

L'empire de la loi souveraine : Platon et la fondation de l'État de droit

KOUAKOU Guy

Enseignant-chercheur

Département de philosophie

UFR Sciences de l'Homme et de la Société (SHS)

Université Félix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire

kguymaup@yahoo.fr

Résumé :

Le dernier grand dialogue de Platon, Les Lois, marque un tournant décisif dans sa philosophie politique. Après avoir imaginé dans La République la figure du philosophe-roi et exploré dans Le Politique l'art du gouvernement comme une science souveraine, Platon renonce, dans Les Lois, à la possibilité qu'un homme, fût-il philosophe, puisse gouverner durablement sans céder à l'hubris. La cité ne peut reposer que sur un ordre impersonnel : la loi. Mais cette loi ne se réduit pas à une contrainte : elle est pensée comme médiation entre les hommes et le divin, comme pédagogie civique à travers des préambules persuasifs, et comme instrument de stabilité par des institutions inédites, telles que le Conseil nocturne. En dénonçant l'égalité arithmétique et la liberté sans frein de la démocratie athénienne, Platon croit s'éloigner de la démocratie, tout en posant paradoxalement les bases d'une conception moderne de l'État de droit. Les Lois apparaissent ainsi comme une critique de la démocratie et, en même temps, comme l'un de ses héritages les plus féconds.

Mots clés : Conseil nocturne ; démocratie ; État de droit ; Les Lois ; Platon

Abstract:

Plato's last great dialogue, The Laws, marks a decisive turning point in his political philosophy. After imagining the figure of the philosopher-king in The Republic and exploring the art of government as a sovereign science in The Statesman, Plato, in The Laws, abandons the possibility that a man, even if he is a philosopher, can govern sustainably without succumbing to hubris. The city can only rest on an impersonal order: the law. But this law is not reduced to a constraint: it is conceived as a mediation between men and the divine, as civic pedagogy through

persuasive preambles, and as an instrument of stability through unprecedented institutions, such as the Nocturnal Council. By denouncing the arithmetic equality and unbridled freedom of Athenian democracy, Plato believes he is moving away from democracy, while paradoxically laying the foundations for a modern conception of the rule of law. The Laws thus appear as a critique of democracy and, at the same time, as one of its most fruitful legacies.

Keywords: Nocturnal Council; Democracy; Rule of Law; the Laws; Plato

Introduction

Dans *La République*, Platon avait rêvé d'un philosophe-roi, seul à même de gouverner parce qu'il contemple l'Idée du Bien. Dans *Le Politique*, il croyait encore possible de penser l'art souverain du gouvernement comme une *technè*, une science royale. Mais dans *Les Lois*, cette espérance s'éteint : aucun homme, fût-il philosophe, n'est capable de gouverner sans céder à la démesure. L'expérience de la guerre, des révolutions et des échecs politiques a convaincu Platon que la cité ne peut être sauvée par un individu, mais seulement par un ordre impersonnel : celui de la loi. Le mythe de Kronos le dit explicitement : puisque les hommes abusent du pouvoir, il faut remettre les cités à une instance supérieure, la raison, et l'appeler « loi » (*Lois* IV, 713c–714a).

L'enjeu est considérable. Si le philosophe-roi est une utopie impraticable, et si la démocratie est jugée dangereuse, que reste-t-il ? La réponse de Platon est nette : la loi. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle loi. La loi, dans ce dialogue, n'est pas seulement un commandement qui ordonne et punit, mais un discours qui persuade et éduque. L'Étranger affirme que « le devoir du législateur, avant d'énoncer toute loi, est de ne jamais les laisser sans préambule » (*Lois* IV, 722d). Chaque règle doit être précédée d'un discours persuasif qui en expose les raisons, à la manière d'un prélude musical. Ce souci d'explication introduit une idée révolutionnaire : la loi doit convaincre autant qu'elle contraint. Elle devient instrument de pédagogie civique, non simple ordre coercitif.

Tout en s'éloignant de la démocratie, il en reprend certains acquis : la primauté des règles sur les hommes, l'exigence d'une légalité claire et intelligible, l'importance de l'éducation civique universelle. La critique va plus loin. Platon évoque la corruption des

mœurs, née de la licence démocratique. Dans un passage célèbre, il décrit la « théâtrocratie » qui s'installe lorsque chacun se croit compétent pour juger du beau et du laid, même dans le domaine des Muses : « ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous [...] ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction » (*Lois* III, 701a–c). La liberté démocratique dégénère en impudence, puis en impiété, et conduit la cité vers la ruine. Mais en même temps, cette critique prépare le terrain d'un autre ordre. Car la solution platonicienne consiste à faire de la loi un rempart contre l'arbitraire, qu'il soit celui d'un individu ou celui de la multitude. La liberté absolue est refusée, mais au profit d'une légalité ferme, stable et rationnelle. La démocratie est condamnée, mais l'État de droit est esquissé. Platon croyait échapper au désordre démocratique ; il a posé les bases d'un ordre juridique universel. Le paradoxe est encore renforcé par l'innovation des préambules. Chaque loi doit être accompagnée d'un discours qui explique son sens. Ce souci pédagogique, absent de la démocratie athénienne où les lois étaient souvent adoptées sous l'influence des orateurs, annonce un principe moderne : nul ne doit être soumis à une règle incompréhensible. La légalité doit être publique, explicite et persuasive.

Ainsi, *Les Lois* ne sont pas seulement une critique de la démocratie ; elles en constituent une épreuve. Athènes est le repoussoir constant, mais l'ordre légal qui lui est opposé reprend paradoxalement certains de ses acquis. La thèse que nous défendrons est donc la suivante : *Les Lois* sont à la fois le texte le plus anti-démocratique de Platon et celui qui, paradoxalement, anticipe certains principes de l'État de droit moderne. Elles disqualifient la démocratie, mais elles posent les bases d'un ordre juridique stable, impersonnel, rationnel et pédagogique. Relire ce dialogue, c'est donc reconnaître le paradoxe fondateur de la philosophie politique occidentale : c'est en voulant exclure la démocratie que Platon en a préparé la possibilité. La méthode de notre travail est une analyse textuelle et interprétative qui se déploie dans les moments qui suivent.

1. Le cadre dramatique et méthodologique des *Lois*

Le dernier dialogue de Platon s'ouvre sur une scène singulière.

