

Platon et les étrangers

Autor(en): **Bornet, Philippe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381599>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PLATON ET LES ÉTRANGERS

PHILIPPE BORNET

Résumé

On parle souvent de Platon en lui associant immédiatement le qualificatif de «philosophe du Même» : dans sa double portée politique et ontologique, la pensée platonicienne ignorerait en effet tout ce qui relève de l'altérité. Après avoir préalablement esquissé la situation des étrangers dans la Grèce antique, nous essaierons de montrer par la relecture de quelques extraits d'un texte politique (Lois) puis de passages à tonalité épistémologique (Le Sophiste) que la philosophie de Platon réserve au genre de l'Autre une place centrale.

*Étrangers, mendiants, tous nous vien-
nent de Zeus ; ne dit-on pas : petite
aumône, grande joie ?*

Homère, Odyssée XIV, 57-58

1. Introduction

Parler de Platon *et* des étrangers, et postuler d'emblée un lien entre la pensée platonicienne et la question des étrangers peut paraître surprenant – éventuellement provocateur. Aucun dialogue de Platon ne propose en effet un traitement exhaustif de la question des étrangers, et rien dans son œuvre – telle que nous l'avons reçue – ne montre que ce sujet aurait fait l'objet d'un souci particulier de la part de Platon. Le sujet des étrangers ne peut cependant pas laisser indifférent (c'est une impossibilité par nature) : l'existence même de personnes étrangères, ne partageant pas les mêmes coutumes, la même langue et les mêmes pensées met inévitablement en question la validité des coutumes locales. Il n'y a en effet pas de Même sans Autre : ces deux pôles sont en constante interaction. De même que l'étranger est désigné par rapport à ce qu'il n'est pas, par rapport à l'autochtone ou à l'indigène, de même l'autochtone se définit-il par contraste avec l'étranger. Il est donc impossible que le monde grec pût être indifférent à ceux qui lui étaient extérieurs, partant du constat que pour se définir, il faut aussi nommer ce qui n'est pas soi.

Dans ces conditions, la question posée par la présence des étrangers ne peut pas apparaître comme banale – que ce soit à Platon ou à ses compatriotes. Il est très improbable que Platon pût ignorer complètement cette question, et l'on

peut légitimement postuler qu'une prise de position concernant le problème des étrangers – fût-elle partielle ou implicite – est décelable dans son œuvre. En relisant attentivement certains textes tirés du corpus platonicien, nous essayerons de voir quelle place Platon assigne aux étrangers, quel rôle il leur prête, comment il envisage leur accueil ou règle leur expulsion et dans quelle mesure il oppose la figure de l'étranger à celle du citoyen.

Mais avant de parler de Platon, il faut bien commencer par situer la position des étrangers dans le monde grec, faute de quoi l'on ne pourrait pas examiner en quoi Platon s'accommode ou se départit de l'usage en vigueur à son époque. Nous dresserons un rapide portrait de la situation des étrangers chez les Grecs dans un premier temps, afin d'être en mesure de faire ensuite la comparaison avec les prescriptions édictées par Platon. Pour pousser le raisonnement un peu plus loin, on se demandera dans un troisième temps si l'on peut reconstituer ou non une «éthique platonicienne de l'altérité», ou du moins une prise de position cohérente et systématique de la part de Platon sur la question de l'altérité.

Commençons donc en parlant de la place concédée aux étrangers dans la Grèce antique, en nous appuyant principalement sur des témoignages d'historiens grecs. Nous ferons fréquemment référence à l'ouvrage de Claude Vatin qui donne un bon aperçu de la situation des citoyens et des étrangers dans la Grèce antique¹.

2. *Les étrangers dans la Grèce antique*

Dans les témoignages que nous ont laissés les Grecs, on peut facilement isoler deux comportements antagonistes dans le rapport aux étrangers. En premier lieu, certains récits mythologiques et plusieurs institutions de la cité témoignent d'une tendance à l'accueil et à l'hospitalité à l'égard de l'étranger. Mais en même temps, l'on trouve nombre d'écrits historiques reflétant la crainte de l'étranger et éventuellement son refoulement. Ces deux tendances se développent différemment selon la nature et l'origine de la personne étrangère. Il n'y a en effet pas qu'un seul type d'étrangers chez les Grecs, mais au moins deux : les Grecs qui ne sont pas originaires de la cité (la plupart des métèques, μέτοικοι, les résidents temporaires, en sont) et les Barbares que les Grecs désignent le plus souvent par opposition à leur propre situation. On pressent que les relations portées et prescrites à l'un ou à l'autre type d'étrangers varient du tout au tout.

Si l'on peut considérer la cité grecque comme une entité bien délimitée, elle n'est, par la force des choses, pas totalement hermétique. Et si les citoyens d'une cité forment un clan soudé et excluant volontiers ceux qui ne sont pas des leurs, la parenté de la langue est encore un facteur plus fort d'identification.

¹ VATIN (1984).

La règle générale est donc qu'il n'y pas *a priori* de raison d'expulser l'étranger hellénophone qui peut au contraire bénéficier de l'aide des institutions de la cité. Cependant, plusieurs restrictions et obligations à tonalité discriminatoire subsistent (comme un impôt spécial, et certaines restrictions concernant leurs droits) et lui rappellent qu'il n'est pas originaire de l'endroit. Il n'y a pas d'assimilation complète (du moins en théorie), et par exemple, on va jusqu'à suspecter l'accent de quelqu'un, qui peut jouer comme preuve qu'il est d'origine étrangère, comme dans ce récit de Démosthène :

Par médisance, ils ont raconté que mon père avait un accent étranger. Ils ont seulement omis de dire qu'il avait été capturé par les ennemis au temps de la guerre décélique et vendu à Leucade, puis qu'ayant rencontré Cléandre l'acteur, il fut rendu aux siens et revint à Athènes au bout d'un très long temps. Comme s'il était juste que cette infortune causât notre perte, ils lui ont fait un crime de son accent.²

Au moins deux points d'importance transparaissent ici : l'importance de la langue dans la constitution de l'identité grecque, et en même temps, l'importance de son «authenticité». Deux critères qui montrent bien la force de l'opposition entre Grecs et Barbares, comme l'atteste d'ailleurs l'étymologie de ce deuxième terme, qui se confond avec l'onomatopée du langage *barbare* parlé³. L'opposition entre Grecs et Barbares est donc beaucoup plus prégnante que celle entre Grecs et Grecs d'origine différente.

