



**HAL**  
open science

## Royauté et loi : de Platon aux Traités sur la royauté

Francesca Scrofani

► **To cite this version:**

Francesca Scrofani. Royauté et loi : de Platon aux Traités sur la royauté. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2020, Les traités néopythagoriciens Sur la royauté, 45, pp.71-90. halshs-03071630

**HAL Id: halshs-03071630**

**<https://shs.hal.science/halshs-03071630>**

Submitted on 16 Dec 2020

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

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

# KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

## Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction .....	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i> .....	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Echphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i> .....	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux .....	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i> .....	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

## Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/ <i>VIN(um)</i> 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation? .....	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point .....	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque .....	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362 .....	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste .....	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo .....	258

N° 45

STRASBOURG

2020

## Royauté et loi: de Platon aux *Traités sur la royauté*

RÉSUMÉ-. L'étude porte sur l'ascendance platonicienne de l'expression du roi comme «loi vivante». Malgré cette ascendance, le roi et la loi de Platon et des *Traités sur la royauté* possèdent des légitimations différentes. Alors que chez Platon le roi est légitimé par son savoir, dans les *Traités* il l'est par la place qu'il occupe dans l'univers et par sa vertu. L'étude éclaire la manière dont les concepts ou les expressions platoniciennes changent de signification en gardant la même forme. Un examen des marques énonciatives des *Traités* confirme l'analyse et permet de formuler une hypothèse sur la fonction de ces textes.

MOTS-CLÉS-. roi, loi vivante, Platon, Pseudo-Platon, légitimation

ABSTRACT-. This study focuses on the depiction of the king as “living law”, used in pseudo-Platonic treatises *On Kingship*. Kingship and Law are legitimated differently by Plato and by those treatises. Whereas Plato's king is legitimated by his knowledge, the treatises' king is such because of his excellence and of the place he occupies in the universe. Thus, this study highlights how they reuse Platonic concepts or expressions, changing their meaning while keeping their form. Finally, an examination of the treatises' enunciative marks confirms the analysis and suggests some hypothesis on the function of these texts.

KEYWORDS-. King, living law, Plato, Pseudo-Plato, legitimation

Dans les fragments des *Traités sur la royauté* attribués respectivement à Ecphante, Diotogène et Sthénidas, transmis par Stobée et rangés parmi les écrits pseudo-pythagoriciens, le roi est défini comme νόμος ἔμψυχος, «loi vivante». De même que leur milieu de production, la datation de ces traités est très discutée, les propositions touchant leur chronologie allant du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>1</sup>. Les trois traités présentent aussi des différences: le fragment attribué à Sthénidas est très court, donc plus difficile à cerner, et les fragments attribués à Ecphante ont une allure plus mystique et divine, ce qui a souvent porté les critiques à les considérer comme plus tardifs que les autres<sup>2</sup>. Malgré ce cadre chronologique et interprétatif assez incertain, il est tout de même possible d'affirmer qu'il s'agit de l'une des plus importantes attestations du concept du roi comme νόμος ἔμψυχος, concept qui aura par la suite une grande influence sur un grand nombre de textes<sup>3</sup>.

Beaucoup de savants ont insisté sur l'origine platonicienne du rapport entre le roi et la loi présent dans ces traités et, de ce fait, ils les ont souvent associés au traité d'Archytas *Sur la loi et la*

(1) Voir l'introduction d'Anne GANGLOFF dans ce dossier.

(2) Voir DELATTE 1942, p. 289-290; MURRAY 1970, p. 272-273; THESLEFF 1972, p. 72 et 98.

(3) Sur l'influence de ces écrits sur la littérature postérieure, voir MACRIS 2018, p. 953-955; VIRGILIO 1998.

*justice*, un autre texte fragmentaire transmis par Stobée<sup>4</sup>. Pour Oswyn Murray, le concept de roi comme νόμος ἔμψυχος chez Archytas et dans les *Traité*s dériverait surtout de Platon, mais aussi de Xénophon qui, dans la *Cyropédie*, définit le bon législateur comme «loi voyante» (βλέπων νόμος)<sup>5</sup>, et de la réflexion d'Aristote sur la royauté dans le livre III de la *Politique*<sup>6</sup>. Bruno Centrone a affirmé qu'il était possible de retrouver une orientation unique dans tous ces traités, y compris le traité d'Archytas, et que la tension entre roi et loi était toujours d'inspiration platonicienne et reproduisait la dialectique déjà présente dans le *Politique* et dans les *Lois*<sup>7</sup>. Ilaria Ramelli soutient de son côté qu'Archytas serait le premier utilisateur du syntagme et que c'est chez Platon que l'on retrouve les prémisses théoriques de l'image du βασιλεύς comme νόμος ἔμψυχος: le βασιλεύς est lui-même νόμος ἔμψυχος, car pour Platon la vraie nature est l'âme, la ψυχή. Une loi positive coïncidant avec la loi naturelle ne peut dériver que de cette âme excellente et divine du souverain<sup>8</sup>.

Le but de cette étude est d'approfondir la question de l'ascendance platonicienne de l'idée du roi comme νόμος ἔμψυχος, en questionnant le sens effectif de cette reprise et en dessinant avec plus de précision le parcours qui depuis la réflexion sur la royauté de Platon mène jusqu'aux traités qui nous occupent.

Pour ce faire, nous utiliserons comme fil conducteur du raisonnement une question déjà posée dans un colloque organisé par Fulvia De Luise et Mario Vegetti à l'Université de Trente en 2016, intitulé «Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico» et qui a donné lieu à deux monographies<sup>9</sup>. Lors de cette journée d'étude, la question posée était la suivante: quelles sont les différentes sources de légitimation du pouvoir dans l'Antiquité? Il vaut la peine de poser cette même question à l'ensemble des textes que nous avons évoqués et qui partagent tous la mise en relation entre le roi et la loi. Dans le cas spécifique qui nous concerne ici, cette question se décline donc comme il suit: qu'est-ce qui légitime le βασιλεύς, et par conséquent le νόμος, dans les textes de Platon ainsi que dans les textes pseudo-pythagoriciens qui s'inspirent de Platon?

Nous verrons en effet qu'en suivant dans la perspective de la légitimation du pouvoir le double fil du roi et de la loi menant de Platon jusqu'aux *Traité*s sur la royauté, il est possible de démêler la dialectique subtile de reprise et d'éloignement qui, dans la réflexion politique ancienne, porte à réutiliser les mêmes expressions et les mêmes concepts, mais à chaque fois dans des contextes sensiblement différents et avec des finalités distinctes. On verra donc que, malgré les similarités, dans tous ces textes l'idée du roi comme loi vivante correspond à chaque fois à des légitimations différentes.

Après une présentation des passages des *Traité*s sur la royauté contenant une association entre loi et roi, nous verrons d'abord qui est cet individu que Platon définit dans ses dialogues comme roi, quelle est sa source de légitimation et quels rapports il entretient avec la loi. Nous montrerons ensuite que les écrits dits pseudo-platoniciens, tels que le *Minos* et les *Lettres*, ou un fragment attribué à Speusippe, en recueillant l'héritage platonicien autour de la réflexion sur le roi et sur la loi, font subir à ces deux concepts une première inflexion: ainsi, au lieu d'une simple reprise des dialogues authentiques, le roi et la loi de ces écrits correspondent à un autre type de légitimation. Ensuite, en analysant les *Traité*s sur la royauté, nous verrons que la reprise de Platon est seulement

(4) Sur l'écrit d'Archytas, voir HUFFMAN 2005, p. 599-606 et HORKY-JOHNSON 2020; pour une interprétation philosophique de la conception du roi comme νόμος ἔμψυχος, voir SQUILLONI 1990; sur l'hypothèse que la conception du roi comme νόμος ἔμψυχος ait ses racines dans la période hellénistique, voir GOODENOUGH 1928 et AALDERS 1972.

(5) Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 1, 22.

(6) MURRAY 1970, p. 276-278.

(7) CENTRONE 2000 et CENTRONE 2014, p. 336.

(8) RAMELLI 2006, p. 43-50.

(9) DE LUISE 2016a; VEGETTI 2017.

formelle, mais que le roi dont il est question possède une légitimation complètement différente de celle du roi platonicien et se rapproche davantage de certaines formulations d'Aristote, avec néanmoins des différences fondamentales que nous mettrons en lumière. Enfin, un examen du mode d'énonciation de ces traités nous permettra de confirmer notre analyse de la légitimation du roi dans les *Traité sur la royauté*.

#### I. LE ROI ET LA LOI DANS LES TRAITÉS PSEUDO-PYTHAGORICIENS SUR LA ROYAUTÉ

Commençons donc par présenter les passages de ces traités, où les deux entités, le roi et la loi, apparaissent dans le même contexte énonciatif :

Καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνθρώποις, αἴκα ἀμαρτάνωντι, ὀσιωτάτα κάθαρσις ἐξομοιωθῆμεν τοῖς ἀρχόντεσσιν, αἶτε νόμος αἶτε βασιλεὺς διέποι τὰ κατ' αὐτῶς.

Pour les autres hommes, s'ils commettent des fautes, la plus sainte purification consiste à se conformer à ceux qui gouvernent, **soit que la Loi soit qu'un Roi** gouverne leurs affaires<sup>10</sup>.

Dans ce passage d'Ecphante, la loi et le roi se situent sur le même plan : les hommes communs doivent se conformer soit à la loi soit au roi. Donc la loi, une entité inanimée, est associée au roi. Un autre passage de l'extrait montre que, dans l'esprit de cet écrit, la loi n'est pas aussi inanimée qu'elle pourrait le paraître, car elle rentre dans un ensemble de comparaisons dont le comparant est toujours un être animé et sert à illustrer le rôle du roi :

Ὅταν δὲ τὰν εὖνοϊαν χρῆ παρασκευάζεσθαι πρῶτα μὲν παρὰ τῷ βασιλέως ἐς τὴν βασιλευμένως, δεύτερον δὲ παρὰ τῶνδε ἐς τὸν βασιλέα, ὅποια γεννάτορος ποτὶ υἱέα καὶ ποτὶ ποιμναν νομέως καὶ νόμῳ ποτὶ χρωμένως αὐτῶ.