Trois vieillards marchent ensemble sur une route de Crète, discutant des lois et de la constitution. Il ne s'agit plus de joutes ironiques mais d'une progression lente et méthodique. Ce choix traduit un déplacement philosophique : la politique n'est plus pensée comme l'œuvre d'un homme inspiré, mais comme la construction progressive d'un ordre légal stable. Pour comprendre l'originalité des *Lois*, il faut donc examiner ce cadre, qui révèle le passage d'un modèle charismatique à un modèle institutionnel.

Dès l'ouverture (*Lois* I, 625a–b), l'Étranger d'Athènes propose à Clinias le Crétois et à Mégillos le Spartiate de consacrer leur marche vers le sanctuaire de Zeus à une discussion politique. Les personnages sont trois vieillards représentant chacun une tradition politique. Clinias incarne la religiosité crétoise, Mégillos l'austérité spartiate, l'Étranger l'expérience athénienne. Leur âge et leur gravité contrastent avec la vivacité des jeunes interlocuteurs des dialogues socratiques. Ce ne sont plus des disciples avides de dialectique, mais des sages marqués par l'expérience et la mémoire des régimes. La marche elle-même : lente, ponctuée de pauses, elle symbolise une méthode. La philosophie n'est plus l'éclat d'une réfutation, mais le cheminement patient vers un ordre juridique. Le cadre dramatique illustre donc déjà le projet des *Lois* : substituer à la spontanéité démocratique la stabilité d'une législation réfléchie. La disparition de Socrate est l'un des faits les plus marquants du dialogue. Dans *La République*, *Le Gorgias* ou *Le Criton*, Socrate était la voix centrale de la philosophie, posant des questions, ironisant, poussant ses interlocuteurs à reconnaître leur ignorance.

Le contraste est frappant. Là où Socrate ironisait pour déstabiliser, l'Étranger expose un ordre ; là où Socrate démasquait l'ignorance, l'Étranger prescrit des principes. La parole socratique visait à provoquer l'éveil ; la parole de l'Étranger vise à instituer. Ce n'est plus un maître qui interroge, mais un législateur qui enseigne. Le style du dialogue confirme ce déplacement. La progression des *Lois* est lente, cumulative, méthodique. L'Étranger ne cherche pas à provoquer par des paradoxes, mais à construire pas à pas un édifice législatif. Cette lenteur n'est pas une faiblesse, mais une méthode : elle reflète l'idée que la cité ne peut être fondée par un coup d'éclat, mais par une accumulation de règles réfléchies. Au Livre I, l'Étranger définit la loi comme « la raison devenue décret collectif » (*Lois* I,

644d). La cité, dit-il, ne peut pas se fonder sur les volontés particulières ; elle doit se régler sur une rationalité commune. Cette définition montre déjà l'orientation institutionnaliste du dialogue : la loi est la médiation entre la raison et la cité, entre le divin et l'humain. Cette orientation est renforcée par l'innovation des préambules. Au Livre IV, l'Étranger affirme qu'« il faut qu'un discours persuasif précède chaque loi » (*Lois* IV, 722d). C'est ce souligne (L. Mouze, 2020, p. 61) :

Les préludes (...) doivent précéder le code législatif en général, et chaque loi importante en particulier (723b-d). Ils énoncent en la justifiant l'injonction que formule ensuite la loi de manière brève, impérative, et menace à l'appui. Leur fonction est de persuader le citoyen d'agir en conformité avec ce que le législateur prescrit, en donnant les raisons de cette prescription. Ils cherchent donc à agir sur l'âme des citoyens, en la rendant apte à accueillir avec bienveillance les lois, à se laisser instruire par le législateur de leurs raisons d'être, et donc à se laisser persuader de leur bien-fondé.

La loi n'est pas une simple contrainte, mais une pédagogie. Elle doit convaincre autant qu'elle contraint. Cette exigence a deux implications majeures. Premièrement, elle rompt avec la démocratie athénienne, où les lois étaient souvent votées sans justification explicite, au gré des orateurs. Platon impose que la loi s'explique d'elle-même, qu'elle rende raison de ses prescriptions. Deuxièmement, elle anticipe un principe moderne : la publicité et la clarté de la loi, conditions de l'État de droit. Une règle obscure ou arbitraire est injuste ; une loi accompagnée de raisons est légitime. En somme, la méthode des *Lois* traduit un réalisme politique inédit chez Platon. Le philosophe-roi disparaît ; le législateur collectif prend sa place. La cité ne repose plus sur la vertu d'un homme exceptionnel, mais sur un ordre juridique stable et explicatif. Ce que confirme (F. Careau, 2006, p. 116) en ces termes :

Alors que dans *La République*, les gardiens n'exercent aucune fonction législative, *Les Lois* les présentent à la fois comme garants des pouvoirs législatif et exécutif. Plutôt qu'une

différence sur le plan du caractère utopique ou réaliste de ces modèles, ce qui les oppose tient dans le statut de la loi : le philosophe roi dirige en fonction de sa sagesse et d'une imitation de la réelle métaphysique, ce que L. Brisson (1999, p. 162) a rebaptisé le Collège de veille surveille les citoyens afin qu'ils vivent conformément aux lois établies.

2. La critique implicite de la démocratie dans *Les Lois*

Si les *Lois* semblent à première vue s'éloigner de la démocratie en plaçant la cité sous l'autorité de la loi, elles n'en cessent pourtant de dialoguer avec elle. Athènes est l'horizon constant de la réflexion : cité de la liberté et de l'égalité, mais aussi cité des excès, de la licence et de l'impiété. Platon ne nomme pas toujours Athènes, mais son ombre traverse tout le texte. La critique de la démocratie athénienne se déploie implicitement à travers trois registres : le rejet de l'égalité arithmétique qui confond justice et uniformité ; la mémoire des désastres culturels et politiques engendrés par la licence ; la dénonciation d'une liberté sans frein, qui se transforme en *hubris* et détruit la cité.

La critique platonicienne de la démocratie atteint l'un de ses points les plus nets au Livre VI des *Lois*, lorsque l'Athénien distingue deux formes d'égalité qui « portent le même nom » mais qui « dans la pratique sont presque des contraires » (*Lois* VI, 757b). La première, facilement mise en œuvre par tout législateur, consiste à traiter chacun selon la mesure, le poids et le nombre, en attribuant les charges ou les biens par tirage au sort. C'est l'égalité arithmétique, symbole de la démocratie athénienne. La seconde, beaucoup plus rare et exigeante, est définie comme l'égalité « la plus vraie et la meilleure » : elle attribue « davantage au plus important, et moins au plus petit, donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature » (*Lois* VI, 757c–d).