Tous les Grecs n'ont toutefois pas usé de cette opposition avec la même acuité : le rôle du commerce augmentait la proportion d'étrangers dans certaines cités – en particulier dans les cités maritimes comme Athènes ou Corinthe – et l'accueil de ceux-ci était indispensable à une économie prospère⁴. En revanche, d'autres cités quasi autonomes sur le plan économique se sont montrées plus volontiers enclines à expulser les étrangers de leur territoire. Un terme, celui de *xénélasie* (ξενηλασία), est d'ailleurs entré dans le langage courant pour dire l'expulsion ou le bannissement des étrangers. On en trouve un bon exemple chez Thucydide :

Périclès – Pour Mégare, nous lui laisserons l'accès de notre marché et des ports, si Sparte de son côté ne procède à aucune expulsion (ξενηλασία) en ce qui nous concerne, nous et nos alliés.⁵

Mais ce n'est pas là une chose dont on est fier, et les Athéniens mettaient un point d'honneur à ne pas avoir recours à la *xénélasie*. Les Athéniens sont en effet soucieux de leur réputation et ils estiment qu'il y a du mérite à ne

² DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, 18, in *Plaidoyers civils*, trad. Louis Gernet, t. IV, Paris, Les Belles-Lettres, 1960.

³ Le nom βάρβαρος est une onomatopée : le barbare est celui dont le langage est tellement différent du sien qu'on n'en perçoit que du bruit.

⁴ Cf. VATIN (1984), p. 157.

⁵ THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse I*, 144, trad. Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles-Lettres, 1968.

pas chasser les étrangers. Même à Sparte, réputée pour son aversion des étrangers⁶, il semble bien que la *xénélasie* fut un mythe – ou du moins qu'elle n'ait pas été pratiquée avec l'acharnement que certains (Athéniens) ont pu rapporter –, car on ne se passe pas si facilement de tout commerce ni du service des esclaves qui étaient fréquemment recrutés parmi les Barbares (prisonniers de guerre ou non).

Il faut aussi préciser que les relations entretenues avec les étrangers varient d'une époque à l'autre. A l'époque des guerres médiques (492–449), les Grecs commencent à fermer leurs frontières et à se défier des étrangers. Athènes ne fait pas exception : au V^e s., des troupes mercenaires y stationnent et inquiètent les Athéniens. Cette inquiétude se solde par un rejet des étrangers qui sont relégués *extra muros*, dans les faubourgs. Dès le IV^e s. toutefois, il y a toujours plus de non-Grecs à Athènes – notamment des commerçants –, ce qui est perçu à la fois positivement (pour l'économie) et négativement (pour l'identité morale et culturelle de la cité)⁷. Enfin, à partir des conquêtes d'Alexandre (entre 333 et 323), les cités grecques se font de plus en plus cosmopolites, et l'on assiste à la création de cités à l'étranger – comme Alexandrie – comprenant une importante proportion de non-grecs. Athènes elle-même devient un centre économique et culturel à l'échelle internationale⁸.

S'il existe, on l'a évoqué, des mesures de répression concernant les étrangers, il y a aussi plusieurs institutions qui protègent les étrangers (en particulier les étrangers grecs d'origine différente). Un citoyen grec libre en voyage à l'étranger risque constamment de tomber entre les mains du marchand d'esclaves (l'*andrapodistès*), et il est impératif de prendre ses précautions lors d'un voyage en terre étrangère. À l'époque archaïque, ce sont surtout par des réseaux d'hospitalité que les citoyens libres assurent leur protection quand ils voyagent en Grèce. À la période classique, on a plus volontiers recours au *proxène* de la cité, un citoyen choisi pour régler l'hébergement des ressortissants (mais qui n'a pas de statut juridique).

Il faut terminer ce court portrait de la situation des étrangers en Grèce antique en parlant de la place réservée aux métèques. À Athènes, les métèques sont le plus souvent des citoyens grecs libres qui ont changé de cité. Ils occupent une position intermédiaire entre le statut d'esclave et celui de citoyen libre. Dès le V^e s., ils bénéficient d'un certain nombre d'avantages par rapport aux autres étrangers et peuvent même – sous certaines conditions – posséder

⁶ On sait que le peuple lacédémonien se divisait en trois classes selon l'origine « ethnique » des habitants : les citoyens, authentiques descendants des Doriens qui avaient fondé Sparte vers le X^e s. et qui sont proprement les « Spartiates » ; les « périèques » (« ceux qui habitent autour »), descendants des anciens habitants vaincus par les Doriens, et qui sont relégués à l'extérieur de la cité ; enfin, la classe des « hilotes » : esclaves domestiques et publics qui provenaient fréquemment des « pays barbares » et dont la condition était réputée beaucoup plus pénible à Sparte qu'à Athènes.

⁷ Cf. VATIN (1984), p. 158 qui fait référence à XÉNOPHON, *Revermus*, 23.

⁸ Cf. BASLEZ (1984), p. 209 sq.

des terres. Le fait que les métèques aient nom particulier et donc une place et un rôle à l'intérieur de la cité, qu'ils soient définis positivement et non plus en négatif de la citoyenneté grecque (μέτοικος : «celui qui a sa résidence avec») témoigne d'une bonne intégration. Mais certaines restrictions subsistent : les métèques doivent avoir un patron (le *prostatès*), ils ne peuvent ni voter ni épouser une femme autochtone et doivent toujours s'acquitter d'un impôt spécial (le *metoikion*). L'assimilation sociale n'est donc pas complète. Sur le plan géographique, en revanche, aucune ségrégation n'est perceptible. Il n'y a pas de quartiers de métèques, et ces derniers peuvent se fondre dans la cité.

L'attitude grecque face aux étrangers est donc complexe, elle varie selon l'origine des ressortissants, selon les cités et selon l'époque considérée. On peut légitimement s'attendre à retrouver quelques éléments de cette complexité chez Platon. Il faut maintenant se demander quelle position personnelle Platon adopte face à la question des étrangers et quelles prescriptions il édicte, qui pourraient faire figure d'une «politique étrangère».

3. Une politique étrangère

On aborde souvent Platon en tenant pour acquis deux lieux communs. Le premier celui de son «idéalisme» : sa philosophie ne se servirait du monde sensible que comme tremplin pour parvenir à la connaissance des Idées – faisant usage pour cela de la dialectique ascendante. Le second cliché est celui du Platon de la philosophie du Même : tout au long de ses discours, Platon ne vanterait que les mérites du Même, de l'autochtonie, en niant systématiquement tout ce qui relève de l'altérité.

