

# L'amitié civique : les deux formes du communisme chez Platon

Arnaud Macé

**Abstract:** Plato describes the constitution of the *Republic* as faithful to the saying according to which « among friends, everything is common » and he also calls friends the citizens of the *Laws*. The present paper suggests that the nature of the community implied in the idea of political friendship in Plato is manifold and that it should be understood in the light of the two forms of the common known in Archaic and Classical Greek thought: the exclusive common, i.e. a common resource to be set apart from individual possessions, and the inclusive common, i.e. a community based on the equality of individual possessions. The constitutions of the *Republic* and of the *Laws* can thus be seen as two types of communism, adapted to two different kinds of situation and citizen, depending on whether individual property and families are allowed or not. The first kind, the communism of the *Republic*, inspired by Aristophanes, makes all individual property collective: goods are used in common because they are not individually assigned; in the second kind of communism, the one exposed in the *Laws*, all individual families have equal shares of a good, which is therefore perceived as common. This is how Plato conceives the two best forms of government, but he does not determine whether there could be a third form of government where there would be enough community to establish political friendship.

**Keywords:** citizenship, friendship, common, Plato, political philosophy.

Platon a nourri dans ses dialogues une riche réflexion sur la φιλία, cette relation d'amitié, d'affection, d'amour qui rapproche les parents des enfants, les amis des amis, les citoyens des citoyens, et qui unit aussi à leur objet de prédilection ceux qui aiment des choses pour ainsi dire plus abstraites, comme le savoir ou les victoires<sup>1</sup>. Il a interrogé la nature de cette relation, le fait qu'elle semble être orientée selon un sens qui la porte de celui ou celle qui aime vers l'objet de son affection et que cela soulève la question de savoir si la réciprocité lui est essentielle (n'y a-t-il de φιλία que là où elle est réciproque ?)<sup>2</sup>. Sur le terrain social, il reconnaît la φιλία comme

---

Université de Bourgogne Franche-Comté (amace@univ-fcomte.fr)

1 Pour une présentation générale du traitement platonicien de l'amitié, voir le chapitre consacré à Platon dans Fraisse (1974), et El Murr (2014, *passim*).

2 La bibliographie relative à la question de l'amitié, au sein des études platonici-

le sédiment de la cohésion des collectifs, sans lequel ceux-ci sont voués à dysfonctionner. Elle suppose une communauté affective, c'est-à-dire le partage des sentiments de plaisir et de peine, éprouvés à propos des mêmes événements<sup>3</sup>. Or, Platon a précisément examiné les conditions concrètes d'une telle communauté affective et a identifié les objets qui devaient être mis en commun pour la produire au sein d'un groupe humain. Il cite, dans la *République* et dans les *Lois*, ce qu'il appelle un proverbe, selon lequel tout devrait être commun entre amis<sup>4</sup>, au moment de justifier la mise en commun des femmes, des enfants et des biens entre les gardiens – un communisme radical censé établir la communauté des affections. Les commentateurs, à la suite d'Aristote, ont bien souvent souligné la difficulté qu'il y avait à construire la cité à partir de cette forme radicale de communisme, non seulement en raison de la difficulté à la réaliser, mais aussi parce qu'il fallait bien penser qu'il y ait une amitié qui puisse unir aussi des collectifs humains fondés sur une moindre mise en commun et laissant place à l'appropriation privée, à commencer par le reste des citoyens de la *République*, qui devront aussi être des « amis » des gardiens, sans pour autant participer à la communauté des biens, des femmes et des enfants<sup>5</sup>.

Nous voudrions montrer que la formule invoquée sur la communauté de l'amitié ne résume précisément qu'une des formes de l'amitié politique proposée dans les dialogues de Platon, tout en donnant la clef des modes d'articulation des différentes formes d'amitié qui s'y déploient, à savoir que l'amitié politique est une forme de communauté, et qu'elle se dira par conséquent en autant de sens que se dit le commun. Lorsque dans les *Lois*, Platon décrit une cité « première », dans laquelle on reconnaît le modèle de la *République*, comme caractérisée par un tel adage, il ne l'oppose pas à la « seconde » cité, celle des *Lois*, comme à une cité dans laquelle ne régneraient ni l'amitié ni la communauté qu'elle suppose. Cela nous invite à

---

ciennes, a privilégié ces questions et le *Lysis* où elles se trouvent plus précisément posées (voir la bibliographie rassemblée par L.-A. Dorion pour sa traduction du *Lysis*, Dorion 2004, 222-226). Sur la question plus particulière de savoir si une *φιλία* peut ne pas être réciproque, on considérera l'exemple de l'affection filiale, dans laquelle l'amour des parents pourrait se maintenir même sans retour, et même malgré la haine éprouvée par l'une des parties, voir *Lysis* 212 b-e et nos analyses (Macé 2006, 41).