Dans ce passage, Platon oppose deux visions inconciliables de la justice. L'égalité arithmétique est dénoncée comme un leurre : en confondant uniformité et équité, elle accorde la même part à l'homme

instruit et à l'ignorant, au courageux et au lâche, au vertueux et au vicieux. L'égalité proportionnelle, en revanche, se fonde sur une hiérarchie des mérites et des natures. Elle n'attribue pas mécaniquement la même chose à tous, mais distribue selon la dignité et la valeur de chacun :

[...] placer l'homme de bien dans une égalité stricte, prétendument naturelle, avec l'homme de peu revient à convertir une inégalité de nature en une égalité apparente, ce que Platon juge profondément inique. À l'égalité *arithmétique* qui fonde la démocratie, il préfère dès lors l'égalité *géométrique*, qui accorde un poids politique en proportion de la valeur d'un élément. (M. A. Gavray, 2020, p. 28)

La distinction entre égalité arithmétique et égalité proportionnelle – ou géométrique – est au cœur du rejet platonicien de la démocratie. Athènes se glorifiait d'avoir institué l'isonomie, c'est-à-dire l'égalité de tous devant la loi et dans la participation aux affaires publiques. Suivant Platon, cette prétention ne peut qu'aboutir au désordre car confier indistinctement des responsabilités politiques à chacun, sans égard à sa compétence ou à sa vertu, revient à dissoudre la justice dans l'indifférenciation. La démocratie se présente comme juste parce qu'elle traite tous les citoyens de manière égale ; mais c'est précisément cette égalité qui constitue, pour Platon, une injustice. L'enjeu dépasse la technique institutionnelle. Il touche au sens même du politique. Pour Platon, la cité ne peut survivre que si les charges sont confiées à ceux qui en sont dignes. L'égalité démocratique, en nivelant les différences, engendre l'incompétence et prépare l'anarchie. L'égalité proportionnelle, au contraire, fonde l'ordre et la stabilité, parce qu'elle reconnaît la diversité des natures et attribue à chacun la part qui lui revient.

La critique de la démocratie ne s'appuie pas seulement, chez Platon, sur une distinction conceptuelle entre égalité arithmétique et égalité proportionnelle. Elle s'enracine également dans une mémoire des désordres que l'Athénien attribue à l'excès de liberté démocratique. Le diagnostic prend la forme d'un récit culturel et

historique, qui remonte à la corruption des mœurs artistiques pour en tirer une leçon politique. Au Livre III, l'Athénien décrit comment la dégénérescence de la musique a conduit Athènes à la licence généralisée :

... comme s'il s'entendait à discerner dans le domaine des Muses le beau du laid ; et à une aristocratie dans le domaine des Muses se substitua une "théâtrocratie" dépravée. [...] Ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction ; et la licence suivit. Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'impudence. [...] Tout de suite après cette liberté en vient une autre, celle qui refuse d'être l'esclave de ceux qui représentent l'autorité, puis [...] on cherche à ne pas obéir aux lois, et finalement on se désintéresse totalement des dieux, manifestant la nature des Titans (*Lois* III, 701a-c).

L'analyse repose sur une chaîne de causalités. La musique, qui devait éduquer l'âme à la mesure, est livrée au jugement du public. Au lieu d'une hiérarchie fondée sur la compétence, s'installe une « théâtrocratie » où chacun se croit apte à décider du beau et du laid. Cette prétention de l'opinion populaire marque le premier désordre : quand tout homme se croit compétent en tout, l'autorité disparaît. De cette corruption esthétique naît une corruption politique. La licence remplace la discipline, la crainte disparaît, et l'impudence s'installe. La liberté devient refus de toute obéissance, d'abord à l'autorité humaine, puis aux lois, enfin aux dieux. La démocratie produit alors une révolte totale, comparable à celle des Titans, figures mythiques de l'*hubris* contre l'ordre divin. Platon illustre ainsi le péril d'une liberté sans bornes.

Le troisième registre de la critique platonicienne vise le cœur de l'idéologie démocratique : la liberté. Aux yeux de l'Athénien, la liberté est une valeur fondamentale, mais elle ne peut être recherchée isolément. Lorsqu'elle est absolutisée, elle dégénère en licence et

engendre la ruine de la cité. Au Livre III, Platon expose une typologie des constitutions qui éclaire ce point.

Les constitutions ont en quelque sorte deux mères dont on aurait raison de dire que les autres constitutions sont nées ; et on aurait raison de donner à la première le nom de “monarchie” et à l’autre le nom de “démocratie”. La première est à son sommet chez les Perses, la seconde chez nous. Et toutes les autres constitutions sans exception ou presque sont, je le répète, des variétés de celles-ci. Il faut évidemment, c’est là une nécessité, qu’une constitution comporte ces deux éléments, si l’on souhaite que l’on y retrouve liberté et accord accompagné de réflexion. (*Lois* III, 693d).

Ce passage établit un cadre théorique décisif. Toute constitution doit combiner les deux tendances opposées : l’autorité monarchique et la liberté démocratique. Mais l’équilibre est fragile. Une monarchie pure devient tyrannie ; une démocratie pure devient licence. La cité juste ne peut se maintenir qu’en intégrant ces deux pôles, tempérés par la réflexion. L’*hubris* démocratique consiste précisément à refuser cet équilibre. Elle se manifeste lorsque la liberté est érigée en valeur absolue, sans contrepartie institutionnelle ni mesure morale.

Ce diagnostic repose sur une expérience vécue. Athènes, au IV^e siècle, avait fait de la liberté politique un étendard : liberté d’expression à l’Assemblée, liberté d’initiative des citoyens, liberté d’accuser et de juger. Mais Platon observe que cette liberté sans bornes ne produit pas la grandeur, mais l’instabilité. Ainsi, l’*hubris* démocratique n’est pas une simple critique morale ; elle est une analyse politique de la corruption des régimes. En plaçant la liberté au-dessus de toute mesure, la démocratie détruit l’accord et la réflexion qui devraient l’accompagner. Elle absolutise une valeur légitime au point de la rendre autodestructrice. C’est pourquoi l’Athénien insiste sur la nécessité d’une constitution mixte, où la liberté démocratique est maintenue, mais contenue et orientée par l’autorité et par la loi. L’examen des *Lois* montre que la critique platonicienne de la démocratie ne se limite pas à quelques griefs circonstanciels. Elle touche au cœur même de ses principes : l’égalité,

qui se dégrade en uniformité arithmétique ; la liberté, qui se corrompt en licence ; la compétence collective, qui se transforme en présomption universelle. Derrière cette analyse se profile une conviction ferme : la démocratie, livrée à elle-même, ne peut offrir à la cité qu'un avenir instable et voué à la dissolution.