On va tenter d'éprouver ces deux «clichés» au travers de quelques passages choisis où Platon s'explique sur son attitude vis-à-vis des étrangers. Si l'on a bien compris les deux lieux communs, Platon devrait être plutôt laconique au sujet d'une politique réglant les rapports *concrets* aux étrangers et de toute façon, sa pensée ne saurait envisager l'«étranger» que pour en faire une image *en négatif*, tranchant avec la catégorie du Même, de l'autochtonie ou du citoyen. Essayons d'y voir plus clair et commençons par lire les dispositions imaginées par Platon concernant les étrangers – et en particulier lorsqu'il joue au législateur dans la cité «idéale»⁹ des Magnètes. Dans toutes nos lectures, nous ferons fréquemment référence au livre d'Henri Joly¹⁰ qui propose une relecture de Platon à travers le thème – justement – de l'étranger. À de nombreuses reprises, notre article est redevable à l'étude de Joly, notamment en ce qui concerne l'articulation entre une politique étrangère et une éthique

⁹ Idéale, mais calquée sur le modèle grec (c'est «l'Athénien» qui dicte ces prescriptions).

¹⁰ JOLY (1992).

de l'étranger chez Platon. Nos lectures et nos conclusions n'en restent pas moins – au moins en partie – originales.

Le passage des *Lois* 949e sq. qui retient l'attention de Joly¹¹ et que nous allons lire maintenant traite spécifiquement des relations de la cité avec l'extérieur :

L'Athénien – Pour une cité qui ne fait argent que des revenus de sa terre et ne pratique aucun commerce, le voyage des citoyens hors du pays (ἔξω τῆς χώρας) et l'accueil à faire aux hôtes qui viennent de l'étranger sont des questions au regard desquelles il faut nécessairement prendre parti (ἀνάγκη βεβουλευῆσθαι τί χρὴ δρᾶν).¹²

Pour Platon, une fois posé le principe de quasi autonomie économique de sa cité, le rapport à l'étranger¹³ apparaît comme problématique. La question de l'étranger ne peut rester oiseuse, il s'agit de savoir et surtout de décider ce qu'on va faire, comment on va agir. Cette prise de position est indispensable, absolument nécessaire (ἀνάγκη), car un contact mal réglé entre la cité et l'étranger pourrait avoir des conséquences catastrophiques pour l'intégrité de la cité. Face à l'étranger dont on ne sait pas bien qui il est, il s'agit de bien savoir, de bien définir quelles mesures on doit prendre *quant à soi*. Toute autre possibilité instaurerait un chaos, ferait de l'autonomie de la cité un système hétéronome, dans lequel la question de savoir comment traiter avec l'étranger ne serait pas réglée, resterait en suspens et viendrait menacer l'ordre établi. Il s'agit donc de légiférer sur un double plan : celui des voyages à l'étranger, et celui de l'accueil à faire aux hôtes. Poursuivons notre lecture :

[...] Le mutuel commerce entre cités a pour effet naturel un mélange de toutes variétés de mœurs, par les nouveautés que suscite ce contact entre peuples étrangers l'un à l'autre. Ce serait là pour des cités heureusement régies par de justes lois, la cause du plus grand dommage (βλάβην μεγίστην).¹⁴

Entendons bien Platon dans un passage qui pourrait nous surprendre, tellement il semble différer de notre sensibilité de «modernes». Tout commerce introduit un élément étranger, par le seul fait de la transaction. Pour Platon, si cet élément surgit dans une cité où valent de «justes loi» – comme est, on s'en doute, la cité des Magnètes – il est parfaitement nocif, il est «la cause du plus grand dommage» pour le citoyen. Si les lois sont justes, il faut tout faire pour éviter qu'elles perdent leur ascendant sur les citoyens¹⁵. Or le mélange avec un élément étranger est susceptible de mettre en question la

¹¹ JOLY (1992), p. 48-52.

¹² PLATON, *Lois* XII, 949e, in *Œuvres complètes*, trad. Auguste Diès, t. 12, Paris, Les Belles-Lettres, 1956.

¹³ À l'étranger (ἔξω τῆς χώρας), dans le sens où «on va à l'étranger».

¹⁴ *Ibid.*, 950a.

¹⁵ On sait que le citoyen est à l'image de la loi, il en est l'enfant, comme l'explique Platon dans la fameuse prosopopée des lois du *Criton* (50e).

validité des lois de la cité ; et un citoyen «authentique» ne pourrait qu'y perdre – pour lui-même et à travers lui, pour la cohésion de la cité – à la rencontre d'étrangers. La «bonne» cité se doit donc de protéger ses citoyens de l'influence extérieure. Cependant, on va l'entendre tout de suite, il ne faudrait pas pour autant passer pour des gens qui n'aiment pas les étrangers ou qui pratiquent la *xénélasie*.

D'autre part, n'accueillir aucun visiteur et n'aller jamais soi-même au dehors est d'abord (μὲν) absolument impossible et (ἔτι δὲ) paraîtrait, en même temps, aux autres hommes sauvagerie et insociabilité ; on s'attirerait les noms fâcheux de gens qui chassent les étrangers (ξενηλασίαις) et la réputation de mœurs rudes et bourrues.¹⁶

Platon admet donc que l'autonomie totale est impossible : la porte de la cité ne peut pas rester absolument close (ne serait-ce que pour des raisons économiques) et cette dernière ne peut s'interdire tout contact avec l'extérieur. C'est une impossibilité par nature, contrairement aux raisons qui suivent, comme le montre le balancement de la phrase (μὲν ... δέ). Les autres raisons de cette impossibilité tiennent au regard des autres sur la cité : une cité aux murs parfaitement étanches paraîtrait sauvage et insociable aux autres hommes. Le législateur ne doit pas être indifférent à ce qui se passe hors de la cité, et des lois justes doivent admettre la possibilité d'un contact avec l'extérieur, sans quoi la cité ne serait plus vraiment humaine. Première brèche portée à une autarcie complète : la cité platonicienne n'est pas *autiste* et Platon n'approuve en tout cas pas la pratique de la *xénélasie* dont la réputation serait éminemment nuisible à la cité. Mais au moment où Platon reconnaît qu'on ne peut pas concevoir de cité dont les murs d'enceinte seraient parfaitement étanches, il doit maîtriser de très près les contacts des citoyens avec l'étranger ; et il le fait de manière radicale en interdisant tout voyage :