3 Sur ce point voir Macé (2008) et El Murr (2017) : nous indiquerons des références plus précises dans ces deux études un peu plus loin.

4 Un volume récent a été consacré à cet ancien proverbe, voir Jinek & Konrádová (2016).

5 Cette question des deux amitiés supposées par la *République* est au cœur des études de D. El Murr (2012 et 2017, en particulier 91-96), et elle travaille aussi, comme deux formes possibles d'unité, celle de A. Havlíček (2016), voir p. 71 la présentation des deux formes de l'unité dans la *République*.

comprendre que la cité des *Lois*, loin d'être l'antidote au communisme de la *République*<sup>6</sup>, est elle aussi une cité fondée sur un idéal exigeant d'amitié, avec son communisme à elle, dont il reste à déchiffrer la formule. Pour ce faire, nous nous en remettons à la dualité des formes du commun que nous avons cru pouvoir faire apparaître dans les sources anciennes : celle du commun exclusif, posé à part des parts individuelles, et du commun inclusif, celui qui n'est que la somme des parts individuelles (Macé 2014). Reconnaître l'existence de ces deux modalités du commun permet de mieux comprendre que les deux grandes cités décrites par Platon, celle de la *République* et celle des *Lois*, correspondent précisément à deux formes d'amitié, elles-mêmes comprises comme en vertu de deux formes de communauté – dans les deux cas, tout est en effet commun entre les citoyens amis, mais selon deux modalités différentes. Les *Lois* présentent la poursuite du communisme par d'autres voies, celles qu'offraient à Platon la dualité ancienne des formes du commun – au communisme exclusif de la *République*, celui qui substitue à la propriété privée la seule propriété commune, répond le communisme inclusif des *Lois*, qui instaure l'égalité fondamentale des parts individuelles comme une forme de communauté.

## **1. L'amitié civique « pythagoricienne » : l'exclusivité du commun exclusif**

Platon, en au moins trois endroits, tient à préciser que la constitution de la *République* est conforme un certain adage selon lequel « tout serait commun entre amis »<sup>7</sup>. Cette référence apparaît d'abord en *République* IV 424a, d'une manière un peu incidente, au moment où Socrate et Adimante s'entendent sur l'idée qu'il faut avant tout donner un bon point de départ à une constitution politique, afin qu'elle « aille de l'avant en croissant comme un cercle (ἔρχεται ὡς περ κύκλος αὐξανόμενη) » (*République* IV 424 a 5) : si l'éducation des enfants est droite, ils auront de bonnes natures et

---

6 La première tentative moderne de désamorcer le communisme de la *République*, en faisant de celui-ci un idéal irréalisable, destiné à favoriser le progrès moral de l'individu mais non à être effectivement réalisé dans les collectivités humaines, est à notre connaissance celle de Victor Cousin, voir l'« argument philosophique » dont celui-ci a précédé sa traduction des *Lois* (Cousin 2017, p. 253-298). L'erreur de Cousin est à notre sens de faire de la cité de la *République* un modèle dont celle des *Lois* est la seule réalisation possible, au lieu de concevoir les deux cités comme deux images possible de la Forme du bien dans des matériaux différents. Pour bien poser le rapport entre les deux cités, on s'en remettra par exemple à F. Lisi (2013, *passim*).