Il faut qu'une bienveillance totale soit fournie d'abord par **le roi** envers ses sujets, ensuite par ceux-ci envers le roi, comme s'il était un père envers son fils, un berger envers son troupeau, **la loi** envers celui qui s'en sert<sup>11</sup>.

Le roi envers ses sujets doit donc avoir la même bienveillance que la loi envers ceux qui l'utilisent. Mais c'est surtout dans l'écrit de Diotogène que la loi et le roi se fondent dans une même idée :

Βασιλεὺς κ' εἶη ὁ δικαιοτάτος, δικαιοτάτος δὲ ὁ νομιμώτατος. Ἄνευ μὲν γὰρ δικαιοσύνας οὐδεὶς ἂν εἶη βασιλεὺς, ἄνευ δὲ νόμῳ <οὐ> δικαιοσύνα. Τὸ μὲν γὰρ δίκαιον ἐν τῷ νόμῳ ἐντί, ὁ δὲ γε νόμος αἴτιος τῷ δικαίῳ, ὁ δὲ βασιλεὺς ἦτοι νόμος ἐμψυχός ἐντι ἢ νόμιμος ἄρχων· διὰ ταῦτ' οὖν δικαιοτάτος καὶ νομιμώτατος.

C'est l'homme le plus juste qui serait **roi** et c'est l'homme **le plus conforme à la loi** qui serait le plus juste. Car, sans justice, personne ne pourrait être roi, et sans loi il n'y a pas de justice. Car le juste est dans la loi et la loi est la cause du juste et **le roi** est soit **la loi vivante**, soit **le magistrat qui se conforme à la loi**. Donc c'est pour ces raisons qu'il est le plus juste et **le plus conforme à la loi**<sup>12</sup>.

Dans ce passage, on observe l'entrelacement fusionnel entre le juste et le légal dans la personne du roi, défini par la célèbre expression de «loi vivante» et comme «magistrat qui se conforme à la loi», deux tournures qui témoignent du lien profond entre le roi et la loi. Les raisons de cet entrelacement apparaissent clairement dans le passage suivant :

Ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. Ἄ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμου σύνταξιν καὶ ἀρμονίαν μεμιμαται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὴν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἐμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται.

(10) Ecphante, 80, l.22-24, éd. THESLEFF. Traductions modifiées de DELATTE 1942.

(11) Ecphante, 82, l.3-6.

(12) Diotogène, 71, l.20-23, éd. THESLEFF.

Dieu est à l'Univers comme le Roi est à la Cité; et comme la Cité est à l'Univers ainsi le Roi est à Dieu; en effet la Cité, constituée par l'accordement d'éléments nombreux et divers, imite l'organisation et l'harmonie du monde et le roi, en exerçant un pouvoir non soumis à une autorité et **en étant lui-même la loi vivante**, figure Dieu parmi les hommes<sup>13</sup>.

Le roi est le garant de l'ordre cosmique et divin dans la cité, et ce n'est qu'à travers la loi qu'il reproduit cet ordre dans la cité. Par une métaphore musicale, la cité tout entière, comparée à une lyre dans le passage qui suit, est « accordée », « organisée » sur ce diapason qu'est le roi, et qui a préalablement établi en lui-même quel est le νόμος, la loi (musicale et politique à la fois)<sup>14</sup>, sur laquelle il faut accorder la cité :

Ὅθεν ὡς λύραν καὶ πόλιν εὐνομούμεναν δεῖ συναρμόσασθαι βασιλέα ὄρον δικαιοτάτον καὶ νόμῳ τάξιν ἐν αὐτῷ πρῶτον καταστησάμενον, εἰδότα διότι τῷ πλάθεος, ὃ δέδωκεν ὁ θεὸς αὐτῷ τὴν ἀγεμονίαν, ἅ συναρμογὰ ποτ' αὐτὸν ὀφείλει συναρμοσθῆμεν.

C'est pourquoi il faut que le roi accorde comme une lyre la cité bien policée après avoir d'abord établi **en lui-même** la définition la plus juste et l'**ordre de la loi**, sachant que l'accordement de la foule dont Dieu lui a donné le commandement doit être réglé sur lui<sup>15</sup>.

Même dans le court fragment transmis sous le nom de Sthénidas, on retrouve un passage qui laisse entrevoir le lien entre le roi et la loi :

Μιματὰς ἄρα καὶ ὑπὲρτας ἐσσεῖται τῷ θεῷ ὁ σοφὸς τε καὶ νόμιμος βασιλεὺς.

Le roi sage et conforme à la loi sera imitateur et serviteur du dieu<sup>16</sup>.

Dans les écrits dits pseudo-pythagoriciens, le concept de νόμος ἔμψυχος relatif au roi se retrouve également dans le traité *Sur la loi et la justice* attribué à Archytas. Dans le passage que voici, il est dit :

Νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεὺς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα. Πρῶτος ὧν ὁ νόμος· τούτῳ γὰρ ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος.

Parmi les lois, l'une est animée et c'est le roi, l'autre est inanimée et c'est la lettre écrite. La loi est ainsi première, car c'est grâce à elle que le roi est légal<sup>17</sup>.

## II. LE ROI ET LA LOI CHEZ PLATON. LA LÉGITIMATION PAR LE SAVOIR

Chez Platon, c'est surtout dans le *Politique* que nous retrouvons une réflexion sur le rapport entre la loi et le roi<sup>18</sup>. Dans ce dialogue, la loi est toujours présentée en des termes d'infériorité par rapport à ce qui lui serait préférable, à savoir la science vivante d'un roi doué de connaissance. Les deux interlocuteurs du dialogue discutent de l'ὀρθῆς πολιτεία, la droite constitution, la vraie, dont les autres ne seraient que des imitations<sup>19</sup>. La droite constitution est pour les protagonistes du dialogue celle où le pouvoir serait détenu par des hommes doués d'une science véritable<sup>20</sup>. Elle tire donc sa légitimité seulement de la possession du savoir par ceux qui gouvernent, et de rien d'autre.

(13) Diotogène, 72, l.19-23.

(14) Remarquer ici le double sens, politique et musical à la fois, du mot νόμος, sur lequel déjà Platon avait beaucoup joué. Cf. MOUZE 2005.

(15) Diotogène, 73, l.15-19.

(16) Sthénidas, 188, l. 13, éd. THESLEFF.

(17) Ps.-Archytas, 33, l. 8-9, éd. THESLEFF.

(18) Pour la question de la royauté chez Platon voir EL MURR 2014; SCHOFIELD 2006, p. 136-182; VEGETTI 2006; ISNARDI-PARENTE 1957. ATACK 2020 permet de situer la question de la royauté chez Platon dans le cadre plus général de l'imaginaire athénien relatif à la royauté.

(19) Platon, *Politique*, 293e.

(20) Platon, *Politique*, 293c.

Toutes les autres conditions – que ces savants gouvernent avec ou sans lois, avec ou sans consensus, qu'ils soient riches ou pauvres – sont considérées comme accessoires par rapport à cette unique condition : la possession de la science<sup>21</sup>. Or, celui qui possède la science politique, c'est-à-dire celui qui serait capable de réaliser dans le monde l'ὀρθής πολιτεία, est appelé dans ce dialogue « roi ». L'Étranger, le personnage qui conduit le dialogue, explique clairement qu'être gouverné par un tel roi serait préférable à être gouverné par la loi :

Le mieux n'est pas de fortifier les lois (τοὺς νόμους ισχύειν), mais l'homme royal doué de sagesse (ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν)<sup>22</sup>.

La raison pour laquelle un système politique fondé sur la loi est inférieur et n'est pas à préférer à un système uniquement fondé sur la science vivante d'un roi doué d'un savoir parfait est que la loi, rigide et approximative, poserait en effet des limites à l'actuation de la science vivante, qui est en revanche capable de s'adapter à la réalité, toujours changeante. La question du rapport entre la science vivante et la loi est longuement débattue entre les deux interlocuteurs<sup>23</sup>, dans un discours qui oppose la τέχνη, l'art du gouvernant, et le νόμος, la loi. Pour l'Étranger, l'attitude de tels gouvernants qui possèdent une science véritable et sont la seule condition pour que la « droite constitution » se réalise, peut être exemplifiée par le modèle du chef d'un navire. De même qu'un capitaine de navire, le gouvernant n'a pas besoin d'écrire des lois, parce que c'est sa τέχνη même qui est portée comme νόμος<sup>24</sup>, et cette τέχνη est même plus forte que le νόμος car elle est capable de s'adapter à la situation concrète. L'opposition entre l'art et la loi se résout finalement en une identification lorsque l'on est en présence d'un politicien doué de science véritable. Dans ce cas en effet, comme dans le cas du chef du navire, le νόμος, loin d'être une lettre figée une fois pour toutes, est la τέχνη même, la science vivante du capitaine :

De même que c'est en veillant constamment à ce qui est avantageux pour son bateau et son équipage, sans édicter de règles écrites (οὐ γράμματα τιθεῖς), mais **donnant comme loi sa propre technique** (ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος), qu'un capitaine de navire assure la sauvegarde de ses compagnons de navigation, n'est-ce pas de la même manière que les hommes qui sont en mesure d'exercer ainsi leur autorité peuvent réaliser une constitution droite, en faisant **de leur propre technique une force plus puissante que les lois** (τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχόμενων κρείττω)<sup>25</sup> ?

Le roi n'a pas besoin de la loi :

Et pourtant, si tu t'en souviens, nous avons dit que celui qui sait, le véritable politique, agira dans bien des cas en vertu de la technique qui est la sienne, sans se soucier aucunement, dans l'exercice de sa propre pratique, des règles écrites chaque fois qu'il trouvera des idées qui lui paraissent meilleures que les règles, consignées par écrit par lui et promulguées pour le temps de son absence<sup>26</sup>.