En premier lieu, personne, en dessous de quarante ans d'âge, n'aura le droit de quitter le pays sous aucun prétexte et pour aucune destination que ce soit ; personne, en outre, n'y sera jamais autorisé en tant qu'homme privé (ἰδίᾳ) mais seulement pour servir son pays (δημοσίᾳ) en qualité de héraut, ambassadeur ou, éventuellement, observateur (θεωροῖς).¹⁷

Si tout est déjà dans la cité et si tout y est au mieux, il n'est pas nécessaire d'aller *pour soi* (ἰδίᾳ) à l'étranger. La seule raison de sortir de la cité, c'est au *nom de tous*, au nom du peuple (δημοσίᾳ), et pour le bien collectif de la cité. Plus bas¹⁸, Platon développe cette prescription et demande que seuls des gens irréprochables soient envoyés à l'étranger, pour *représenter la cité*, insistant à nouveau sur la réputation de cette dernière. Parmi les gens qui ont le droit de passer le seuil de la cité, figure l'observateur (θεωρός). Comme le

¹⁶ *Ibid.*, 950b.

¹⁷ *Ibid.*, 950d.

¹⁸ *Ibid.*, 951d.

montre bien Joly ¹⁹, le rôle de ce personnage est singulier : le *théôre* – dont la fonction est au départ d'aller consulter l'oracle pour le compte de la cité – est ici un voyageur-enquêteur chargé d'observer les lois des pays étrangers et de contribuer à l'amélioration de la cité. Car

une cité qui ne connaîtrait pas les hommes, bons et mauvais, ne pourrait jamais, ainsi privée de tout commerce humain, se policer autant qu'il faut et atteindre la perfection, pas plus qu'elle ne saurait préserver intactes ses lois si, au lieu de se les être faites siennes par l'esprit, elle n'y tient que par routine. ²⁰

Les «bonnes» lois sont celles auxquelles on n'adhère pas par pure routine, mais que l'on peut rationnellement et comparativement juger meilleures aux lois des autres. Il est donc impératif de voir ce qui se fait ailleurs, et cette observation se fait par le biais du *théôre* qui n'agit pas en son nom, mais au nom de la cité. Il y a ici un élément de poids : une cité refermée sur elle-même oublie peu à peu le sens de ses lois et les citoyens finissent par ne les respecter que par routine. En revanche, une cité plus ouverte peut juger de la qualité de ses propres lois en les comparant avec celles des autres. La légitimité et le sens des lois semblent bien reposer sur la comparaison avec des législations étrangères ; de sorte que la condition de lois sensées est rien moins que l'ouverture – de principe, et toute relative – de la cité.

Dans cet exemple, et comme on le voit chez Joly ²¹, Platon s'avère être un philosophe modéré. Excès ni dans un sens (*xénélasie*) ni dans l'autre (métissage, mélange des étrangers aux citoyens, *épimixie*), mais nécessité d'un contact avec l'extérieur pour le bien des lois. Poursuivons la lecture du texte, car il va s'agir de l'accueil des étrangers. Qui peut-on accueillir et dans quelles conditions? De même que la cité ne peut pas complètement interdire que certains de ses citoyens voyagent à l'étranger, de même ne peut-elle pas absolument empêcher que les étrangers passent son seuil. À nouveau, les contacts avec l'étranger sont maîtrisés de très près et l'on verra bien vite que tous les étrangers ne sont pas égaux entre eux, même si Platon ne fait pas jouer l'opposition Grecs (étrangers) – Barbares avec la même force que ses compatriotes ²². L'Athénien commence par identifier quatre types d'étrangers :

Il y a quatre (ΤΕΤΤΑΡΕΣ ΞΕΙΝΟΙ) [types d'] étrangers dont il doit être fait mention. ²³

À l'«étrangeté» abstraite des étrangers se rajoutent donc d'autres caractéristiques qui détermineront leur place au sein de la cité. Comme dans ce qu'on a vu des coutumes grecques, il n'y a pas qu'un seul type d'étrangers qui répondrait à l'indétermination et l'uniformité comprises dans l'expression

¹⁹ Cf. JOLY (1992), p. 50-51 et 98.

²⁰ PLATON, *ibid.*, 951b.

²¹ Cf. JOLY (1992), p. 49.

²² Cf. PLATON, *Le Politique*, 262c.

²³ PLATON, *Lois XII*, 952d (traduction littérale).

«l'étranger». Cela montre bien que la cité des Magnètes n'est pas aveuglément hospitalière : elle veut savoir qui elle accueille. Dès que l'étranger frappe à la porte de la cité, il est identifié à l'un des quatre types, il est caractérisé et nommé. On sait désormais qui il est et il n'est plus totalement étranger : il entre de toute façon dans l'une des quatre catégories. L'accueil est donc relativement contraignant, mais il existe, et il est *a priori* positif. Tout dépend de l'origine et des intentions du ressortissant.

Le premier et perpétuel visiteur, c'est, la plupart du temps, l'été qu'il fait ses incessantes arrivées, à la façon des oiseaux de passage [...] pour faire leur commerce de lucre [...]. Lui donc, c'est sur les marchés, dans les ports, dans les édifices publics (δημοσίους οικοδομήμασιν) bâtis auprès, mais en dehors de la cité (ἔξω τῆς πόλεως) que devront le recevoir les fonctionnaires préposés à cet effet. Ils garderont qu'aucun de ces étrangers n'introduise quelque nouveauté.²⁴

Ces trois phrases recèlent plusieurs éléments importants : d'abord, on voit que Platon légifère à *partir d'une réalité observée*. C'est en effet l'observation que les commerçants passent dans la cité en été qui conduit Platon à légiférer concernant ce type d'étrangers en particulier. Les prescriptions de Platon pour gouverner sa cité «idéale» sont donc bien inspirées des réalités qui touchent le monde grec. Ensuite, le fait est intéressant pour lui-même : Platon accepte les contingences de l'économie, mais veut tout faire pour en limiter l'influence sur la ville.