7 Voir les parcours des occurrences de la formule dans la littérature grecque et dans les dialogues en particulier par Aleš Havlíček (2016, p. 60-63).

trouveront d'eux-mêmes les bonnes règles à suivre, ils éduqueront à leur tour des enfants mieux élevés encore, et ainsi de suite, selon une dynamique vertueuse. Cette idée incite Socrate à distinguer entre la prescription principale (que l'éducation soit droite), et les prescriptions secondaires que des gardiens bien éduqués trouveront évidentes, voir banales, alors qu'elles sont plus difficiles à justifier auprès de ceux qui n'ont pas le naturel accompli par une bonne éducation. Il n'est donc pas nécessaire de surcharger le projet général de telles prescriptions, qui couleront de source une fois qu'il sera mis en branle. Le soupçon pourrait naître ici que Socrate cherche tout de même à se soustraire un peu facilement à la nécessité de justifier des propositions embarrassantes à défendre, comme celles qu'il vient d'évoquer, par exemple celle de déclasser les enfants médiocres nés chez les gardiens et de faire devenir gardiens les enfants doués nés dans les classes inférieures (IV 423cd), ou celle encore de n'autoriser ni propriété individuelle, ni possession d'or ou d'argent aux gardiens (III, 416e-417b), ou encore celles qu'il déclare omettre pour l'instant et qui concernent « la possession des femmes, les mariages et la procréation des enfants » (*République* IV 423e6-7). Socrate confirme son intention de s'en tenir sur ces matières à des principes en explicitant le type de morale générale à laquelle devrait se résumer l'attitude que des citoyens bien formés adopteront relativement à toutes ces questions particulières : nos citoyens bien élevés se persuaderont en effet « qu'il faut, conformément au proverbe, faire en sorte que toutes ces choses soient autant qu'il est possible rendues communes, lorsqu'elles concernent des amis (ὄτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι) » (*République* IV 423 e7 – 424 a2)<sup>8</sup>. La formule n'a pas échappé à Adimante qui nourrit en effet le soupçon précédemment évoqué : « Tu as cru nous échapper en affirmant négligemment au sujet des femmes et des enfants qu'il était bien clair pour tout le monde qu'entre amis tout est commun (καὶ λήσειν οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παιδῶν παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται) » (*République* V 449 c3-5)<sup>9</sup>. Un tel principe général ne suffit pas : il faut encore, ajoute Adimante, rendre raison « du mode particulier qui serait celui de cette communauté (τίς ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας) » (*République* V 449 c7-8)<sup>10</sup>. Voilà une formule très importante, qui nous rappelle que pour les Anciens, le commun se dit en effet de plusieurs façons<sup>11</sup>. Il

8 Nous traduisons. Sauf mention explicite (comme ici), toutes les traductions de Platon viennent du volume édité par L. Brisson (2008).

9 Traduction G. Leroux.

10 Nous traduisons.

11 La formule est de Porphyre, *Commentaire au traité des Catégories*, in Porphyre, Dexippus neoplatonicus, et Ammonius Alexandrinus Hermias, *Commentaria in Aristot-*

y a en effet plusieurs manières d'entendre cet adage, qui a de nombreux échos dans la littérature ancienne. Adimante, personnage nommé d'après le frère de Platon, a certainement reçu une éducation accomplie et connaît par conséquent les poèmes homériques sur le bout des doigts ; il peut par exemple avoir en tête le passage de l'*Odyssée* (IV 169-182), où Ménélas parle de la façon dont il aurait aimé vivre son amitié avec Ulysse : il aurait voulu lui offrir une cité du voisinage soumise à la loi de Sparte, la vider, lui construire une demeure pour y installer Ulysse avec ses biens, son fils et son peuple tout entier, de telle sorte que les deux amis auraient pu, dès lors, se fréquenter en se recevant l'un l'autre, sans que rien ne les sépare jamais dans l'affection et dans les joies (οὐδέ κεν ἤμεας ἄλλο / διέκρινεν φιλέοντέ τε τερπομένω τε) (*Odyssée* VI 178-179). Plutarque a commenté ces vers, en affirmant qu'ils signalent une conception de l'amitié qui n'est pas celle de la πολυφιλία, de l'amitié multiple et donc superficielle, mais d'une amitié « maintenue serrée » (καταπυκνοῦσα), dont on peut dire qu'elle « rassemble, unit et maintient uni (συνάγει καὶ συνίστησι καὶ συνέχει) » : citant à ce propos un vers d'Empédocle<sup>12</sup>, Plutarque insiste en affirmant que « l'amitié en effet cherche à produire une telle unité et une telle coagulation (τοιαύτην γὰρ ἡ φιλία βούλεται ποιεῖν ἐνότητα καὶ σύμπηξιν) (Plutarque, *De amicorum multitudine*, 95 A 8 – B2)<sup>13</sup> ». L'unité et la coagulation découlent du partage et le favorisent en retour : Ménélas partage ses biens, parce qu'ils veut partager les joies que l'amitié procurera aux amis, au fil de leurs fréquentations, chez l'un et chez autre. Pourquoi l'amitié se nourrira-t-elle d'un tel partage ? On peut très simplement se souvenir que l'*Iliade* s'ouvre sur une vive querelle entre Achille et Agamemnon sur le partage du butin et les parts de choix que les chefs s'attribuent. Offrir ses biens à son ami est une manière de placer cette relation au-delà des querelles que pourraient susciter la jalousie. On comprend la perplexité d'Adimante : est-ce selon une telle modalité que Socrate entend partager les biens entre gardiens, et plus particulièrement ceux qu'il vient de mentionner – les richesses, les maisons, les femmes et les enfants ? Il est fort douteux que Ménélas aie par exemple envisagé de partager Héléne et Pénélope avec Ulysse.