Mais la critique ne suffit pas. Platon cherche un socle alternatif, capable d'assurer la permanence de la cité. Ce socle, il le trouve dans la loi, conçue comme médiation entre l'humain et le divin. Dès l'ouverture du dialogue, la question est posée : les lois viennent-elles des dieux ou des hommes (*Lois* I, 624a) ? La réponse de Clinias est sans équivoque : « d'un dieu ». La loi, pour être légitime, doit dépasser les volontés humaines et refléter un ordre supérieur. Ainsi, après avoir mis en lumière les impasses de la démocratie athénienne, l'Étranger d'Athènes ouvre la voie à une fondation religieuse de la cité. La critique de l'égalité, de la liberté et de la licence prépare le terrain à une réflexion nouvelle : la loi comme trace du divin et garantie d'un ordre stable.

Religion et fondement de la loi

Après avoir dénoncé les illusions démocratiques, Platon cherche dans *Les Lois* un principe capable de donner à la cité un socle stable et universel. Or ce fondement ne peut pas être purement humain. Si la démocratie échoue parce qu'elle confond la liberté avec la licence et l'égalité avec l'indifférenciation, aucune cité ne peut non plus reposer sur la seule vertu d'un dirigeant, toujours menacée par la démesure. La solution doit être plus ferme et plus durable : un ordre qui transcende les volontés particulières et qui contraint les hommes par une autorité supérieure. C'est ce rôle que Platon assigne à la religion.

Contre la démocratie athénienne, où les lois pouvaient être votées, modifiées ou abrogées par l'assemblée, Platon affirme qu'elles doivent refléter un principe supérieur. La cité ne peut survivre si les citoyens se croient compétents en tout et libres de tout remettre en cause. Le religieux est donc mobilisé pour garantir l'autorité des lois et assurer la continuité de la cité. Mais cette référence au divin ne se réduit pas à une piété abstraite. Elle s'articule à une pédagogie de la

loi : persuasion rationnelle par les préambules, persuasion symbolique par les mythes. Ainsi, la religion devient le cadre à partir duquel Platon refonde la législation, en conjurant l'*hubris* démocratique et en plaçant la cité sous l'empire d'un ordre supérieur (L. Bruit-Zaidman, 2009, p. 29-47).

Ce principe est développé au livre IV, dans un discours fondateur adressé aux futurs colons de Magnésie : « Le dieu qui, suivant l'antique tradition, tient en ses mains le commencement, la fin et le milieu de tout ce qui est, accomplit ses révolutions avec régularité, conformément à la nature. Il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les atteintes à la loi divine » (*Lois* IV, 715e-716a). La loi humaine n'a de légitimité que parce qu'elle participe de cet ordre cosmique. Ainsi, le divin garantit la régularité du monde. La justice suit ses pas et punit ceux qui s'écarterent de la mesure.

Cette articulation entre divin et politique s'inscrit dans une critique directe de la démocratie. Athènes exaltait la liberté de juger et de parler en toutes choses, mais ce faisant, elle fragilisait l'autorité des lois et ouvrait la voie à la licence. Platon oppose à cette *hubris* une référence transcendante : la loi ne vaut que si elle exprime une mesure supérieure, indépendante des caprices humains. L'obéissance n'est pas seulement un devoir civique, elle est une exigence cosmique.

Il faut souligner le caractère pragmatique de cette position. Platon ne se contente pas d'invoquer les dieux par piété. Il sait que les cités humaines sont instables et vulnérables à la guerre civile (*stasis*). En reliant les lois à une autorité divine, il cherche à leur donner une permanence que ni le charisme d'un chef ni le consensus démocratique ne peuvent assurer. Le religieux n'est donc pas seulement une croyance ; il est une technique politique de stabilisation, une manière de rendre les lois plus fortes que les volontés individuelles (L. Bruit-Zaidman, 2009, p. 29-47).

Si les dieux constituent le fondement de la législation dans *Les Lois*, alors nier leur existence ou contester leur rôle ne relève pas seulement d'une divergence théorique : c'est une attaque directe contre l'ordre politique. C'est pourquoi Platon érige l'impiété en véritable crime civique. Elle n'est pas une affaire privée mais une subversion qui menace la cité entière, car elle détruit l'autorité des lois (L. Bruit-Zaidman, 2005, p. 153-168). Le livre X des *Lois* est consacré

à cette question. L'Étranger y examine les doctrines qui nient l'existence des dieux ou qui les réduisent à de simples créations humaines. Trois formes d'impiété sont distinguées : celles qui affirment que les dieux n'existent pas, celles qui les croient indifférents aux affaires humaines, et celles qui pensent qu'ils peuvent être fléchis par des sacrifices ou des prières (*Lois X*, 885b–905d). Ces trois attitudes, différentes dans leur formulation, ont un effet commun : elles sapent l'idée que la loi est l'expression d'un ordre divin.

Platon formule clairement ce danger : « Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses naissent, sont nées ou naîtront en vertu soit de la nature, soit de la technique, soit du hasard » (*Lois X*, 888e–889a). En apparence, cette thèse naturaliste ou mécaniste ne fait que proposer une explication rationnelle du monde. Mais pour l'Étranger, ses conséquences sont fatales : si tout procède du hasard ou de l'art humain, alors les lois ne sont que conventions, fragiles et relatives. Rien ne les empêche d'être abolies ou transgressées dès qu'elles cessent de convenir.