Le commerçant a le droit de négocier avec la cité, mais ne peut accéder qu'aux places *publiques* (δημοσίους ...) : son rapport à la cité se fait par l'entremise d'un fonctionnaire public et le commerçant lui-même n'a pas directement accès au centre-ville. Platon estime en effet qu'il ne faudrait pas que ce type d'étrangers introduise une quelconque nouveauté. Ce n'est pas tellement l'idée de nouveauté pour elle-même qui est contestée (car, on l'a vu, l'un des rôles du personnage du *théâtre* est précisément d'introduire une certaine nouveauté à partir de ce qu'il observe à l'extérieur), mais la réfutation porte sur la nouveauté introduite par *ce genre* d'étrangers, qui font du «commerce de lucre» leur principale occupation. L'accueil qu'on leur doit est donc conforme à leur façon d'être : ils ne peuvent pas avoir accès à l'intérieur de la cité – le centre sédentaire et privé – et la seule relation qu'ils peuvent avoir avec elle se réduit à un contact impersonnel et public. Il n'en va pas de même avec le second type d'étrangers :

Le second visiteur est le véritable observateur (θεωρός), qu'attire tout spectacle offert à ses yeux, toute musique percevable à ses oreilles. Pour tous ceux de sa sorte, il faut avoir, auprès des temples, des logements où tout soit disposé pour une hospitalité cordiale (φιλοξενίας). [...] Les prêtres [...] veilleront à leur confort, jusqu'à ce qu'ils s'en retournent sans avoir causé ni subi aucun dommage.²⁵

²⁴ *Ibid.*, 952c.

²⁵ *Ibid.*, 953a.

À l'égard de ce deuxième type de visiteurs transparait clairement la tradition grecque de l'hospitalité, ainsi que son rapport avec la religion. Il s'agit ici d'accueillir des hôtes qui viennent pour observer ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) et non pour faire du commerce. Leur visite comme leur accueil se font dans la plus pure *gratuité*, au contraire des commerçants qui faisaient le voyage de la cité pour leur profit personnel. Il faut donc leur assurer cette gratuité. Ils doivent repartir sans avoir causé ni subi aucun dommage, et la cité devra s'ingénier à donner bonne réputation d'elle-même – on a vu que Platon attachait beaucoup d'importance à ce point. La *philoxénie* dont il est ici question est tout le contraire de la *xénélasie* à laquelle s'oppose absolument Platon. À noter que cet *observateur* ne se confond pas avec le *théôre* envoyé à l'étranger par la cité. Car celui-là vient *pour lui* alors que celui-ci vient au nom de la cité.

Il y a un troisième hôte qui, lui, doit être reçu aux frais de la cité ; celui qui vient d'une autre contrée, chargé d'une mission publique.²⁶

À nouveau, le but de l'étranger, ce qu'il vient faire dans la cité, détermine la manière dont il est reçu. Cet hôte là ne vient pas *pour lui*, il vient pour une mission publique. Et l'on se rappelle que pour sa propre cité, Platon interdit les voyages *privés* à l'étranger, mais les autorise pour la cause publique. Dans ces conditions, il est tout à fait légitime de recevoir un hôte chargé d'une mission publique, contraint de voyager à l'étranger. L'accueil prodigué est à l'image de la charge du personnage, il est aux frais de la cité :

Un quatrième hôte, s'il en vient chez nous, – il en viendra rarement – enfin s'il vient jamais, d'un autre pays, un hôte du genre de nos propres observateurs ($\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\sigma\tau\rho\phi\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\rho'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\omega}\nu$). [...] Qu'il descende, aussi bien, chez l'un ou l'autre de ceux qui ont gagné la palme de la vertu. Avec eux, il conversera, tantôt instruisant, tantôt se faisant instruire ; puis il s'en ira.²⁷

Le rôle de dernier hôte est rigoureusement identique à celui du *théôre*. Dans sa description de cet «étranger», Platon reprend exactement les prescriptions qu'il édicte pour le choix du *théôre* (il aura plus de cinquante ans, il sera lui-même riche et sage, etc.²⁸) de sa propre cité. Il est comme un authentique citoyen, en conséquence de quoi il mérite le meilleur des accueils : il ne risque pas de nuire à la cité. Une fois que l'étranger est identifié à ce genre, l'accueil qu'on lui doit est inconditionnel : toutes les portes lui sont ouvertes ; il pourra instruire la cité comme il pourra se faire instruire («tantôt instruisant, tantôt se faisant instruire»). Ce qui marque la *transitivité* de la relation qui doit lui être portée, comme l'indique le $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}$ de $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\sigma\tau\rho\phi\omicron\varsigma$. Car son rôle est identique au *théôre* de la cité : il peut contribuer à améliorer la cité, même s'il n'en est pas originaire. Dans ce rôle limite, le discours de l'authenticité (géogra-

²⁶ *Ibid.*, 953b.

²⁷ *Ibid.*, 953c-d.

²⁸ *Ibid.*, 951d.

phique) n'a plus cours : peu importe d'où vient l'observateur, sa noble fonction se porte garante de ses intentions.

Enfin, Platon conclut sur le principe d'hospitalité qui vaut dans sa cité :

[...] honorant ainsi Zeus hospitalier (ξένιον Δία), au lieu d'interdire aux étrangers (τὰς ξενηλασίας) notre table et nos sacrifices, comme font maintenant les autochtones du Nil, ou de les écarter du pays par des édits sauvages.²⁹

Dans aucune des quatre situations envisagées par Platon l'étranger n'est refoulé : au contraire, il est toujours accueilli – avec plus ou moins d'égards certes –, ce qui est conforme à la tradition grecque de l'hospitalité. Cela montre que la cité platonicienne est bien d'origine grecque³⁰ (ce qui peut paraître étonnant pour une cité située géographiquement à l'étranger) : sa politique étrangère est placée sous le patronage de Zeus hospitalier et l'aversion grecque de la *xénélasie* est reprise. Cependant plusieurs traditions grecques sont écartées, comme celle du *proxène*, dont la cité des Magnètes n'a pas l'usage.

Pour essayer de mieux percevoir le rapport entre Platon et ses compatriotes concernant les relations avec l'étranger, l'on pourrait faire référence ici à un autre texte de Platon, le *Ménexène*, qui aborde le problème des étrangers transversalement, dans le style de l'oraison funèbre³¹. Dans le *Ménexène*, Socrate se prête au jeu de déclamer lui-même, selon le style en vigueur à l'époque, une oraison funèbre type, comprenant les traditionnels éloges aux soldats morts³² et, à partir de ces derniers, à leur patrie³³. Plus bas³⁴, l'on assiste à une glorification de l'Attique qui est décrite comme la terre d'origine de la race humaine (elle a mis au monde l'homme³⁵). Et c'est encore les armées de l'Attique qui ont mené des guerres contre les Grecs et contre les Barbares pour l'avantage de tous les Grecs. Enfin, le régime politique issu de l'Attique, la démocratie, est présenté comme le meilleur.