Néanmoins, après cette dévalorisation de la loi écrite, l'Étranger affirme : « il est nécessaire de légiférer, même si la loi n'est pas ce qu'il y a de plus droit (ἀναγκαῖον νομοθετεῖν, ἐπειδήπερ οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος) »<sup>27</sup>. Pourquoi enfin cette nécessité de la loi écrite, alors qu'elle n'est pas la solution la plus parfaite ? La raison en est que la « droite constitution », fondée uniquement sur le savoir de celui qui détient le pouvoir, ne se réalise jamais à cause de la faiblesse de la nature humaine, et si jamais elle se réalisait, elle serait inscrite dans une temporalité et dans un lieu : ce gouvernant

(21) Platon, *Politique*, 293c-d. Cf. DE LUISE 2016b.

(22) Platon, *Politique*, 294a.

(23) Platon, *Politique*, 294c-297b.

(24) Platon, *Politique*, 297a.

(25) Platon, *Politique*, 296e-297a, trad. L. BRISSON-J.-F. PRADEAU.

(26) Platon, *Politique*, 300c-d, trad. L. BRISSON-J.-F. PRADEAU.

(27) Platon, *Politique*, 294c-d.

doué de la science politique ne pourrait être partout et ne pourrait exister pour toujours<sup>28</sup>. La droite constitution est donc un modèle auquel il faut tendre, mais il est pratiquement inatteignable pour les hommes, imparfaits, de notre monde. C'est donc dans l'impossibilité de réaliser ce standard parfait qu'on se contente d'un principe plus bas, d'une imitation – figée une fois pour toutes – de la décision vivante et qui s'adapte à la situation concrète dont ferait preuve le roi : la loi.

L'Étranger dit en effet que, si jamais cet individu doué d'une science véritable existait, il serait « comme un dieu parmi les hommes » (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων)<sup>29</sup>. L'expression utilisée par Platon dans le *Politique* rappelle de près la phrase de Diotogène citée précédemment<sup>30</sup>, phrase donc de claire ascendance platonicienne<sup>31</sup>. Néanmoins, malgré cette reprise évidente, nous pouvons déjà remarquer une différence fondamentale entre les deux écrits : quand Diotogène affirme que le roi est un « dieu parmi les hommes », il veut dire que, si Dieu gouverne l'univers, c'est au roi de gouverner la cité et que Dieu doit être le modèle du roi. En revanche, Platon veut dire que le roi en tant que tel, si jamais il en existait un<sup>32</sup>, serait un « dieu parmi les hommes » parce qu'il possède un savoir philosophique supérieur, seule source de légitimation de son pouvoir. Le « Dieu », dont le roi serait l'image dans les deux cas, est en somme une entité théologique supérieure qui ordonne l'univers chez Diotogène, alors que chez Platon c'est l'image d'un savoir divin, philosophiquement supérieur.

L'idée présente dans les écrits pseudo-pythagoriciens, selon laquelle le roi est lui-même la loi vivante, est donc déjà présente *in nuce* dans le *Politique*, car, comme nous l'avons vu, dans ce dialogue c'est le savoir vivant du politique détenteur d'une science véritable qui se fait loi. L'activité législative est elle-même une activité « royale », car la loi doit être faite selon le savoir de celui qui l'édicte : « la législation relève de la fonction royale (τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ) »<sup>33</sup>. En revanche, en l'absence des savants, à savoir des rois, c'est un système politique fondé sur la loi qu'il faut envisager comme étant le meilleur.

Cependant, une autre différence entre ce que dit Platon dans le *Politique* et les écrits *Sur la royauté* requiert toute notre attention et concerne le vocabulaire utilisé par Platon dans ce contexte. Nous avons vu que Platon parle de βασιλεύς pour indiquer le politique véritable, c'est-à-dire le détenteur de la science royale. Il vaut la peine de remarquer que, dans ce dialogue, Platon opère un détournement du terme et du concept de βασιλεύς. Le mot n'indique pas, comme on s'y attendrait, le roi, le chef qui détient le pouvoir ; tout au contraire, βασιλεύς dans le *Politique* définit celui qui posséderait le savoir royal, c'est-à-dire le vrai savoir du gouvernant, qu'il soit au pouvoir ou non :

Et celui qui possèdera cette science, qu'il se trouve être au pouvoir ou qu'il soit un simple particulier, ne sera-t-il pas toujours qualifié légitimement de « roi » en vertu même de sa technique (κατὰ γε τὴν τέχνην αὐτὴν βασιλικὸς ὀρθῶς προσρηθήσεται)<sup>34</sup> ?

Celui qui possède la science royale (τὴν βασιλικὴν ἔχοντα ἐπιστήμην), qu'il exerce le pouvoir ou non, n'en doit pas moins recevoir le nom de « roi » (βασιλικὸν προσαγορεύεσθαι)<sup>35</sup>.

(28) Platon, *Politique*, 295b-d.

(29) Platon, *Politique*, 303b.

(30) Diotogène, 72, l. 23.

(31) À l'origine, il s'agit d'une expression homérique : voir Homère, *Iliade*, XXIV, 258, où l'on dit d'Hector : ὄς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν.

(32) Voir à ce propos le mythe de Kronos dans le *Politique* et dans les *Lois*, selon lequel dans notre monde ce type de βασιλεία – que ce soit la βασιλεία divine de l'ère de Kronos ou celle de l'homme doués d'ἐπιστήμη – n'est pas réalisable à cause de l'imperfection de la nature humaine. La loi apparaît donc comme la seule solution pour les hommes. Voir BRISSEAU 2014.

(33) Platon, *Politique*, 294a.

(34) Platon, *Politique*, 259b, trad. L. BRISSEAU-J.-F. PRADEAU.

(35) Platon, *Politique*, 292e-293a, trad. L. BRISSEAU-J.-F. PRADEAU.

Cette définition surprenante du βασιλεύς s'accorde à l'idée qui est l'un des aspects les plus originaux de la pensée politique de Platon, à savoir que le pouvoir doit être attribué à ceux qui possèdent la technique et le savoir adaptés à la fonction de gouverner. Il a été remarqué par Vegetti que, après la crise des deux grands régimes qui avaient dominé aux v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles av. J.-C. – la démocratie et l'oligarchie – il s'agissait désormais de trouver une nouvelle légitimation pour le pouvoir. Platon récupère alors la terminologie de la βασιλεία, désormais obsolète et en quelque sorte subversive dans l'Athènes démocratique, en en détournant la signification : ce concept ne désigne plus le pouvoir dynastique, mais la seule condition qui, selon Platon, permet de légitimer le pouvoir parfait, c'est-à-dire la possession du savoir<sup>36</sup>.

Si cette idée fondamentale informe la pensée politique de Platon, il faut pourtant rappeler que, chez Xénophon aussi, on en retrouve les traces. Selon les *Mémorables*, Socrate lui-même soutenait que les rois et les gouvernants ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni ceux qui sont élus ou tirés au sort, mais « ceux qui savent gouverner » (ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν)<sup>37</sup> ; il soutenait également que la vertu « par le biais de laquelle les hommes deviennent des politiques et des administrateurs, capables de commander » est « la plus belle des vertus et le plus grand des arts : elle appartient en effet aux rois et elle est appelée royale (ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική) »<sup>38</sup>. Il s'agit donc probablement d'une idée déjà socratique, développée par la suite au sein de la réflexion platonicienne<sup>39</sup>.

La récupération de la terminologie royale sous une nouvelle forme est évidente aussi dans la *République*, quand Socrate énonce que le changement de pouvoir nécessaire au sommet de la cité pour qu'elle soit réformée ne se produira que :

Si les philosophes **règnent** dans les cités (οἱ φιλόσοφοι **βασιλεύσωσιν** ἐν ταῖς πόλεσιν) ou **ceux que nous appelons maintenant rois (οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι)** et dynastes philosophent de manière authentique et satisfaisante<sup>40</sup>.

Notons dans ce passage la double acception de la terminologie royale : dans le premier cas, Platon utilise le verbe βασιλεύσωσιν dans son acception réformée (car les vrais philosophes, par leur savoir, seraient les seuls dignes de régner). Dans le deuxième cas, οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι, l'adverbe νῦν renvoie à l'acception actuelle et traditionnelle : ce sont ceux qui normalement sont appelés rois et qui pourraient être vraiment dignes de régner si seulement ils s'adonnaient à la philosophie.

Platon reprend donc la terminologie royale, mais en la vidant de son sens traditionnel il lui donne une nouvelle forme de légitimation. Le pouvoir royal n'est plus fondé sur un pouvoir dynastique, mais il est uniquement légitimé par le savoir. En effet, hériter ou s'emparer d'un règne sont une contingence qui n'entame en rien le fait que quelqu'un soit un roi. Est roi quiconque possède le savoir véritable, et personne d'autre.

### III. LE ROI ET LA LOI DANS LES ÉCRITS PSEUDO-PLATONICIENS. UN ROI TOUJOURS PLUS CONCRET

Afin de suivre l'évolution du thème platonicien du rapport entre le roi et la loi, chemin menant de Platon jusqu'aux écrits qui nous occupent, une étape est constituée par l'analyse des écrits dits pseudo-platoniciens contenus dans le *Corpus Platonicum*. Dans ces écrits, on retrouve des *topoi* platoniciens, des reprises évidentes des motifs tirés des dialogues authentiques. Mais dans la

(36) VEGETTI 2006, p. 213.

(37) Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 10-11.

(38) Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 11.

(39) Pour cette question chez Xénophon, voir TAMIOLAKI 2015.

(40) Platon, *République*, 473c11-d3, trad. personnelle.

perspective qui est la nôtre, l'intérêt de ces écrits réside surtout dans le fait qu'à travers eux, il est possible d'observer une inflexion de ces *topoi*, inflexion qui est déjà une première réélaboration. En effet, malgré la similarité apparente, ces reprises subissent de sensibles glissements de sens, car des expressions et concepts tirés des dialogues de Platon sont appliqués à des contextes dialogiques, historiques et philosophiques désormais changés. Nous allons regarder dans le détail le *Minos*, les *Lettres* et un fragment attribué à Speusippe.

