l'on peut faire sur ce mode arborescent de représentation de la division, voir Delcomminette (2000), 84-90.

5 ¹	263E-264B	γενέσεις τῶν ἐμψύχων (ὁ ζωοτροφικὸς γένος)	τὰ ἄγρια ζῶα (animaux sauvages)	τὰ ἡμερα ζῶα (animaux susceptibles d'être apprivoisés)
6	261D-262A	γενέσεις τῶν ἐμψύχων (ἡμέρων ζώων)	μονοτροφία (élevage nourricier individuel)	ἀγelaiοτροφική (262A-276D) (élevage nourricier en troupeau)
	(274E-276D : correction de la division)			ἀγelaiοκομική (à partir de 276D) (soin des troupeaux)
7	264B-E	ἀγελαιοκομική	ὕδροτροφικόν (élevage aquatique)	ξηροτροφικόν (élevage en terre ferme)
8	264E-265B	ξηροτροφικόν	πτηνονομική (élevage des volatiles)	πεζονομική (élevage des marcheurs)
9*	265B-D	πεζονομική	ἐπὶ τῷ κερασφόρῳ μέρει τῷ τῆς ἀγέλης (avec cornes)	ἐπὶ τῷ τῆς ἀκεράτου (sans cornes)
10*	265D-266A	ἐπὶ τῷ τῆς ἀκεράτου	κοινογενὸς φύσις (génération croisée)	ἰδιογενὸς φύσις (génération sans croisement)
11*	266A-D	ἰδιογενὸς φύσις	τὸ τετράπουν γένος (quadripède)	διποῦς (bipède)
12	276D	διποῦς	θεῖος νομεύς (pastorat divin)	ἀνθρωπονομική (soin humain)
13	276D-E	ἀνθρωπονομική	(τῷ βιαίῳ) (imposé par la force)	(τῷ ἐκουσίῳ) (accepté de plein gré)
14	287B-D	(τῷ ἐκουσίῳ)	συναίτια (causes auxiliaires)	αἰτία (causes directes)

1. Ce sectionnement est d'abord implicite, puis explicité par l'Étranger en 263E-264B comme étant présupposé par la notion d'élevage. Il doit donc être inclus dans la division.

Poursuite non dichotomique de la division : « C'est par membres (κατὰ μέλη), donc, que nous diviserons (...), comme on ferait d'une victime destinée au sacrifice, puisqu'il nous est impossible de diviser par deux (ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν) » (287C3-4).

14	συναίτια	αἰτία	
15	287D-291C τὸ πρωτογενὲς κτῆμα ὄργανον ἀγγεῖον ὄχημα πρόδλημα παίγνιον θρέμμα	303D-305C στρατηγία (stratégie) δικαστική (art des juges) ῥητορεία (rhétorique) παιδεία (éducation)	305C-E : Définition πολιτικὴ τέχνη (art politique)

* La division alternative de 266D-E (la voie la plus courte)

9	266E-267A	πεζονομική	τὸ τετράπους γένος (le genre des quadrupèdes)	τὸ δίπους γένος (le genre des bipèdes)
10	266E-267A	ἡ διποῦς ἀγέλη	ἡ πτεροφύης διποῦς ἀγέλη (le troupeau des bipèdes à plumes)	ἡ ψιλὴ διποῦς ἀγέλη (le troupeau des bipèdes sans plumes)

Références bibliographiques

- Annas J. et Waterfield R. (1995), *Plato : Statesman*, introduction by J. Annas and translation by R. Waterfield, Cambridge, Cambridge University Press.
- Balme D. M. (1992), *Aristotle. De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II.1-3)*, translated with notes by D. M. Balme, with a report on recent work and an additional bibliography by A. Gotthelf, Oxford, Clarendon Press.
- Benardete S. (1963), « Eidos and Diairesis in Plato's *Statesman* », *Philologus*, 107, 193-226.
- Benardete S. (1984), *Plato's Statesman. Part III of The Being of the Beautiful*, Chicago-London, University of Chicago Press.

- Brisson L. et Pradeau J.-F. (2003), *Platon : le Politique*, trad., introd. et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
- Castoriadis C. (1999), *Sur le Politique de Platon*, Paris, Le Seuil.
- Clark S. R. L. (1995), « Herd of free bipeds », dans Rowe (ed.), 236-252.
- Cooper J. (1997), « Plato's *Statesman* and politics », dans J. Cleary and G. M. Gurtler (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, 71-104.
- Delcomminette S. (2000), *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia.
- Dixsaut M. (1995), « Une politique vraiment conforme à la nature », dans Rowe (ed.), 253-273.
- Dixsaut M. (2001), *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2^e éd. revue et corrigée.
- Duke E. A. et al. (1995), *Platonis Opera*, t. I, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Classical Texts ».
- El Murr D. (2002), « La *symplokè politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon ou les raisons d'un paradigme "arbitraire" », *Kairos*, 19, 49-95.
- Ferrari G. R. F. (1995), « Myth and conservatism in Plato's *Statesman* », dans Rowe (ed.), 389-397.
- Goldschmidt V. (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin.
- Hansen M. H. (1983), « The Athenian "Politicians", 403-322 BC », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24, 33-55.
- Haubold J. (2000), *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ildefonse F. (2001), « La classification des objets. Sur un passage du *Politique* (287 b - 289 c) », dans M. Narcy (éd.), *Platon : l'amour du savoir*, Paris, PUF, 105-119.
- Lane M. S. (1998), *Method and Politics in Plato's « Statesman »*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lennox J. G. (2001), *Aristotle. On the Parts of Animals*, I-IV, translated with an introduction and commentary by J. G. Lennox, Oxford, Clarendon Press.
- Miller M. (1980), *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague - Boston - London, M. Nijhoff Publishers.
- Murray O. (1990), « The idea of the Shepherd King from Cyrus to Charlemagne », dans P. Godman et O. Murray (eds), *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1-14.
- Narcy M. (1995), « La critique de Socrate par l'Étranger dans le *Politique* », dans Rowe (ed.), 227-235.
- Rosen S. (1995), *Plato's Statesman : The Web of Politics*, Yale University Press (trad. franç. par E. Helmer, *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, Paris, Vrin, 2004).
- Rowe C. J. (1993), « Preface : The Third Symposium Platonicum », *Polis* (Plato's Statesman : Selected Papers from the Third Symposium Platonicum), vol. 12, n^{os} 1 et 2, 3-7.
- Rowe C. J. (1995), *Plato : Statesman*, ed. with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips.
- Rowe C. J. (ed.) (1995), *Reading the Statesman : Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Rowe C. J. (1996), « The *Politicus* : Structure and form », dans C. Gill et M. M. McCabe (ed.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 153-179.
- Ryle G. (1966), *Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Santa-Cruz M. I. (1995), « Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique* », dans Rowe (éd.), 190-195.
- Scodel H. R. (1987), *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Skemp J. B. (1961), Plato, *The Statesman*, translation, introductory essays and footnotes by J. B. Skemp, London, Routledge & Kegan Paul, 2^e éd.
- Taylor A. E. (1961), Plato, *The Sophist and The Statesman*, translation and introduction by A. E. Taylor, ed. by R. Klibansky and E. Anscombe, London, Thomas Nelson & Sons.