On aurait une attestation très forte d'un lien entre Platon et ses compatriotes, s'il ne s'agissait pas là, comme on l'a dit, d'un jeu. Car le texte du *Ménexène* n'est pas à prendre au pied de la lettre : dès le début du *Ménexène*³⁶, Socrate prévient le lecteur en annonçant qu'il se prête – de mauvaise grâce, d'ailleurs – à un jeu. D'autre part, à voir la position critique de Socrate et de Platon face à l'Athènes «démocratique» dans laquelle les citoyens sont des

²⁹ *Ibid.*, 953e.

³⁰ Cf. JOLY (1992), p. 48 : «C'est donc que la cité des Magnètes est bien grecque, de législation et de mentalité...».

³¹ Cf. LORAUX (1981).

³² PLATON, *Ménexène*, 236d in *Œuvres complètes*, trad. Louis Méridier, t. V, Paris, Les Belles-Lettres, 1970 (1931).

³³ *Ibid.*, 237a : «Célébrons donc d'abord leur bonne naissance (τὴν εὐγένειαν αὐτῶν)».

³⁴ *Ibid.*, 237c sq.

³⁵ *Ibid.*, 237d (ἐγέννησεν ἄνθρωπον).

³⁶ *Ibid.*, 235d.

«esclaves» (on peut penser à certains passages du *Criton*³⁷), il semble peu vraisemblable que Platon soit sérieux quand il décrit Socrate jouant à l'orateur funèbre et vantant les mérites de la démocratie. Dans cet encensement inconditionnel de l'Attique, on voit poindre une pointe d'ironie, et Platon joue alors au premier dénonciateur de l'ethnocentrisme athénien³⁸. Soit dit en passant, le peuple athénien ne semble pas avoir perçu cette ironie, lui qui faisait lire chaque année ce texte en public³⁹.

Dans le passage des *Lois* qu'on a lu, on a pu voir quelles prescriptions Platon édictait concernant les relations à l'étranger et quels rapports il entretenait avec la tradition ambiante. Questionnons maintenant un autre texte de Platon, le *Sophiste*, pour voir si la politique étrangère qu'on a vue ici à l'œuvre est apparentée ou non à ce que l'on pourrait appeler une *éthique* de l'étranger et si l'acceptation – sous conditions – de l'élément étranger se retrouve ou non dans la philosophie de Platon.

4. Une autre philosophie

On a beaucoup écrit sur la figure de l'étranger dans les dialogues de Platon, et notamment concernant le *Sophiste*, où l'étranger tient le rôle le plus important du dialogue. Quel est donc ce rôle? Que vient dire l'étranger? Quels sont ses interlocuteurs? Comment est-il accueilli au sein du groupe socratique et comment s'y comporte-t-il? Autant de questions autour desquelles se joue l'identité du personnage de l'étranger (ὁ ξένος) qui va nous intéresser maintenant.

On se limitera à deux passages. D'abord l'introduction du *Sophiste*, qui présente l'étranger et nous dit – sans dissiper pour autant le flou qui entoure le personnage – qui il est. Nous ferons ensuite une lecture du passage très connu du *Sophiste* où l'étranger exprime son point de vue au grand jour : il veut réfuter une importante thèse de Parménide dont il est pourtant le disciple. Au début du *Sophiste*, Théodore commence par introduire l'étranger auprès de Socrate :

Théodore – Nous voici, Socrate, fidèles au rendez-vous convenu hier ; et voici, avec nous, cet étranger (τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν) : originaire d'Élée (γένος ἐξ Ἑλέας), il appartient au cercle des disciples de Parménide et Zénon ; c'est d'ailleurs tout à fait un philosophe.⁴⁰

Plusieurs détails se précisent déjà quant à l'identité de l'étranger. En premier lieu, il est bien distinct du groupe socratique («Nous voici [...] ; et voici»), il est clairement désigné comme étant à part. Pour qu'il puisse s'in-

³⁷ PLATON, *Criton*, 50e.

³⁸ Cf. JOLY (1992), p. 88 et LORAUX (1981).

³⁹ Cf. CICÉRON, *Orator*, 44.

⁴⁰ PLATON, *Le Sophiste*, 216a, in *Œuvres complètes*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles-Lettres, 1969 (1925).

tégrer à la communauté de Socrate, Théodore doit décliner son origine, l'école philosophique d'où provient l'étranger et ses aptitudes, comme si l'on présentait une carte d'identité. On pense à l'importance de décliner son identité pour être – en tant qu'étranger – accepté dans la cité platonicienne, et à la crainte que l'étranger ne vienne y semer le désordre. Ensuite l'étranger *est présenté* par quelqu'un du groupe, il ne se présente pas lui-même. Tout se passe comme s'il fallait atténuer le choc de la rencontre par la présentation que fait de lui Théodore. Enfin, le nom de l'étranger n'est jamais livré ; c'est «l'étranger», et cette désignation laisse penser que l'étrangeté de l'étranger pourra influencer sur son rôle dans le dialogue. Bref, sa personnalité se résume à ces deux faits : il est étranger *et* philosophe, c'est un *philosophe de l'étranger*. Mais Socrate ne se contente pas des indications de Théodore et suspecte autre chose :

Socrate – Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger, un dieu que tu amènes, comme dit Homère, à ton insu? À son dire, en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice, c'est surtout le Dieu des Étrangers (Ξένιου θεόν) qui vient ainsi observer (καθορᾶν) la démesure ou l'équité des actions humaines. Peut-être, aussi, est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie, pour surveiller et réfuter, lui, réfutateur divin, les piètres raisonneurs que nous sommes.⁴¹

Le soupçon porte sur la nature de l'étranger. Ne serait-il pas *autre chose* que ce que Théodore en a présenté, à son insu (λέληθας). Socrate pose la question : l'étranger ne serait-il pas un dieu qui vient observer la justice humaine? La référence à Homère fait résonner toute la tradition mythique de l'hospitalité et son rapport aux choses divines. En particulier, la parole de Socrate rappelle un passage de l'*Odyssée* où dieux et étrangers se confondent et viennent juger les actions humaines⁴². La simple présence de l'étranger inspire donc la question de Socrate et d'autres encore dans la suite du texte. Socrate demande – ayant sans doute toujours à l'esprit la référence à Homère : «Ne viendrait-il pas réfuter, lui, réfutateur divin, les piètres raisonneurs que nous sommes?» La présence de l'étranger semble mettre en question la validité des raisonnements des penseurs réunis autour de Socrate et ce dernier présume d'emblée qu'il leur est supérieur. Cet étranger mal défini se confond peut-être avec un dieu, avec lequel il partage une caractéristique essentielle, celle de *venir d'ailleurs*. Quoi qu'il en soit, l'étranger est plutôt bien accueilli au sein du groupe socratique qui se montre – en cette circonstance au moins – ouvert à l'étranger ; si bien d'ailleurs que – faisant de l'ombre à Socrate – c'est l'étranger qui mène le discours de bout en bout, et c'est lui aussi qui va exposer une thèse pour le moins novatrice dont on verra l'incidence sur le sujet de l'étranger et sur l'altérité en général :

⁴¹ *Ibid.*, 216a-b.