Dans le *Minos*, court dialogue du *Corpus* qui s'interroge sur la définition de la loi, nous trouvons l'idée que la meilleure loi est celle promulguée par le roi. Cela est évident par exemple dans ce passage :

Et de qui sont les meilleures lois (νόμοι ἄριστοι) pour les âmes des hommes? Ne sont-ce pas celles du roi (οἱ τοῦ βασιλέως)<sup>41</sup> ?

Si le roi édicte la meilleure loi, c'est parce qu'il est le seul expert, le seul savant du domaine politique: « Y a-t-il quelqu'un d'autre qui sait (ἐπίστανται), mis à part les politiciens et les rois? (οἱ πολιτικοὶ τε καὶ οἱ βασιλικοί) », demande Socrate<sup>42</sup>. Cette question révèle un motif conceptuel que le *Minos* tire du *Politique*: l'identification entre le véritable politique et le roi, et le fait que ces deux figures – qui finalement n'en font qu'une – se définissent sur la base de leur savoir.

Dans ce même sillage se situent des exemples tirés des *Lettres* où l'on retrouve un thème constant: le motif de la transformation du tyran en roi grâce à l'éducation dispensée par le philosophe et à la rédaction d'un code de lois. En somme, le tyran devient roi grâce à l'établissement d'un code de lois. Dans la *Lettre VII* on retrouve l'exemple de Darius:

Darius donna ainsi l'exemple de ce que devait être le bon législateur et le bon roi (τὸν νομοθέτην καὶ βασιλέα τὸν ἀγαθόν), car, grâce aux lois qu'il a données (νόμους γὰρ κατασκευάσας), il a conservé jusqu'à ce jour l'empire perse<sup>43</sup>.

Darius est bien un roi qui existe déjà, vertueux parce qu'il a établi un code de lois. On peut dire la même chose de Lycurgue, pris comme exemple dans la *Lettre VIII*:

Pour ma part du moins, j'engagerais tout tyran à éviter le nom et la chose et à transformer, si possible, son pouvoir en royauté (εἰς βασιλείαν μεταβαλεῖν). Or, c'est possible, comme l'a montré en fait le sage et vertueux Lycurgue: il vit que ses parents à Argos et à Messène étaient parvenus de la royauté à la tyrannie (ἐκ βασιλέων εἰς τυράννων δύναμιν) et avaient aussi causé, chacun de leur côté, leur propre ruine et celle de leur cité [...]. C'est ainsi que ce pouvoir royal s'est conservé glorieusement durant tant de générations, car c'est la loi qui commandait en reine aux hommes et non les hommes qui se faisaient les tyrans des lois (νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωποι τυράννοι νόμων)<sup>44</sup>.

Le thème de la transformation du tyran en roi grâce à l'établissement d'un code de lois était déjà platonicien: dans le *Politique*, il est dit qu'on appelle normalement du nom de roi quelqu'un qui exerce son autorité en gouvernant « avec la science ou avec l'opinion conforme aux lois » (μετ' ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους), dans le cas contraire il est appelé tyran<sup>45</sup>. Dans les *Lois*, Platon indique que, pour un philosophe, le moyen le plus rapide et efficace de réaliser la réforme de la cité malade en cité juste est de se servir du pouvoir absolu d'un tyran<sup>46</sup>. Ce tyran possède à la

(41) Platon, *Minos*, 318e, trad. personnelle.

(42) Platon, *Minos*, 317a.

(43) Platon, *Lettres*, VII, 332b, trad. J. SOUILHÉ.

(44) Platon, *Lettres*, VIII 354b-c, trad. J. SOUILHÉ.

(45) Platon, *Politique*, 301a-c. Voir aussi ps.-Platon, *Définitions*, 415b: βασιλεὺς ἄρχων κατὰ νόμους ἀνυπεύθυνος πολιτικῆς κατασκευῆς ἄρχων, « Roi: celui qui gouverne selon les lois sans avoir de compte à rendre à personne; celui qui gouverne une constitution politique ». ps.-Platon, *Définitions*, 415c: Τύραννος ἄρχων πόλεως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, « Tyran: celui qui gouverne une cité d'après ses propres intentions ».

(46) Platon, *Lois*, 710b-711d.

fois un pouvoir absolu et des qualités naturelles positives qui lui permettraient de mettre à profit l'enseignement d'un philosophe-législateur que, grâce à un heureux hasard, il pourrait rencontrer. Cette rencontre donnerait lieu à la réforme pour la création d'une cité juste par le biais de l'établissement d'un code de lois. Juste après la mort de Platon, ce modèle et cette solution politique deviennent dominants chez les Académiciens, comme il apparaît à la lecture de la *Lettre VII*. D'après un certain nombre de témoignages, nous savons que l'entreprise de réforme d'un pouvoir tyrannique entamée par Platon à Syracuse fut poursuivie par les Académiciens tout au long de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. Nombre d'entre eux cherchèrent à devenir législateurs, conseillers de tyrans, ou à s'emparer du pouvoir tyrannique eux-mêmes. Dans ce contexte, les deux motifs, du roi opposé à un tyran grâce à la loi (*Politique*) et du tyran conseillé par un philosophe législateur (*Lois*), se fixent pour devenir, ensemble, un *topos* dans les écrits pseudo-platoniciens.

Au premier regard, on pourrait penser que le *Minos* ainsi que les *Lettres* ne font que reprendre tout court *topoi* et conceptions de Platon, puisqu'ils insistent sur le savoir que le roi doit avoir acquis et qui le porte à édicter des lois. Mais Isnardi-Parenti a su voir, avec lucidité et clarté, un glissement subtil et pourtant très significatif présent dans ces œuvres. Son analyse, qui s'est concentrée en particulier sur un fragment de Speusippe, peut sans aucun doute être appliquée à tous les passages analysés dans ce paragraphe :

Εἰ γὰρ ἡ βασιλεία σπουδαῖον ὃ τε σοφὸς μόνος βασιλεὺς καὶ ἄρχων, ὁ νόμος λόγος ὦν ὀρθὸς σπουδαῖος.

Si la royauté est noble et si le savant seul est roi et régent, la loi, puisqu'elle est le discours correct, est noble<sup>48</sup>.

Pour la savante, Speusippe semble se référer plus à la condition de régner qu'à l'art de régner. Dans ce passage, où l'on retrouve le trinôme roi-savoir-loi, face à la définition révolutionnaire de βασιλεύς donnée par Platon dans le *Politique*, on aurait ici une institutionnalisation du concept du roi. C'est dire que le roi n'est plus seulement celui qui possède le savoir, mais qu'il est déjà en place, qu'il a déjà un pouvoir. Il est en quelque sorte la concrétisation du tyran des *Lois*, réformé par un savant. D'autre part, Isnardi-Parente affirmait à propos du *Minos* qu'il ne contient pas une simple reprise de la conception de l'homme royal du *Politique*, car on peut dire que ce qui n'était qu'un problème théorique pour l'auteur du *Politique* devient maintenant une donnée pour l'auteur du *Minos*. De fait, dans ce dialogue l'homme royal du *Politique* est exemplifié par le roi Minos, un roi concret<sup>49</sup>. Avec les νόμοι τοῦ βασιλέως du passage cité, nous nous retrouvons déjà dans un nouveau contexte historique, dans lequel le roi idéal de Platon, c'est-à-dire l'homme doué du savoir philosophique dont la technique est elle-même la meilleure loi, se superpose désormais à un roi concret, aussi mythique soit-il, comme le roi Minos. En somme, les βασιλικοί, les hommes royaux de Platon, sont désormais devenus des βασιλεῖς concrets, et non tout simplement des hommes dignes de devenir rois par leur savoir.

Dans le *Minos* et dans les *Lettres* en somme, ainsi que dans le fragment attribué à Speusippe, nous ne sommes plus au niveau purement théorique du *Politique*, mais on recompose deux significations différentes du mot βασιλεύς dans la seule figure de *Minos* ou du tyran en général : d'un côté le βασιλεύς historique, c'est-à-dire celui qui possède le rôle de roi, de l'autre côté le βασιλεύς platonicien, le possesseur d'un savoir politique. Ce glissement de sens, à une première lecture imperceptible, est sans doute dû à l'émergence d'une nouvelle réalité politique, le règne

(47) Cf. SCHUHL 1946; ISNARDI-PARENTE 1970; VEGETTI 2003, p. 201-214. Pour le motif du *princeps* conseillé par un philosophe à partir des écrits du IV<sup>e</sup> siècle, voir GASTALDI 2009a.

(48) Speusippe, fr. 91, éd. ISNARDI-PARENTE. Pour un aperçu général du rapport entre νόμος et βασιλεία dans l'Académie, voir l'étude d'ISNARDI-PARENTE 1957.

(49) ISNARDI-PARENTE 1954, p. 50-51.

macédonien, et à l'engagement des Académiciens auprès des cours tyranniques : le monarque, pour l'auteur du *Minos*, est désormais une réalité concrète.

En conclusion de cette deuxième partie, nous pouvons donc affirmer que, dans les écrits pseudo-platoniciens et tardifs du *corpus*, une nouveauté se cache derrière l'apparente reprise des *topoi* platoniciens. La loi est encore une fois strictement liée au roi. Mais, cette fois, ce qui légitime la βασιλεία n'est plus seulement la possession du savoir, mais aussi la possession d'un pouvoir de fait, qui, de tyrannique, peut devenir royal s'il est fondé sur des lois établies selon la vraie connaissance, acquise à travers la pratique dialectique à côté d'un philosophe. On peut devenir βασιλεύς grâce à un savoir, ce qui fait que la βασιλεία devient légale, mais cette fois on parle toujours de ceux qui possèdent déjà un pouvoir.