C'est pourquoi Platon ne tolère pas l'impiété : elle ne se réduit pas à une opinion philosophique, mais elle menace la cité dans son fondement. L'impiété devient alors une subversion politique, comparable à une trahison. Les peines prévues pour les impies illustrent cette logique. Platon distingue les cas selon la gravité. Ceux qui nient les dieux mais dont l'âme est réformable doivent être enfermés dans une prison spéciale, appelée la « maison de correction », et recevoir une éducation destinée à les ramener à la piété (*Lois X*, 908a–909d). En revanche, ceux qui persistent dans leur négation malgré les admonestations doivent être punis plus sévèrement, jusqu'à la peine capitale (*Lois X*, 909e–910d). À un lecteur moderne, une telle sévérité peut sembler intolérable, contraire à la liberté de conscience. Mais il faut la comprendre dans la cohérence de la pensée platonicienne. L'impiété est une menace pour la cohésion collective, et non une manifestation légitime de liberté individuelle. Ce déplacement est décisif. Platon n'imagine pas que la cité puisse subsister sur le seul fondement d'un accord humain. Pour lui, l'expérience athénienne a montré que les conventions démocratiques sont trop fragiles : elles changent au gré des votes, elles se contredisent, elles n'assurent aucune stabilité. En érigeant l'impiété en crime, il verrouille l'édifice législatif. La croyance au divin devient

une obligation civique, condition de possibilité de la loi elle-même. Mais il faut voir aussi le paradoxe. En faisant de l'impiété un crime politique, Platon confère aux lois un caractère universel et contraignant qui les rapproche d'une conception moderne de l'État de droit : nul n'est au-dessus de la loi, et chacun doit s'y soumettre. Certes, l'assise n'est pas la liberté de conscience mais la piété imposée. Mais l'effet est analogue : les lois acquièrent une autorité indépendante des volontés individuelles

La législation des *Lois* ne repose pas seulement sur la rationalité et sur la référence au divin. Platon sait qu'une cité ne peut se maintenir uniquement par la force de démonstrations philosophiques, accessibles à une minorité, ni par la seule crainte des sanctions. Les lois doivent convaincre et former les citoyens dans leur ensemble. C'est pourquoi il articule de manière originale deux registres : celui de la raison, qui ordonne et hiérarchise, et celui du mythe, qui suscite l'adhésion par l'imaginaire et l'émotion. Dès le Livre II, l'Étranger d'Athènes affirme que « l'éducation est la première des lois » (*Lois* II, 653a). Cette éducation ne passe pas seulement par les règles écrites, mais aussi par les récits, les chants et les rites qui impriment des habitudes morales dès l'enfance. Les plaisirs et les douleurs des enfants doivent être orientés de manière à aimer ce que la loi prescrit et à détester ce qu'elle interdit (*Lois* II, 659d–660a). Or cette orientation ne peut être obtenue par des raisonnements démonstratifs : elle exige des médiations symboliques, capables de former l'âme par l'émotion. C'est là que les mythes interviennent. Platon prescrit que les enfants chantent des hymnes aux dieux et que les anciens racontent des récits issus de la tradition : « le chœur des enfants, consacré aux Muses, sera le premier à se produire en public pour chanter ce genre de choses, avec le plus grand professionnalisme et pour la cité tout entière [...] et ceux qui ont passé cet âge [...] raconteront les mythes issus d'une tradition divine » (*Lois* II, 664c–d). Le chant, la prière et le récit forment un continuum éducatif qui encadre toutes les générations. Les mythes deviennent ainsi des instruments politiques : ils transmettent des valeurs, ils forment des dispositions affectives, ils assurent la continuité de la cité. Pour Platon, le mythe exprime aussi une vérité que la raison seule ne peut formuler. Le récit du règne de Kronos au Livre IV en est l'exemple. Platon rappelle que, dans un âge ancien, les dieux régnaient directement sur les hommes. Depuis que

ce temps est révolu, il faut remplacer les dieux par la loi, qui distribue la raison dans la cité (*Lois* IV, 713c–714b). Ce mythe fonde rationnellement la nécessité de la loi comme substitut du gouvernement divin. La narration imaginaire donne corps à une exigence rationnelle : imiter l'ordre divin en instituant des lois stables.

Le contraste avec la démocratie est ici éclairant. Dans la cité démocratique, chacun juge librement, souvent en fonction de ses passions ou de ses intérêts. Les lois sont votées dans l'instant, sans préambule persuasif, et l'éducation est livrée à la diversité des opinions. Dans Magnésie, au contraire, les lois sont précédées de discours rationnels et soutenues par des récits partagés. La cité ne confie pas son destin à l'opinion fluctuante, mais à une pédagogie légale qui oriente durablement les âmes. Ainsi, l'usage du mythe dans les *Lois* ne contredit pas le projet rationaliste de Platon, il l'accomplit. La raison définit le cadre des lois ; le mythe en assure la diffusion et l'adhésion. L'universalité des lois ne tient pas seulement à leur rationalité abstraite, mais à leur inscription dans une culture commune, nourrie de chants, de récits et de rites. Loin d'être ornementale, cette dimension symbolique est constitutive de l'ordre politique.

L'articulation du mythe et de la raison montre que la loi, dans *Les Lois*, n'est pas seulement un instrument de contrainte, mais un outil pédagogique destiné à former l'âme collective. Les récits, les chants et les préambules accompagnent les prescriptions légales pour que l'obéissance ne soit pas perçue comme une simple soumission extérieure, mais comme une adhésion intériorisée. En ce sens, le fondement religieux et symbolique de la loi ne se suffit pas à lui-même : il doit être relayé par une véritable organisation de la formation des citoyens, dès l'enfance. Platon l'affirme explicitement : « l'éducation est la première des lois » (*Lois* II, 653a). C'est à ce passage décisif – de la législation à l'éducation – que nous devons maintenant examiner.

3. Éducation et formation du citoyen

« L'éducation est la première des lois » (*Lois* II, 653a). Cette déclaration, apparemment simple, résume l'un des déplacements majeurs de sa pensée politique : la cité ne peut se maintenir par les seules institutions juridiques, elle doit modeler les dispositions

intérieures de ses membres. Là où la démocratie athénienne misait sur la liberté d'expression et la participation immédiate, Platon considère que la stabilité et la justice reposent d'abord sur une formation continue des citoyens. L'Étranger d'Athènes explique que l'éducation commence par les affects élémentaires : plaisirs et douleurs. Ce sont eux qui orientent dès l'enfance le rapport au juste et à l'injuste. Si l'on laisse l'enfant s'habituer à prendre plaisir à ce qui est honteux, ou à ressentir de la peine face à ce qui est noble, la cité est perdue avant même d'avoir édicté ses lois. L'éducation, comprise comme façonnage affectif, est donc antérieure à toute prescription écrite : elle prépare l'âme à recevoir la loi comme une seconde nature.

Ce point est essentiel pour comprendre la philosophie politique tardive de Platon. Dans *La République*, l'éducation était réservée aux gardiens, élite chargée de gouverner. Dans *Les Lois*, elle devient universelle : elle concerne tous les citoyens, car la stabilité de la cité dépend de l'harmonie de l'ensemble, non de l'excellence de quelques-uns. C'est un glissement du modèle aristocratique vers un institutionnalisme qui, sans être démocratique, accorde à chaque membre de la communauté une part dans le maintien de l'ordre civique. Ainsi, dire que l'éducation est la « première loi » signifie que la législation n'a de sens que si elle s'appuie sur une formation des désirs et des habitudes. La loi ne fait pas que contraindre, elle façonne.