⁴² HOMÈRE, *Odyssée* XVII, 485-487, trad. Victor Bérard, Paris, Les Belles-Lettres, 1924 : «Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et, sous toutes les formes, s'en vont de ville en ville inspecter les vertus des hommes et leurs crimes.»

L'Étranger – Je te ferai donc encore une prière plus instante.

Théétète – Laquelle ?

L'Étranger – De ne point me regarder comme un parricide.

Théétète – Que veux-tu dire ?

L'Étranger – C'est qu'il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à question la thèse de notre père Parménide et, de force, établir que le non-être est, sous un certain rapport, et que l'être, à son tour, en quelque façon, n'est pas.⁴³

Comme le dit pertinemment Jacques Derrida⁴⁴, si l'étranger ressent le besoin de demander qu'on ne le considère pas comme un parricide, c'est qu'il sait bien qu'au fond, il pourrait l'être. Sa question se place donc directement sur le plan du parricide, et sa dénégation atteste de la possibilité d'un parricide. La proposition de l'étranger n'est pas innocente, elle vient inquiéter la philosophie parméniidienne dans l'une de ses thèses fondamentales, celle de la constance de l'être et de l'inexistence du non-être⁴⁵.

La thèse de l'étranger – aussi révolutionnaire qu'elle puisse paraître – est cependant bien difficile à concevoir et l'on pourrait rapidement conclure à une aporie ou à un raisonnement par l'absurde, sans pousser plus en avant l'investigation. Comment expliquer en effet que le «non-être» puisse «être» et inversement? Essayons toutefois de mieux comprendre l'improbable proposition de l'étranger en poursuivant notre lecture. Dans la suite du *Sophiste*, Platon – toujours par l'intermédiaire de l'étranger – en vient à identifier la catégorie de l'autre (τὸ ἕτερον) avec celle du non-être (οὐκ ὄν). Cette identification n'est pas simple et à voir le nombre de commentaires divergents sur la question, le problème est difficile. Voyons ce qu'en dit Platon, à supposer, évidemment, que Platon soit cohérent avec lui-même⁴⁶ et que sa déposition soit donc recevable :

Quand nous énonçons le non-être, ce n'est point là, ce semble, énoncer quelque chose de contraire à l'être (οὐκ ἐναντίον τι τοῦ ὄντος), mais seulement quelque chose d'autre (ἀλλ' ἕτερον μόνον).⁴⁷

Pour Platon, le non-être n'est donc pas le contraire de l'être, mais *quelque chose d'autre*⁴⁸. Le non-être est *différent* de l'être et se définit logiquement comme altérité. La conséquence s'impose d'elle-même : le non-être ne se déduit pas immédiatement de l'être par une simple soustraction, il n'en n'est

⁴³ *Ibid.*, 241d.

⁴⁴ DERRIDA (1997), p. 13.

⁴⁵ Cf. PARMÉNIDE, fr. 7.

⁴⁶ Ce que ne pense pas Cordero, dans son introduction au *Sophiste* (PLATON, *Le Sophiste* (1993), p. 58-60.

⁴⁷ PLATON, *ibid.*, 257b.

⁴⁸ Par exemple, le non-grand n'est pas *que* le petit, c'est aussi l'égal, etc. Le préfixe «non-» ne marque donc que la différence : le non-grand *est différent* du grand (*ibid.*, 257b).

pas le complémentaire. À la simplicité parménéidienne («l'être est et le non-être n'est pas») se substitue la complexité d'une relation asymétrique entre l'être et le non-être. Affirmant que *sous un certain rapport*, l'être n'est pas⁴⁹, Platon se défait de la tautologie ontologique et instaure la différence. L'intervention de l'étranger se révèle donc décisive et – malgré ce qu'en pense Cordero dans son introduction au *Sophiste*⁵⁰ – le parricide n'est pas un faux parricide, car on l'a vu, tout ne revient pas à l'être.

Cette thèse n'est pas exposée au nom de Socrate, mais au nom de l'énigmatique personnage de l'étranger. Il est particulièrement frappant que Platon laisse au personnage de l'étranger le soin de poser cette question. Comme si son étrangeté de nature se reflétait sur sa manière de penser, il semble que l'étranger du *Sophiste* ne pouvait apporter autre chose qu'une thèse révolutionnaire. Henri Joly montre bien cette correspondance entre le personnage central du dialogue – l'étranger – et la teneur de sa thèse⁵¹ : la thèse exposée par l'étranger est bien une philosophie *de* l'étranger au double sens (objectif et subjectif) du génitif. Joly en montre aussi l'incidence sur la philosophie de Platon : l'introduction de l'étranger au sein du groupe socratique n'est pas banale, elle est métaphorique de la non-indifférence portée à l'altérité dans la philosophie platonicienne. De sorte que l'hospitalité du groupe socratique le sauve du solipsisme parménéidien, de la circularité à l'œuvre dans un énoncé du type «l'être est et le non-être n'est pas».

Cette circularité partage nombre de ressemblances avec une certaine sophistique, dont les *dialogues de l'étranger* ont aussi pour but de réfuter la vraisemblance. Cela explique en partie pourquoi, dans le plan général du *Sophiste*, Platon devait d'abord faire face à la thèse parménéidienne afin d'affronter ensuite les sophistes : dans l'énoncé de Parménide que présente l'étranger, tout revient à l'être (puisque *tout est* et que le non-être n'est pas), il n'y a *rien d'autre*, et il n'y a pas d'altérité possible. Similairement, en faisant passer leurs discours pour vrais et en refusant une coupure entre le *logos* et l'être⁵²,

⁴⁹ Cf. MATTÉI (1983), p. 295 : «Platon n'accomplit aucun retour à Parménide car l'être, pensé dialectiquement à travers la médiation de ses catégories, ne s'offre jamais seul. [...] Il joue dans la cinquième dimension de l'imparité, ἕτερόν τι, originellement autre.»