#### IV. RETOUR AUX ÉCRITS PSEUDO-PYTHAGORIENS. LA ROYAUTE DANS LE COSMOS ET L'EXCÈS DE VERTU

Venons maintenant à nos écrits pseudo-pythagoriciens. La question qu'il faut se poser, dans le sillage de ce que nous avons dit est : qui est dans ces écrits ce βασιλεύς qui est lui-même loi ? et d'où tire-t-il sa légitimation au pouvoir ? Dès la première lecture, il apparaît clair que ce n'est pas par son savoir que ce βασιλεύς trouve sa légitimation au pouvoir. Voici donc une première différence, fondamentale, avec la conception platonicienne de la βασιλεία. Il n'y a guère d'insistance dans ces traités sur le fait que le βασιλεύς doit être le possesseur d'un savoir philosophique. Sthénidas seul fait une rapide mention de son ἐπιστήμη. Son court fragment commence par les mots : χρῆ τὸν βασιλέα σοφὸν ἤμεν (« il faut que le roi soit sage »)<sup>50</sup> et, dans sa comparaison entre le « premier dieu » et le roi, il affirme :

Καὶ ὁ μὲν αἰεὶ τὰ πάντα διοικεῖ τε καὶ ζῶει αὐτὸς ἐν αὐτῷ κεκταμένος τὰν σοφίαν, ὁ δ' ἐν χρόνῳ ἐπιστάμαν.

L'un gouverne toujours toutes choses et les vivifie, possédant en lui-même la sagesse, tandis que l'autre possède le savoir dans le temps<sup>51</sup>.

Ou encore :

Ἄνευ δὲ σοφίας καὶ ἐπιστάμας οὔτε μὲν βασιλέα οὔτε ἄρχοντα οἶόν τε ἤμεν.

Qui n'a ni sagesse ni savoir ne peut être ni roi ni magistrat<sup>52</sup>.

Dans l'ensemble des trois textes *Sur la royauté*, ce sont les deux seuls passages dans lesquels on insiste sur une forme d'ἐπιστήμη, et il s'agit là d'une différence importante avec le traité d'Archytas, beaucoup plus proche de la tradition platonicienne, où l'on insiste davantage sur le fait que celui qui gouverne doit posséder un savoir :

Δεῖ δὲ τὸν ἀληθινὸν ἄρχοντα μὴ μόνον ἐπιστάμονά τε καὶ δυνατὸν ἤμεν περὶ τὸ καλῶς ἄρχεν, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον.

Il faut que le vrai magistrat non seulement soit savant et capable au sujet du bon gouvernement, mais qu'il aime aussi les hommes<sup>53</sup>.

Une autre différence avec les traités *Sur la royauté*, c'est que dans le traité d'Archytas on ne retrouve aucune référence à un ordre cosmique dans lequel le βασιλεύς s'insérerait. En effet, ce dernier point est central dans les trois traités : ils insistent sur l'idée que la βασιλεία fait partie de la structure de l'univers. Une place dans la cosmologie lui est réservée. Ecphante, par exemple, décrit

(50) Sthénidas, 187, l. 10.

(51) Sthénidas, 188, l. 1-2.

(52) Sthénidas, 188, l. 11-12.

(53) Ps.-Archytas, 36, l. 2-5, trad. personnelle.

un *cosmos* tripartite, où chaque partie est dominée par un être de nature supérieure par rapport à ceux qui sont gouvernés : dans la partie la plus divine, au-dessus de la lune, c'est Dieu avec son cortège d'étoiles et de planètes ; dans la partie sublunaire, c'est le démon qui gouverne ; sur la terre, les hommes sont gouvernés par le roi, « un être plus divin, l'emportant dans la nature commune par son principe supérieur »<sup>54</sup>, car le roi de notre monde a été fabriqué par Dieu « qui le créa en se prenant lui-même pour modèle »<sup>55</sup>. Le fait que la royauté existe comme une partie de la structure de l'univers est confirmé par le passage suivant :

Αὐτὰ μὲν ὦν βασιλεία χρῆμα εἰλικρινές τε καὶ ἀδιάφθορόν ἐντι καὶ δι' ὑπερβολὰν θεϊότατος δυσέφικτον ἀνθρώπῳ. Δεῖ δὲ καὶ τὸν ἐς αὐτὰν καταστάντα καθαρῶτάτον τε εἶμεν καὶ διαυγέστατον τὰν φύσιν, ὡς μὴ τὸ λαμπρότατον ἀφανίζῃ ἐν σπίλοις τοῖς ὑφ' αὐτῷ.

La royauté elle-même est donc une chose pure, incorruptible et difficile à atteindre pour l'homme, à cause de la surabondance de sa divinité. Il faut que celui **qui s'établit en elle** ait la nature la plus pure et la plus brillante, pour qu'il ne ternisse pas ce qu'il y a de plus brillant par des taches dues à lui-même<sup>56</sup>.

Le roi est donc celui qui s'établit dans (καθίστημι εἰς) cet espace qui fait partie de la structure du *cosmos* et qui est la royauté. Mais devons-nous penser que celle-ci est héréditaire ? Il existe quelques indices pour l'affirmer. Par exemple, dans ce même passage, le champ sémantique de la filiation est convoqué :

Κατασκευάσμα δὴ ὦν ὁ βασιλεὺς ἐν καὶ μόνον ἐντι οἷα τύπος τῷ ἀνωτέρῳ βασιλέως, τῷ μὲν πεποικηκότι γνῶριμον αἰεὶ, τοῖς δ' ἀρχομένοις ὡς ἐν φωτὶ τῆ βασιλείᾳ βλεπόμενον. Τᾶδε γὰρ κρίνεται τε καὶ δοκιμάζεται, ὡς τὸ κράτιστον ἐν πτανοῖς ζῶον αἰετὸς ἀνωτῶν ἀλίῳ γενόμενον· χῶπι τὰς βασιλείας δὲ λόγος οὐτός, θείας τε ἑάσσας καὶ δι' ὑπερβολὰν λαμπρότατος δυσοράτω, αἰ μὴ τοῖς γνασίοις· μαρμαρυγαὶ τε γὰρ πολλαὶ καὶ σκοτοδινιάσεις ὡς ἐφ' ὕψος ὀθνεῖον ἐπιβάντας τὼς νόθως ἀπήλεγξαν.

Le roi est donc vraiment l'unique et seule créature capable de se représenter le roi d'en-haut, connue depuis toujours par celui qui l'a fabriquée et vue dans la royauté par ses sujets, comme dans la lumière. C'est par elle qu'il est jugé et éprouvé, comme l'est le plus puissant animal parmi les oiseaux, l'aigle, quand il est face au soleil. Et le même discours vaut à propos de la royauté : elle est divine et difficile à contempler à cause de l'excès de lumière, sauf pour les prétendants **légitimes**. Car éblouissement et vertiges en grand nombre dénoncent les **bâtards** qui se sont hissés à un sommet qui leur était étranger<sup>57</sup>.

Seuls ceux qui sont légitimes peuvent contempler la royauté lumineuse sans en être éblouis, alors que les bâtards ne le peuvent pas. La métaphore familiale convoquée peut être lue comme étant relative à la parenté que le roi a avec le divin<sup>58</sup>, mais il pourrait aussi s'agir d'une allusion à une monarchie héréditaire. D'autant plus que le passage en question continue avec la phrase suivante : « c'est pour cela que certains ont souillé (ἐκαλίδωσαν) les lieux les plus saints »<sup>59</sup>. L'emploi de l'aoriste nous ramène à une expérience concrète partagée entre auteur et lecteur et à une dénonciation concrète d'événements qui se sont vraisemblablement produits : il s'agit d'usurpateurs concrets.

Dans le traité de Diotogène, l'aspect de la βασιλεία comme faisant partie du *cosmos* est moins évident, car c'est l'aspect prescriptif qui prévaut. Tout de même, il est possible d'isoler des éléments qui vont dans ce sens, comme ce passage :

(54) Ecphante, 79, l. 15-80, l. 1.

(55) Ecphante, 80, l. 4-6.

(56) Ecphante, 80, l. 13-17.

(57) Ecphante, 80, l. 4-11.

(58) DELATTE 1942, p. 205.

(59) Ecphante, 80, l. 17-18.

Τῶν μὲν οὖν φύσει τιμιωτάτων ἄριστον ὁ θεός, τῶν δὲ περὶ γᾶν καὶ τῶς ἀνθρώπων ὁ βασιλεὺς. Ἐχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν.

De tous les êtres qui sont les plus honorables, c'est le roi qui est le meilleur, et parmi tous ceux qui sont les plus honorables sur la terre et chez les hommes, c'est le roi qui est le meilleur. Dieu est à l'Univers comme le Roi est à la Cité; et comme la Cité est à l'Univers, ainsi le Roi est à Dieu<sup>60</sup>.

La βασιλεία en elle-même, en tant qu'entité, est donc légitimée parce qu'elle a sa place stable dans la conformation du *cosmos*. Mais ce qui légitime le βασιλεὺς γνήσιος en tant qu'individu concret qui occupe la βασιλεία, c'est sa vertu. Et Ecphante et Diotogène insistent sur la vertu du souverain: Ecphante dit que «le roi sur la terre ne peut être inférieur en aucune vertu au Roi qui est dans le ciel (μηδεμιᾶ τῶν ἀρετῶν ἐλαττοῦσθαι τῷ κατ' ὠρανὸν βασιλέως)»<sup>61</sup>; qu'«on pourrait penser aussi que ses vertus sont œuvres de Dieu (τὰς ἀρετὰς αὐτῷ ἔργα) et qu'elles ne sont œuvres du roi que grâce à Dieu»<sup>62</sup>; et que «celui qui gouverne conformément à la vertu (κατ' ἀρετάν) est appelé roi et il est véritablement roi»<sup>63</sup>. Ou encore: «le roi, en effet, ne cultivera qu'une seule vertu (μιᾶ ἀρετᾷ) tant pour commander aux hommes que pour diriger sa vie»<sup>64</sup>; «c'est qu'il aura des amis grâce à sa vertu (διὰ τὰν αὐτῷ ἀρετάν) et, s'en servant, il ne s'en servira pas selon une autre vertu que celle-là dont il usera pour diriger sa propre vie»<sup>65</sup>. Et Diotogène: «le roi parfait sera bon général, bon juge et bon prêtre: car ces fonctions sont en rapport avec la supériorité et avec la vertu (ὑπεροχᾶ τε καὶ ἀρετᾶ) du roi»<sup>66</sup>; «il faut que le roi l'emporte sur les autres hommes par la vertu (ἀρετᾷ), et c'est en considération de sa vertu qu'il doit être jugé digne de commander»<sup>67</sup>; le roi est à l'abri des passions humaines et se rapproche des dieux «à cause de la grandeur insurpassable de sa vertu (μέγεθος ἀρετᾶς ἀνυπέρβλατον)»<sup>68</sup>. Dans tous ces passages, il est évident que par vertu l'on entend l'excellence et la capacité exceptionnelle d'accomplir des exploits, capacité hors du commun que le roi tient du dieu.