L'éducation consiste à orienter les enfants selon la méthode que la loi dit être bonne et dont les plus âgés s'accordent pour proclamer qu'elle est réellement la meilleure. [...] Éviter que l'âme de l'enfant ne s'habitue à éprouver des joies et des douleurs contraires à celles que recommande la loi [...] c'est dans ce but qu'existent ce que nous avons appelé des 'chants', et qui sont en réalité des incantations pour les âmes » (*Lois* II, 659d–660a).

Les jeux ne sont donc pas neutres : ils forment les dispositions morales. À travers eux, l'enfant apprend l'obéissance, l'ordre, la coopération et l'attachement aux règles. La cité ne peut laisser cette dimension au hasard, car les habitudes prises dans le jeu conditionnent les comportements futurs. Platon insiste sur le rôle des chants et des rythmes, présentés comme des « incantations » qui impriment dans

l'âme une orientation morale. Le législateur doit donc réguler les activités ludiques et musicales pour qu'elles initient l'enfant à la vertu. Ici encore, la démocratie athénienne, qui laissait aux enfants une grande liberté, est implicitement critiquée : livrés à eux-mêmes, ils développeront des habitudes contraires à la loi.

Cette conception révèle l'originalité des *Lois*. Platon ne se contente pas de proposer des institutions politiques ; il imagine une ingénierie des émotions et des affects, destinée à produire un corps civique discipliné. Le jeu devient un instrument de législation, un laboratoire de formation civique. La loi ne se contente pas de sanctionner les comportements déviants, elle anticipe en formant des dispositions conformes à l'ordre voulu. La pédagogie platonicienne s'appuie ensuite sur des pratiques concrètes : musique, gymnastique, danse et régulation des plaisirs corporels, en particulier le vin : « Interdiction absolue est faite aux jeunes de moins de dix-huit ans de goûter au vin, pour qu'ils apprennent qu'il ne faut pas faire couler du feu sur du feu. Passé cet âge, on goûtera au vin avec modération jusqu'à trente ans, mais en s'abstenant absolument de l'ivresse » (*Lois* II, 666a–b). La métaphore du « feu sur le feu » illustre le danger de l'ivresse : ajouter l'excès du vin à l'ardeur de la jeunesse, c'est provoquer une explosion de passions incontrôlables. La cité doit donc prévenir ces débordements en fixant des règles précises. Ce souci n'est pas hygiénique mais politique : l'ivresse détruit l'ordre civique en affaiblissant l'autocontrôle et en alimentant la démesure. On mesure ici la cohérence de la démarche. La loi n'est pas seulement un ensemble de prescriptions extérieures. Elle pénètre la vie quotidienne, les jeux, les chants, les plaisirs, les rythmes corporels. Elle règle la manière de boire, de danser, de chanter, de se mouvoir. Elle vise à former des citoyens dont l'âme est accordée à la loi avant même de la lire. Ce modèle demeure profondément antidémocratique : il refuse l'égalité politique et la liberté d'expression. Mais il introduit en même temps des éléments qui anticipent des principes modernes : l'éducation civique, la régulation des comportements pour prévenir les dérives, l'idée que la loi doit être intelligible et persuasive.

4. La constitution de Magnésie

La réflexion de Platon dans *Les Lois* atteint son sommet lorsqu'il propose une constitution pour la cité nouvelle, Magnésie. L'idée directrice est explicite : la cité doit être ordonnée par la mesure, fondée sur des institutions équilibrées, protégée contre les excès de richesse et de pauvreté, et dotée d'un système pénal qui vise non la vengeance, mais la correction des âmes. La constitution de Magnésie illustre ainsi le tournant institutionnaliste de la pensée platonicienne : le salut de la cité ne dépend pas d'un homme providentiel, mais d'un ensemble de règles, de structures et de pratiques collectives. Platon commence par écarter les modèles réputés les plus solides : Sparte et Crète. Ces deux cités sont souvent admirées pour la rigueur de leurs institutions militaires et leur discipline collective. Mais l'Étranger en dénonce les excès au Livre I, par une image saisissante :

Si, au mépris de la juste mesure, l'on donne ce qui est trop grand à ce qui est trop petit, qu'il s'agisse des voiles à des navires, de nourriture à des corps ou d'autorité à des âmes, tout est, en quelque sorte, mis sens dessus dessous. Dans leur excès, les uns courent à des maladies et les autres à l'injustice, qui est le rejeton de l'insolence. (*Lois* I, 691c).

L'argument est double. D'abord, une constitution doit être proportionnée aux forces de la cité : imposer une discipline excessive, comme à Sparte, revient à rompre l'équilibre. Ensuite, une organisation uniquement militaire ne produit pas la justice, mais l'injustice : l'insolence des vainqueurs et l'oppression des vaincus. Ainsi, la critique vise la tentation de réduire la cité à une seule fonction – la guerre – au détriment de l'harmonie des autres dimensions. En dénonçant l'*hubris* institutionnelle des régimes militaristes, Platon prépare le terrain pour un modèle équilibré, où les fonctions politiques, éducatives et économiques se soutiennent mutuellement. De cette critique naît l'idée d'un régime mixte, qui combine des éléments de monarchie et de démocratie pour en neutraliser les excès. L'Étranger affirme explicitement : « Une élection faite de cette manière semble tenir le milieu entre une constitution monarchique et une constitution

démocratique, et c'est toujours entre ces deux formes que doit se tenir la constitution » (*Lois* VI, 756e–757a).

Cette phrase condense le principe fondamental de la constitution de Magnésie. Les deux « mères » des constitutions sont la monarchie et la démocratie (*Lois* III, 693d). Mais laissées à elles-mêmes, elles dégénèrent : la monarchie en tyrannie, la démocratie en anarchie. La stabilité ne peut venir que d'une combinaison prudente, où l'autorité monarchique assure la continuité et où la participation démocratique empêche l'isolement du pouvoir. Concrètement, cela se traduit par des institutions hybrides : élections pour tempérer le tirage au sort, partage des charges entre différents organes, surveillance mutuelle des magistrats. Ce mélange produit une constitution qui n'est pas idéale, mais viable. Platon reconnaît que la cité humaine ne peut être parfaite ; elle doit chercher un équilibre pratique, « entre » les excès, plutôt qu'une pureté introuvable. On voit ici le réalisme de la pensée tardive de Platon. *La République* exaltait le philosophe-roi, figure unique de savoir et de pouvoir. Les *Lois*, au contraire, imaginent une architecture institutionnelle qui repose sur le compromis et la mesure. C'est un déplacement décisif : de l'utopie à l'équilibre, de la contemplation du Bien à la gestion des forces sociales.