⁵⁰ PLATON, *Le Sophiste* (1993), p. 55-56 : «Il [Parménide] n'est pas du tout concerné par la réfutation platonicienne. Au contraire, il serait plutôt confirmé, car son 'fils' Platon vient de démontrer que *tout est*, même le non-être.»

⁵¹ Cf. JOLY (1992), p. 13 : «L'autre réside, à partir du parricide contre Parménide commis dans le *Sophiste*, à déplacer de son centre le genre parménéidien de l'être, à lui accoler le genre du non-être et à conférer à celui-ci l'éminente dignité de l'autre, τὸ ἕτερον. Tout se passerait alors comme si la rencontre inouïe de l'étrangeté, et même de «l'étrangèreté» du personnage central, avec l'altérité comme catégorie générique à toute pensée et à tout discours vrai ou faux, inaugurerait à la fois une philosophie venue d'ailleurs, un mode de philosopher autrement et une manière inédite de montrer qu'il n'est pas possible de penser le Même sans l'Autre.»

⁵² Au moyen d'un syllogisme du type «Tout ce qui est est vrai, or tout discours est, donc tout discours est vrai».

les sophistes nient les concepts de différence et de représentation – de plurivocité – qui seuls sont en mesure de séparer la sophistique du discours philosophique et d'en permettre une «définition» : dans l'optique des sophistes, sophistique et philosophie reviennent inévitablement *au même*.

Chez Platon au contraire, le non-être est *autre que* l'être, il en est la différence. Cette irréductibilité de l'être au non-être peut d'ailleurs rappeler l'*au-delà de l'essence* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) dont relève le Bien dans la *République*⁵³. Dans le *Sophiste* comme dans la *République*, Platon reconnaît donc que tout ne retourne pas à l'être et qu'il y a quelque chose d'autre qui pourrait s'exprimer en termes de «différence»⁵⁴; comme nous l'avons vu, c'est précisément sur la reconnaissance de cette différence que se fonde la légitimité du discours philosophique⁵⁵ qui se sépare en cela du discours des sophistes.

Il semble qu'à partir de là la voie soit frayée pour admettre que Platon n'est pas *que* le philosophe du Même et qu'il concède une place à l'Autre à côté de celle reconnue à l'identité. Sans doute les lectures qu'on a faites sont-elles trop sommaires et les conclusions qu'on a tirées trop hâtives ; reste qu'au travers de ces lectures, la pensée platonicienne apparaît sous une forme différente de celle souvent évoquée⁵⁶, celle d'une pensée inquiète qui se refuse délibérément à la simplification et qui ne craint pas le recours à l'extravagance.

5. Conclusion

Force est de reconnaître que les deux clichés dont on a parlé pour introduire Platon se sont avérés sinon inexacts du moins imprécis et incomplets. Car on a bien vu que d'une part, Platon fondait sa politique de l'étranger dans la réalité de son époque – en tout cas pour ce qui concerne les questions de politique étrangère – et que, d'autre part, il laissait la place à une éthique de l'altérité, contestant ainsi sa désignation traditionnelle comme «philosophe du Même».

Il faut cependant bien constater que dans les prescriptions politiques concernant les étrangers Platon ne semble pas tirer toutes les conséquences anthropologiques qui s'imposeraient. De même qu'il dénonce l'erreur de méthode qui consiste à faire des Barbares un genre à part⁵⁷, mais qu'il n'en fait pas

⁵³ Cf. PLATON, *République*, 509b.

⁵⁴ Cf. MATTÉI (1983 :164) : «Contre l'éléatisme et la sophistique, unies dans leur commune *adiaphorie*, Platon introduit dans la pensée ce sentiment de *distance ontologique* [...]» ou ailleurs «La philosophie naît avec Platon du *double* constat de l'échec de l'éléatisme et de la sophistique.» (p. 160).

⁵⁵ Cf. MATTÉI (1983 :158) : «Le logos *est* différent de l'être dans la mesure où se déploie en lui l'être de la différence : l'*Autre* qui lui interdit de s'identifier à sa propre source.»

⁵⁶ Habitude ancrée dans une longue chaîne d'interprétations de la pensée de Platon comme philosophie du «Même», allant de l'Antiquité à l'époque contemporaine.

⁵⁷ PLATON, *Le Politique*, 262d.

véritablement découler des incidences sur sa politique étrangère, Platon reconnaît une dignité au genre abstrait de l'Autre sans véritablement l'intégrer dans sa cité, qui – étant donné l'impossibilité de se couper complètement de l'extérieur – fait tout pour se préserver des influences extérieures. L'ouverture à l'étranger n'est donc pas complète et la cité doit connaître l'identité de l'étranger avant de l'accueillir. C'est d'ailleurs plus par des contraintes de fait ou de logique que par une sorte d'humanisme d'avant la lettre que Platon confère une dignité au genre de l'Autre.

Mais cette dignité est doublement indispensable, pour le philosophe comme pour le législateur : le premier fonde la légitimité de sa philosophie sur la *différence* qui le sépare du sophiste, le second assure la justesse de ses lois en les confrontant avec celles de l'*extérieur*.

BIBLIOGRAPHIE

Textes et traductions de Platon

PLATON, *Lois* in *Œuvres complètes*, trad. Auguste Diès, t. XII, Paris, Les Belles-Lettres, 1956.

—, *Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles-Lettres, 1969 (1925).

—, *Ménexène* in *Œuvres complètes*, trad. Louis Méridier, t. V, Paris, Les Belles-Lettres, 1970 (1931).

—, *Le Sophiste*, trad. Nestor-Luis Cordero, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

Ouvrages sur la question

BASLEZ, Marie-Françoise, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1984.

DERRIDA, Jacques, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

JOLY, Henri, *La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1992.

LORAUX, Nicole, «Variations grecques sur l'origine. Gloire du Même, prestige de l'Autre» in *Les langues mégalo-manes, Le genre humain* 21, Paris, Seuil, 1990, p. 115-139.

—, *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, La Haye, Mouton ; Paris, Ed. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1981.

MATTÉI, Jean-François, *L'étranger et le simulacre*, Paris, P.U.F., 1983.

VATIN, Claude, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris, C.D.U. et SEDES, 1984.