Cette insistance sur la vertu du roi nous renvoie à la *Politique* d'Aristote, où l'idée de la légitimation du pouvoir à travers la vertu est formulée de manière claire. Le philosophe envisage qu'un individu dont la vertu dépasse celle des autres composants de la cité, ne pourrait pas être assujéti aux lois de la cité, mais qu'il devrait lui-même être loi:

Mais s'il y a un individu – ou plus d'un, mais pas assez pour constituer l'effectif entier d'une cité – dont la supériorité de vertu soit telle que ni la vertu ni la capacité politique de tous les autres ne puissent se comparer aux leurs, s'ils sont plusieurs, aux siennes, s'il est seul, de tels hommes ne doivent plus être traités comme une simple fraction de la cité (μέρος πόλεως); on leur fera tort en ne leur reconnaissant que des droits égaux (ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων), tant leur vertu et leur capacité politique les rendent inégaux (ἄνισοι τοσοῦτον κατ'ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν): il est naturel qu'un tel individu soit comme un dieu parmi les hommes (ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις). D'où l'on voit que la législation aussi concerne nécessairement les hommes égaux à la fois par la naissance et par la capacité (τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ

(60) Diotogène, 72, l. 18-20.

(61) Ecphante, 81, l. 9-10.

(62) Ecphante, 81, l. 12-13.

(63) Ecphante, 81, l. 26-27.

(64) Ecphante, 82, l. 7-8.

(65) Ecphante, 82, l. 14-16.

(66) Diotogène, 72, l. 3-6.

(67) Diotogène, 73, l. 2-3.

(68) Diotogène, 74, l. 11-12. La vertu insurpassable du roi est la même que celle de dieu: voir Diotogène, 75, l. 8-11: «les dieux aussi, en effet, et surtout Zeus qui les domine tous, ont les mêmes dispositions de caractère, car Zeus est majestueux et vénérable, grâce à la supériorité et à la grandeur de sa vertu (διὰ τε τὰν ὑπεροχάν καὶ τὸ μέγεθος τᾶς ἀρετᾶς)».

γένοι καὶ τῇ δυνάμει), tandis que contre ces êtres supérieurs il n'y a pas de loi : ils sont eux-mêmes la loi (αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος)<sup>69</sup>.

À propos de ce passage, différentes remarques s'imposent : premièrement, le fait qu'Aristote formule ici la théorie de la vertu comme source de légitimation du pouvoir. Il n'y a aucun écho de la science royale telle que Platon l'avait formulée dans le *Politique*, et donc aucune mention du savoir comme source de légitimation du pouvoir. Deuxièmement, on voit bien que le problème d'Aristote concerne aussi le rapport entre cet individu, exceptionnel par sa vertu, et la cité dans sa globalité : s'il existait un homme ou un groupe d'hommes tellement supérieurs par naissance et capacité, ils ne seraient plus des égaux parmi les égaux. C'est dire qu'ils ne feraient plus partie de la cité (ils ne seraient plus un μέρος πόλεως), cité qui est une communauté d'égaux. En effet, selon la justice, celui qui mérite davantage doit avoir davantage. La phrase : « d'où l'on voit que la législation aussi concerne nécessairement les hommes égaux » est très importante, car elle montre bien pourquoi Aristote envisage que cet être supérieur et donc inégal par rapport aux autres composantes de la cité ne pourrait pas se soumettre aux lois, mais il serait lui-même la loi. Des personnages aussi éminents seraient donc dangereux pour la survie même de la cité<sup>70</sup>.

Troisièmement, on comprend bien en quel sens Aristote qualifie cet homme de « dieu parmi les hommes » : pour la troisième fois, on rencontre cette expression, et cette fois elle n'indique pas quelqu'un qui possède un savoir divin et inatteignable pour l'homme (Platon), ni que le roi est l'image de Dieu dans notre monde (Diotogène), mais elle indique un homme extraordinaire, inégal parmi les égaux, qui ne ferait donc pas partie de la cité, voire serait dangereux pour sa survie. Or, comme Silvia Gastaldi l'a bien mis en lumière, Aristote prend position dans le débat du IV<sup>e</sup> siècle, qui voyait Xénophon, Isocrate et Platon engagés dans une réflexion sur le bon gouvernant ayant une totale liberté dans l'établissement des lois. Mais Aristote compare ce modèle avec un autre, où l'activité législative est dans les mains non d'un seul homme, fût-il le meilleur, mais d'une collectivité<sup>71</sup>. Pour définir ce cas limite hautement théorique, d'un seul homme doué d'une vertu totale, Aristote emploie le néologisme παμβασιλεία, « monarchie absolue », dans laquelle « le souverain exerce son pouvoir selon sa volonté »<sup>72</sup>, modèle certainement positif mais qui menace, comme nous l'avons vu, l'institution de la cité.

Encore une fois, on remarque la distance entre les traités *Sur la royauté* et les écrits dont ils s'inspirent : si l'on peut dire qu'on retrouve chez Aristote la formulation d'une légitimation par la vertu et que ces traités la reprennent, il faut pourtant faire une distinction. Alors que pour Aristote cette légitimation, envisagée comme un cas limite et repoussée en dehors de notre monde, mettrait fin à la cité, pour nos traités, la vertu supérieure du roi – qui est probablement roi par naissance – légitime pleinement son gouvernement sur la cité.

#### V. UN ORDRE ÉTABLI DANS UN COSMOS ORDONNÉ. DES ÉCRITS À LA VISÉE DÉMONSTRATIVE ET PERSUASIVE

Nous voudrions enfin suggérer qu'une étude de la modalité énonciative de ces traités donne des résultats intéressants qui vont dans le sens de l'analyse conduite jusqu'ici. Les marques d'énonciation montrent en effet que ces écrits visent à démontrer que la βασιλεία est légitimée parce

(69) Aristote, *Politique*, III, 13, 1284a3-14, trad. J. AUBONNET. Une analyse complète et précise de tout le passage se trouve dans GASTALDI 2009b.

(70) Pour cette question, voir WOLFF 1988, p. 292-293 ; GASTALDI 2009b ; DE LUISE 2018, p. 119-122.

(71) GASTALDI 2008, p. 160-163 ; GASTALDI 2009b, p. 34-38.

(72) Aristote, *Politique*, III, 16, 1287a8-10.

qu'elle fait partie de la structure de l'univers et à persuader que celui qui l'occupe, le βασιλεύς, est légitimé par sa vertu.

Prenons pour l'instant le traité d'Ecphante, dans lequel il y a des expressions qui, tout en contribuant à la description d'une cosmologie terrestre et céleste, montrent que c'est bien d'un roi concret qu'il est question dans le traité, d'un roi qui existe déjà dans l'*hic* et *nunc* de l'énonciation :

Ἐν δὲ τῇ γᾶ καὶ παρ' ἀμῖν ἀριστοφυνέστατον μὲν ἄνθρωπος, θειότερον δ' ὁ βασιλεύς.

Dans la terre et auprès de nous l'homme a la meilleure nature de tous, mais le roi est un être plus divin<sup>73</sup>.

Ἐγὼ μὲν ὦν ὑπολαμβάνω καὶ τὸν ἐπὶ τᾶς γᾶς βασιλέα δύνασθαι μηδεμιᾶ τῶν ἀρετῶν ἐλαττοῦσθαι τῷ κατ' ὠρανὸν βασιλέως.

Pour moi, je pense que le roi sur la terre ne peut être inférieur en aucune vertu au roi qui est dans le ciel<sup>74</sup>.

Κοινωνία τοι γὰρ πρᾶτα τε πάντων καὶ ἀναγκαιοτάτα τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, ἃς μετέχει μὲν ὁ παρ' ἀμῖν βασιλεύς μετέχει δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ παντὶ πάντα διέπων.

Or donc, la première communauté de tous les êtres et la plus nécessaire pour le genre humain est celle à laquelle participe, d'une part, le roi de chez nous et aussi, d'autre part, celui qui gouverne tout dans l'univers<sup>75</sup>.

Ὅ δ' ἐπίγειος ἀμῶν βασιλεύς πῶς οὐχ ὁμοίως αὐτάρκης;

Quant à notre roi terrestre, comment ne serait-il pas pareillement indépendant<sup>76</sup>?

C'est à ce roi déjà existant parmi les hommes qu'un locuteur s'adresse, se présentant, dans les trois traités, à la première personne du singulier. Ce locuteur assume essentiellement une double modalité énonciative : d'un côté, une modalité déontique vouée à conseiller, à dire comment le vrai roi devrait être pour se conformer au roi céleste dont il est le miroir dans notre monde. De l'autre côté, une modalité destinée à démontrer que la place du roi dans l'univers est exactement celle qu'il a déjà et que ses sujets doivent accepter cette place. Ces deux modalités se rattachent à une tonalité démonstrative. Il en découle un discours qui dans sa globalité possède la finalité de persuader le lecteur. Voyons ces différents points dans le détail.