La stabilité politique dépend aussi de l'organisation économique. Platon insiste sur la nécessité de limiter les richesses et la pauvreté, de tendre vers l'autarcie et de discipliner les désirs. Ces thèmes, abordés au Livre V, traduisent la conviction que les inégalités extrêmes et la pléonexie détruisent les cités. Le principe central est formulé à 744d–e : « Il faut, dans une cité qui cherche à échapper au pire des fléaux, qu'il n'y ait chez certains des citoyens ni une éprouvante pauvreté ni non plus de richesse, puisque cette double cause produit ce double effet ; aussi le législateur doit-il maintenant assigner une limite à chaque extrémité » (*Lois* V, 744d–e). La cité n'est pas seulement un ordre institutionnel, mais aussi une communauté matérielle et morale. Sans une régulation des richesses et des désirs, aucune constitution ne peut durer. La justice économique est indissociable de la justice politique.

La constitution de Magnésie inclut enfin une réflexion approfondie sur la criminalité et les peines. Platon distingue plusieurs types de crimes et insiste sur la fonction éducative de la peine. Il reconnaît d'abord, au Livre IX, que le simple fait de légiférer sur les crimes est une honte pour une cité qui aspire à la vertu. Mais il faut être réaliste : il existera toujours des « natures intractables » qu'aucune éducation ne peut corriger (*Lois* IX, 853c–d). La fonction de la peine est alors définie de manière pédagogique : « La loi amènera le coupable, par l'enseignement ou par la contrainte, soit à ne plus jamais oser commettre l'injustice, soit à la commettre beaucoup moins souvent » (*Lois* IX, 862d–e). La peine n'est pas vengeance, mais remède. Elle vise à réformer l'âme, à corriger les comportements, à faire aimer la justice et haïr l'injustice. Mais lorsque le criminel est jugé incurable, la peine capitale devient nécessaire pour protéger la cité.

Platon insiste aussi sur la nécessité d'obéir aux lois, même imparfaites. Puisque le savoir absolu n'est pas accessible aux hommes, il faut accepter les lois comme la meilleure approximation possible de la raison : « Voilà bien pourquoi il faut choisir le second parti, celui de l'ordonnance et celui de la loi qui ne voient et ne considèrent que la plupart des choses » (*Lois* IX, 875d–e). Cette reconnaissance de l'imperfection des lois marque une rupture avec l'utopie de *La République*. Elle fonde une philosophie politique réaliste, où la loi est une approximation nécessaire de la raison, préférable à l'arbitraire des passions. La constitution de Magnésie illustre la volonté de Platon de concevoir une cité réaliste, ordonnée par la mesure. Elle critique les excès des modèles militaristes, invente un régime mixte pour équilibrer autorité et participation.

Le philosophe-roi a disparu. La cité ne repose plus sur la sagesse d'un individu, mais sur un ensemble d'institutions équilibrées et de règles mesurées. Platon n'abandonne pas sa méfiance envers la démocratie, mais il introduit, malgré lui, des principes qui anticipent ceux de l'État de droit : la primauté de la loi, la proportionnalité, la correction des injustices, la pédagogie civique. Magnésie apparaît ainsi comme l'aboutissement paradoxal de la critique platonicienne de la démocratie : un projet qui la refuse, mais qui en reprend certains

acquis institutionnels, en les intégrant dans une architecture plus stable et plus mesurée.

5. Le Conseil nocturne et l'empire de la loi

Cette institution condense le paradoxe des *Lois*. Platon, après avoir critiqué la démocratie et rejeté l'idée d'un pouvoir fondé sur l'opinion, en vient à proposer un organe qui, sans être démocratique, assure une vigilance collective sur la loi. Ce n'est plus le philosophe-roi qui incarne la sagesse, mais un collège d'hommes âgés, de jeunes formés et de magistrats sélectionnés pour leur expérience. La sagesse se fait institution et l'empire de la loi supprime le règne des hommes. Le Conseil nocturne est introduit dans le Livre XII, avec un luxe de détails sur sa composition et ses conditions de fonctionnement :

Ce collège où se mêlent des hommes jeunes et des hommes plus âgés se réunira obligatoirement tous les jours entre l'aube et le lever du soleil. Il comprendra d'abord ceux des prêtres qui auront reçu les plus hautes distinctions, puis, parmi les gardiens des lois, toujours les dix qui sont les plus âgés. Et encore le responsable de toute l'éducation qui vient d'être élu ainsi que ceux qui auront quitté cette charge. Chacun de ces membres viendra non pas seul, mais avec un homme jeune, d'entre trente et quarante ans, qu'il aura jugé bon de s'adjoindre. Leur réunion et les propos qui y seront tenus auront toujours pour sujet les lois de la cité... (*Lois* XII, 951d–952a).

Le Conseil ne gouverne pas la cité au quotidien. Il veille sur les lois, discute de leur application, compare avec les coutumes étrangères, cherche à comprendre ce qui peut améliorer ou corriger l'ordre existant. Sa tâche est d'assurer la pérennité et l'évolution prudente de la constitution. Le caractère « nocturne » ajoute à cette singularité. Le Conseil siège à l'aube, en marge du tumulte civique, dans un climat de méditation. Sa temporalité exprime une distance avec l'action immédiate : il réfléchit, il garde, il transmet. Le Conseil nocturne ne se contente pas de conserver les lois ; il éduque. Sa composition intergénérationnelle en fait un lieu de formation civique. Les jeunes

qui y participent apprennent au contact des plus anciens, dans une sorte d'apprentissage institutionnel. Ce dispositif traduit une conviction profonde : la loi, pour durer, doit être comprise et intériorisée. Elle n'est pas seulement un texte écrit, mais un savoir vivant, transmis d'une génération à l'autre. Le Conseil fonctionne comme une école permanente de la politique, où l'on apprend à juger des lois, à distinguer le juste de l'injuste, à corriger les règles lorsqu'elles s'écartent de la raison.