Commençons par isoler quelques passages où les marques du discours démonstratif à la première personne sont très évidentes :

Ὅτι μὲν ἅπαντος ζῶν φύσις ποτὶ τε τὸν κόσμον ἄρμοκται καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πολλοῖς μοι δοκεῖ τεκμαρίους φανερόν ἤμεν. Συμπνείουσα γὰρ αὐτῷ καὶ συνδεδεμένα τὰν ἀρίστην τε ἅμα καὶ ἀναγκαίαν ἀκολουθίαν ὀπαδεῖ ῥύμα τῷ παντὸς περιαιομένῳ ποτὶ τε τὰν κοινὰν εὐκοσμίαν καὶ ποττὰν ἴδιον ἐκάστω διαμονάν· παρὸ καὶ τόδε κόσμος ποταγορεύεται καὶ ἔντι τῶν ὄντων ζῶων τεληότατον.

Que la nature de tout être vivant soit en harmonie avec le Monde et avec tout ce qui existe dans le Monde, cela me paraît évident par de nombreux indices. En effet, en respirant avec lui et en étant liée à lui, elle suit de manière à la fois excellente et nécessaire le flux du Tout, qui tourne en vue du bon ordre collectif et de la permanence propre de chaque chose : c'est pourquoi on appelle ceci Monde et il est le plus parfait parmi les êtres vivants<sup>77</sup>.

Un « je » qui assume sa présence dans le texte affirme l'évidence (φανερὸν) d'une thèse – l'harmonie entre tout être vivant et le Monde – et apporte au lecteur des preuves, des indices (τεκμάρια) : la première, la plus évidente – le fait que les êtres vivants suivent le flux du tout en vue du bon ordre collectif et individuel – est introduite par un γάρ, qui annonce la preuve invoquée. La

(73) Ecphante, 79, l. 20-80, l. 1.

(74) Ecphante, 81, l. 9-10.

(75) Ecphante, 81, l. 13-16.

(76) Ecphante, 82, l. 25-26.

(77) Ecphante, 79, l. 9-14.

deuxième preuve, découlant de la première et introduite par *παρό*, est d'ordre étymologique : le Monde (*κόσμος*) est appelé ainsi parce qu'il produit une perfection bien ordonnée (*κόσμος*). Le raisonnement se poursuit avec la description du roi céleste et de son homologue terrestre et se termine par l'idée centrale démontrée : « Donc (*ὄν*) le roi est l'unique et seule entité capable d'être l'image du roi d'en haut »<sup>78</sup>.

Un autre passage d'Ecphante est exemplaire en ce qui concerne le dialogue que ce « je » instaure avec son lecteur, afin de le guider dans sa démonstration :

Ἐγὼ μὲν ὦν ὑπολαμβάνω καὶ τὸν ἐπὶ τὰς γὰς βασιλέα δύνασθαι μηδεμιᾶ τῶν ἀρετῶν ἐλαττοῦσθαι τῷ κατ' ὠρανὸν βασιλέως· ἀλλ' ὥσπερ αὐτὸς ἀπόδαμὸν τι ἐντὶ χρήμα καὶ ξένον ἐκείθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπων, καὶ τὰς ἀρετὰς ἂν τις αὐτῷ ἔργα ὑπολάβοι τῷ θεῷ καὶ δι' ἐκείνον αὐτῷ. Σκοπεῖοντι δ' ἀρχᾶθεν ἀλάθεια λόγος.

Quant à moi donc, je conçois que le roi sur terre ne peut en aucune manière être inférieur en vertus au roi dans le ciel : mais il est comme quelque chose d'émigré, comme quelque chose d'étranger arrivé jusqu'ici chez les hommes, et on pourrait concevoir que ses vertus sont l'œuvre de dieu et ne sont siennes qu'à travers dieu. Ce discours apparaît dès le début comme une vérité à celui qui analyse<sup>79</sup>.

On voit ici en œuvre la réflexion de l'auteur, qui procède par la supposition d'une thèse (*ἐγὼ μὲν ὦν ὑπολαμβάνω*; ἂν τις ὑπολάβοι) et par l'apport d'une série de preuves successives introduites par une suite de connecteurs logiques. La thèse affirmée – à savoir que le roi sur terre n'est autre qu'une copie du roi céleste – est présentée comme un discours qui est vérité (*ἀλάθεια λόγος*), pour celui qui analyserait (*σκοπεῖν*) avec l'auteur. Le lecteur suit donc le raisonnement de ce « je », raisonnement constellé de questions rhétoriques (« quant à notre roi terrestre, comment ne serait-il pas pareillement indépendant? »<sup>80</sup>), de propositions exprimant le souhait (« Plût au ciel qu'il fût possible d'enlever à la nature humaine le besoin qu'elle a aussi d'être persuadée », *ὡς εἴθε ἦν τὰς ἀνθρωπίνας φύσιος δυνατὸν ἀφελὲν τὸ καὶ πειθοῦς τινοῦ δέεσθαι*<sup>81</sup>) qui visent celui qui lit ou écoute le discours, en contribuant à le rendre plus persuasif. D'ailleurs, la question de la persuasion est ouvertement thématifiée dans ces mêmes passages que nous venons de citer : l'homme a toujours besoin d'être persuadé, étant une créature imparfaite (« car c'est là un reste de la faiblesse terrestre par laquelle l'animal qui est sujet à la mort participe à la persuasion »<sup>82</sup>). Or, le roi, créature divine qui imite la divinité, instillerait chez les hommes la volonté de l'imiter à leur tour. Mais il existe des hommes réticents à cette imitation :

Ἐνεργάσαιτο δ' ἂν μόνος ὁ βασιλεὺς ἀνθρώπων φύσει καὶ τόδε τὸ ἀγαθόν, ὡς διὰ μίμασιν αὐτῷ τῷ κρέσσονος ποτὶ τὸ δέον ἔπεσθαι. Τὼς δὲ ὥσπερ ὑπὸ μέθας διεφθαρμένως καὶ διὰ κακὰν τροφὰν ἐς λάθαν ἐμπεσόντας αὐτῷ παραλαφθεὶς ὁ λόγος ἐπέρρωσέν τε καὶ κάμνοντας ἰάσατο καὶ τὰν ἐκ τὰς κακίας ἐνοικεῦσαν αὐτοῖς λάθαν ἐκβαλὼν τὰν μνάμαν ἐσώκισεν, ἐξ ἧς ἀπετέχθη ἡ καλεομένη πειθὴ.

Seul le roi pourrait faire naître cette bonne disposition dans la nature humaine, en sorte qu'ils le suivent dans le devoir par l'imitation de sa personne qui est supérieure. Quant aux hommes qui sont gâtés par une sorte d'ivresse et qui sont tombés dans l'oubli à cause d'un mauvais régime, le discours du roi, une fois qu'il a été absorbé, les fortifie et guérit leurs maladies et, après avoir chassé l'oubli qui habite en eux à cause de leurs vices, il rétablit en eux le souvenir, duquel naît ce qu'on appelle la persuasion<sup>83</sup>.

(78) Ecphante, 80, l. 5.

(79) Ecphante, 81, l. 9-13.

(80) Ecphante, 82, l. 25-26.

(81) Ecphante, 83, l. 1-2.

(82) Ecphante, 83, l. 3-4. Sur la persuasion chez Ecphante, voir la contribution de S. VAN DER MEEREN dans ce dossier.

(83) Ecphante, 83, l. 9-17.

Il est possible de voir dans ce λόγος, comparé à une médecine par ses effets de guérison sur les hommes malades, le discours même transmis sous le nom d'Ecphante, discours voué à persuader ceux qui ne le sont pas encore, du fait que le roi est digne d'imitation parce qu'il est un être divin et supérieur. L'écrivain s'adresserait donc aux sujets de ce roi.

En revanche, dans l'écrit de Diotogène, cette démonstration se fait moins avec les instruments de la rhétorique qu'avec un discours plus sobre, explicatif et descriptif, aux phrases factuelles, comme dans le passage où les trois fonctions du roi sont décrites : « le roi a trois fonctions : commander l'armée, rendre la justice et honorer les dieux »<sup>84</sup>. Mais dans ce traité aussi un « je » fait incursion dans l'énonciation : « quant à la troisième fonction, je veux dire (λέγω) celle qui consiste à honorer les dieux... »<sup>85</sup>. La phrase suivante est très parlante :

Καὶ περὶ μὲν σεμνότητος ἄλις εἰρήσθω· περὶ δὲ χρηστότατος νῦν ὑποθέσθαι πειρασοῦμαι. Χραστός γὰρ ἔσσειται πᾶς βασιλεὺς...

Au sujet de la majesté, j'ai dit assez. C'est au sujet de la bonté que j'essaierai maintenant de donner des conseils. Tout roi sera bon...<sup>86</sup>.

Nous voyons ici non seulement que ce « je » organise son discours selon les différentes vertus que le roi doit avoir, en clôturant un passage ou bien en annonçant un autre, mais qu'il donne aussi un conseil général, à « tout roi ». Son discours s'adresse donc clairement à tous ceux qui sont déjà rois.

Néanmoins, dans les trois traités, l'observation d'une autre série de marques d'énonciation, qui soulignent cette fois le devoir, révèle l'existence d'un autre auditeur ou lecteur de ces discours, mis à part les sujets du roi : probablement le roi lui-même, ce qui rapproche ces écrits du genre du *speculum principis*, comme il a été dit à maintes reprises. Dans cette catégorie, on peut retrouver les phrases introduites par δεῖ (« Il faut que celui qui s'établit en elle ait la nature la plus pure et la plus brillante »<sup>87</sup> ; « la troisième fonction, qui consiste à honorer les dieux, est aussi digne du roi, car il faut que ce qui est le meilleur soit honoré par ce qui est le meilleur »<sup>88</sup>) ; par ἀνάγκη (« il est nécessaire qu'il se conforme à la vertu »<sup>89</sup>) ; par χρή (« il faut que le roi soit sage, car ainsi il sera un imitateur et un émule du premier dieu »<sup>90</sup>) ; des phrases contenant des futurs injonctifs (« le roi, en effet, ne cultivera (χρήσεται) qu'une seule vertu tant pour commander aux hommes que pour diriger sa vie »<sup>91</sup> ; « il aura (ἔξει) des amis grâce à sa vertu »<sup>92</sup>) ; ou enfin des phrases contenant des optatifs potentiels (« c'est l'homme le plus juste qui serait roi »<sup>93</sup> ; « le roi imiterait aussi parfaitement Dieu s'il se rendait magnanime, doux et modéré dans ses besoins »<sup>94</sup>).

Ainsi pouvons-nous observer des phrases qui semblent s'adresser à la fois au roi et aux sujets afin de montrer l'ordre social qui devrait régner dans notre monde : comme les phrases d'Ecphante déjà citées précédemment (« Pour les autres hommes, s'ils commettent des fautes, la plus sainte purification consiste à se conformer à ceux qui gouvernent, soit que la Loi soit qu'un Roi gouverne leurs affaires. Quant aux rois [...] il leur est possible de trouver du secours [...] en dirigeant leur regard là où il faut »<sup>95</sup>).

(84) Diotogène, 71, l. 23-24.

(85) Diotogène, 72, l. 16.

(86) Diotogène, 74, l. 19-20.

(87) Ecphante, 80, l. 15-16.

(88) Diotogène, 72, l. 15-18.

(89) Ecphante, 82, l. 26.

(90) Sthénidas, 187, l. 10-11.

(91) Ecphante, 82, l. 6-9.

(92) Ecphante, 82, l. 14.

(93) Diotogène, 71, l. 20.

(94) Sthénidas, 188, l. 2-3.

(95) Ecphante, 80, l. 22-26.

## CONCLUSION

Pour conclure, malgré la présence des mêmes expressions et concepts – le roi comme « dieu parmi les hommes », le roi comme « loi vivante » – chez Platon et dans les *Traité sur la royauté*, ces figures de roi possèdent des légitimations différentes. Le roi platonicien est « un dieu parmi les hommes » parce qu'il possède un savoir divin pratiquement impossible à réaliser dans notre monde imparfait, et il est lui-même la loi, car si ce roi existait, son savoir vivant serait supérieur à la lettre écrite et figée. Mais après cette légitimation révolutionnaire par Platon, qui avait détaché la βασιλεία de son contexte originel, traditionnel et dynastique, pour en faire un principe et un modèle de savoir politique supérieur, on assiste, dans les écrits pseudo-platoniciens du *Corpus* à sa subtile ré-institutionnalisation. En effet, les tyrannies du IV<sup>e</sup> siècle fournissent aux Académiciens la possibilité de mettre à l'épreuve les idées de Platon sur la réforme d'un pouvoir tyrannique déjà en place. Dans ces écrits, sur la figure du βασιλεύς se superposent désormais deux concepts : celui théorisé par Platon, le roi comme être doué d'un savoir philosophique exceptionnel, et le concept traditionnel d'un individu qui est déjà en place, qui détient déjà un pouvoir, pouvoir qui doit être réformé par un philosophe pour que ce tyran devienne un roi véritable. Ce roi est toujours lié à la loi, car grâce à l'éducation reçue du philosophe il a pu édicter des lois justes, en abandonnant l'arbitraire de la tyrannie. C'est donc dès la mort de Platon qu'on assiste à une inflexion et une ré-institutionnalisation partielle du concept tel que Platon l'avait réélaboré, tout en gardant des acquis de la réflexion platonicienne.

Or, dans les écrits *Sur la royauté*, qui pourtant reprennent un appareil d'idées et d'expressions platoniciennes relatives à la royauté, les traces de cette βασιλεία fondée sur le savoir s'estompent complètement. Il s'agit maintenant de légitimer une institution concrète sur de nouvelles bases théoriques : d'un côté, le concept abstrait de βασιλεία, de royauté en tant que telle, correspond à une entité faisant partie de la structure de l'univers. De l'autre côté, le roi précis qui occupe cette place se doit d'être vertueux et supérieur aux autres hommes pour être vraiment légitime dans la place qu'il occupe. Ce roi est « un dieu parmi les hommes » et une « loi vivante » et par son excès de vertu (proche par cet aspect de la théorie d'Aristote sur la παμβασιλεία) et parce qu'il reproduit dans notre monde l'ordre cosmique établi par Dieu. Des marques d'énonciation renvoyant à un *hic et nunc* où ce souverain opérerait déjà nous font penser qu'il s'agit d'un roi en place, alors que le ton démonstratif à la première personne, le recours à des outils rhétoriques de persuasion et l'adresse à un lecteur qu'on peut imaginer comme étant à la fois le roi (ou tout roi déjà en place) et ses sujets, nous permettent d'entrevoir une autre différence avec les rois de Platon : la royauté n'est plus un modèle, un instrument théorique pour penser un idéal d'homme politique, mais un ordre établi dans un *cosmos* ordonné où chacun, roi et sujets, possède sa place. Le ton de ces textes, démonstratif et persuasif à la fois, peut nous suggérer leurs fonctions : convaincre les lecteurs (le roi et ses sujets) de la bonté de cet ordre cosmique déjà en place.

Nous en concluons que, s'il est vrai que la réflexion sur le βασιλεύς comme νόμος ἔμψυχος, qu'on retrouve dans ces traités, remonte à Platon, il est tout aussi vrai que, chez Platon et dans ces écrits, elle correspond à deux formes de légitimation différentes de la βασιλεία et des lois qui s'ensuivent. Deux légitimations qui sont en quelque sorte spéculaires : d'un côté, le savoir comme seule source de légitimation, au-delà de tout pouvoir ; de l'autre côté, une légitimation fondée sur l'ordre cosmique et sur la vertu, celle d'un roi qui possède déjà le pouvoir, donc une légitimation moins révolutionnaire que celle de Platon, mais qui refléterait et justifierait plutôt un *statu quo*.

*Bibliographie*

- AALDERS, G. J. D., 1972, «Νόμος ἔμψυχος», in P. Steinmetz (ed.), *Politeia und Res Publica Dem Andenken Rudolf Starks gewidmet*, Wiesbaden, p. 315-329.
- ATAK, C., 2020, *The Discourse of Kingship in Classical Greece*, London.
- BRISSON, L., 2014, «Le mythe du *Politique* à la lumière des *Lois*: un argument supplémentaire en faveur des trois phases», *Polis* 31, p. 122-150.
- CENTRONE, B., 2000, «Il ΠΕΡΙ ΝΟΜΩ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΑΣ di Pseudo-Archita», in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino e A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora, origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, p. 487-505.
- , 2014, «The pseudo-Pythagorean writings», in C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, p. 315-340.
- DE LUISE, F., 2016a, *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico. Atti del seminario (Trento, 30 settembre-1 ottobre 2015)*, Trento.
- , 2016b, «La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei “migliori” tra *Repubblica e Politico*», in F. De Luise (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico. Atti del seminario (Trento, 30 settembre-1 ottobre 2015)*, Trento, p. 75-105.
- , 2018, «L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della *Politica* di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica», *Teoria Politica* 7, p. 105-126.
- DELATTE, L., 1942, *Les Traités sur la Royauté d'Échphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris – Liège.
- EL MURR, D., 2014, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris.
- GASTALDI, S., 2008, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Milano.
- , 2009a, «Il buon principe e la sua formazione nel mondo antico», in E. Becchi e M. Ferrari (a cura di), *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, Pavia, p. 174-196.
- , 2009b, «Il re “signore di tutto”: il problema della *pambasileia* nella *Politica* di Aristotele», in S. Gastaldi et J.-F. Pradeau (éds.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, p. 33-52.
- GOODENOUGH, E. R., 1928, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *YCLS* 1, p. 55-102.
- HORKY, P., JOHNSON, M. R., 2020, «On Law and Justice Attributed to Archytas of Tarentum», in D. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford, p. 455-490.
- HUFFMAN, C. A., 2005, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge.
- ISNARDI-PARENTE, M., 1954, «Una nota al *Minosse* pseudoplatonico», *PP* 9, p. 45-53.
- , 1957, «*Nomos* e *Basileia* nell'Accademia Antica», *PP* 12, p. 401-433.
- , 1970, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli.
- MACRIS, C., 2018, «Sthénidas», *su*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII, Paris, n° 159, p. 941-955.
- MOUZE, L., 2005, *Le législateur et le poète, une interprétation des Lois de Platon*, Lille.
- MURRAY, O., 1970, *Περὶ βασιλείας. Studies in the justification of monarchic power in the Hellenistic world*, diss., Oxford.
- RAMELLI, I., 2006, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi in età imperiale e tardo-antica*, Napoli.
- SCHOFIELD, M., 2006, *Plato. Political Philosophy*, Oxford.
- SCHUHL, P.-M., 1946, «Platon et l'activité politique de l'Académie», *REG* 59-60, p. 46-53.
- SQUILLONI, A., 1990, «Il significato etico-politico dell'immagine re-legge animata: il νόμος ἔμψυχος nei trattati neopitagorici Περὶ βασιλείας», *Civiltà classica e cristiana* XI, p. 75-94.
- TAMIOLAKI, M., 2015, «Royauté et tyrannie dans la pensée de Xénophon. Remarques à partir d'une étude de Pierre Carlier», *Ktèma* 40, p. 189-200.

- THESLEFF, H., 1972, «On the Problem of the Doric *Pseudopythagorica*. An alternative Theory of Date and Purpose» in K. von Fritz (éd.), *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica – Lettres de Platon, Littérature pseudépigraphique juive*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandoeuvres – Genève, p. 59-87.
- VEGETTI, M., 2003, *Quindici lezioni su Platone*, Torino.
- , 2006, «Royauté et philosophie chez Platon», in L. Brisson et F. Fronterotta (éds.), *Lire Platon*, Paris, p. 211-229.
- , 2017, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma.
- VIRGILIO, B., 1998, «Basileus : il re a la regalità ellenistica» in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II, 3, Torino, p. 107-176.
- WOLFF, F., 1988, «Justice et Pouvoir (Aristote, *Politique* III, 9-13)», *Phronesis* 33 (3), p. 273-296.