Cette fonction critique est essentielle. Loin d'être un organe figé, le Conseil a pour mission d'examiner les lois, de les comparer avec d'autres pratiques, et de les améliorer si nécessaire. Il incarne la capacité de la cité à se corriger, à ne pas se laisser scléroser par des textes immuables. Le Conseil nocturne symbolise le renversement majeur de la pensée platonicienne tardive : l'abandon du philosophe-roi au profit du législateur collectif. Il est la médiation institutionnelle qui permet de maintenir vivante la rationalité politique, non dans la personne d'un roi-philosophe, mais dans une communauté d'hommes voués à la loi. Ce passage est décisif pour l'histoire de la pensée politique. En voulant conjurer la démocratie, Platon invente un principe qui fonde l'État de droit : la soumission de tous, y compris des gouvernants, à des règles supérieures, surveillées par une instance indépendante. L'autorité ne repose plus sur un individu charismatique, mais sur une loi réfléchie, expliquée et gardée par des institutions. Le Conseil nocturne illustre mieux que tout autre élément des *Lois* le passage du gouvernement des hommes au gouvernement des lois. Là où la démocratie athénienne s'en remettait au vote de l'assemblée et aux discours des orateurs, là où *La République* misait sur le philosophe-roi, *Les Lois* installent une institution qui veille sur la loi comme raison commune. L'on voit se dégager l'ultime paradoxe de Platon : en voulant conjurer la démocratie et ses excès, il invente une forme d'institutionnalisme qui en anticipe certains acquis. Loin de fonder un régime égalitaire, il élabore une philosophie de la loi qui préfigure l'État de droit : la cité ne tient pas par les hommes, mais par les lois qu'ils gardent ensemble.

Conclusion : Platon et l'empire de la loi ou le paradoxe fondateur de l'État de droit

Lire *Les Lois*, c'est entrer dans un texte testamentaire où Platon, après avoir rêvé du philosophe-roi et dénoncé la démocratie comme règne de l'opinion, s'efforce de trouver une solution réaliste au problème du pouvoir. Ce dialogue ne cherche plus l'éclat utopique, mais l'équilibre prudentiel. L'obsession platonicienne demeure : comment protéger la cité contre la démesure des passions, contre l'instabilité des foules et contre l'arbitraire des dirigeants ? Mais la réponse change. Ce ne sera plus l'autorité d'un homme exceptionnel, ni la prétendue compétence du peuple, mais l'empire de la loi qui assure l'éduquant et la formation des citoyens dans la cité nouvelle, Magnésie.

Elle est l'instrument qui permet de contenir la démesure et de rendre la vie politique praticable. Cette supériorité de la loi trouve son expression institutionnelle dans le Conseil nocturne, mystérieuse assemblée chargée de veiller sur la cohérence des règles et de former les générations futures. En elle s'incarne la substitution du gouvernement des hommes par le gouvernement des lois. Le passage du philosophe-roi au législateur collectif marque l'inflexion ultime de Platon : renonçant à l'utopie d'un savoir absolu, il construit un modèle où la raison politique se déploie à travers des institutions.

L'État de droit, dans sa définition moderne, repose précisément sur cette intuition : personne, ni peuple ni expert, n'est à lui seul garant de la justice ; seule une règle générale, impersonnelle, inscrite dans la loi et corrigée par des institutions, peut organiser la coexistence. Le paradoxe platonicien est que, pour conjurer la démocratie, il en a forgé l'outil le plus solide.

Ce détour par un Athénien mort il y a plus de deux millénaires éclaire nos incertitudes présentes. Les démocraties actuelles sont menacées par deux périls inverses. D'un côté, la tentation technocratique : croire que l'expertise économique, scientifique ou technique suffit à gouverner. De l'autre, la montée des populismes : révolte des masses contre un système perçu comme confisqué par des élites. L'une et l'autre menacent la légitimité du politique.

. La leçon des *Lois* est que la démocratie doit se construire non pas comme un règne de la science, mais comme une organisation institutionnelle de la prudence collective. Les lois, imparfaites mais stables, doivent encadrer les décisions. Les institutions doivent permettre la délibération et l'inclusion. Les citoyens, à travers leurs passions et leurs jugements partiels, participent à une expérimentation commune.

La relecture de Platon nous aide à comprendre nos propres dilemmes. La démocratie n'est pas fragile parce que le peuple serait irrationnel ; elle est fragile lorsqu'on veut la corriger par une épistémocratie sans légitimité. Sa force est d'accepter l'incertitude, de la transformer en apprentissage collectif, et de faire de la pluralité le cœur même du politique. C'est pourquoi l'empire de la loi, que Platon a contribué à fonder malgré lui, demeure la condition première de nos démocraties. Non pas la loi imposée d'en haut, mais la loi discutée, corrigée, transmise : loi vivante, qui permet aux citoyens de vivre ensemble sans abolir leurs différences. Dans un monde où la tentation technocratique et les populismes se répondent, cette leçon conserve toute son actualité.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 2015. *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris

BRISSON Luc, 1999. *Platon. Le Banquet*, Flammarion Paris

BRISSON Luc, 2000. *Lectures de Platon*, Vrin, Paris

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 2007 ; *Les Lois de Platon*, PUF, Paris

BRUIT-ZAIDMAN louise, 2005. *Impies et impiété de l'Euthyphron aux Lois : contribution à l'étude des notions de crime religieux et d'impiété d'après la philosophie de Platon*, Laurent Jérôme (éd.), Presses universitaires de Caen

BRUIT-ZAIDMAN Louise, 2009, Lois et normes religieuses dans les *Lois* de Platon. In La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, P. BRULE et M-M MACTOUX, pp.69-84, Presses universitaires de Liège, Liège

CAREAU, Francis, « Compte rendu de Brisson Luc et Pradeau Jean-François. Platon. *Les Lois* », Horizons philosophiques, volume 17, n°1, automne 2006, pp. 114–116.

GAVRAY Marc-Antoine, 2020, « La démocratie selon Platon ou de l'ignorance collective érigée en principe politique », in *Cahiers philosophiques*, n° 160, 1/2020, pp. 23-38.

LAKS André, 1991, « L'Utopie législative de Platon », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, volume 181, n°4, octobre-décembre 1991, pp. 417-428.

LAKS André, 2005, *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion

MOUZE Létitia, 2020. « Que dit le législateur des *Lois* de Platon ? », in *Cahiers des études anciennes*, volume LVII |, 5/ 2020, pp. 61-75.

NADDAF Gérard, 1980, « Commentaire du livre X des *Lois* de Platon ». in *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 89, 1980, pp. 601-603.

PLATON. 2008, *La République et Les Lois*, Œuvres complètes, Flammarion.
Paris