Un passage des *Lois* confirme la constance avec laquelle Platon tenait pourtant à qualifier le type de communauté des biens, des femmes et des

---

*telem graeca*, éd. par A. Busse, Berlin, G. Reimer, 1887, t. IV, 1, p. 62, l. 17-18. Sur la diversité des sens du commun à l'époque archaïque et classique, voir Macé (2014).

12 Il s'agit de celui que nous appelons le fr. 33 : ὡς δ' ὄτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμεφωσεν καὶ ἔδησε... (« Lorsque le suc cheville le lait blanc et le lie »).

13 Nous traduisons.

enfants envisagée dans la *République* en référence à cet adage. Il s'agit du fameux passage du début du livre V où l'Athénien décrit la meilleure de toutes les cités que l'on puisse avoir l'ambition de réaliser, un passage où les lecteurs de Platon ont l'habitude de reconnaître la cité de la *République*. Considérons-le précisément :

Eh bien, tiennent la première place, la cité, la constitution et les lois les meilleures, où se réalise le plus possible pour toute la cité le vieux dicton qui veut que « vraiment tout est commun entre amis ». Dans cette situation, qu'elle existe maintenant quelque part ou qu'elle doive exister un jour, les femmes sont communes, les enfants sont communs, les richesses sont communes ; par tous les moyens, tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie de tous les jours. On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun, à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses ; et jamais personne qui donnerait aux lois qui assurent à la cité la plus grande unité possible n'assignera à la supériorité de la vertu une autre limite qui soit plus juste ou meilleure. Voilà donc quelle est cette sorte de cité. Que des dieux ou des enfants des dieux l'habitent à plusieurs, toujours est-il qu'ils passent leur vie dans la joie de s'y être établis. Dès lors, il ne faut pas regarder ailleurs pour trouver un modèle de constitution, mais il faut nous attacher à celle-là et chercher dans la mesure de nos possibilités celle qui lui ressemble le plus. (Platon, *Lois* V 739 b8-e2)<sup>14</sup>

Insistons sur les termes employés par l'Étranger : la meilleure cité (πόλις), dotée de la meilleure constitution (πολιτεία) et des meilleures lois (νόμοι) est celle dans laquelle se réalise, autant que possible, à travers « toute » la cité (κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα), l'adage de l'amitié « selon lequel les choses sont véritablement communes entre amis (ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων) ». Que signifie cette exigence de totalité ? Il s'agit d'embrasser les deux faces du monde social qu'est la cité, face publique (*koïna*, *dêmosia*) et face privée (*idia*), et, plus précisément, de ne pas laisser cette dernière, avec l'ensemble des réalités sociales quelle comprend (possessions individuelles, familles et patrimoine familial, etc.), hors du principe du communauté ainsi érigé en norme constitutionnelle<sup>15</sup> : femmes, enfants et richesses deviennent communs. L'Athénien reconnaît le caractère volontariste d'une telle entreprise, consistant à tenter « par tous les moyens (πάση μηχανῇ) » de faire en sorte que « ce que l'on appelle le propre (τὸ λεγόμενον ἴδιον) » soit « partout extirpé de la vie toute entière (πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξήρηται) » – c'est de toute la vie, de tous ses aspects – propriétés, habi-

14 Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.

15 Sur le partage du public et du privé en Grèce ancienne et chez Platon en particulier voir Macé (2012, en particulier 14-16).

tudes, temps et lieux sociaux – que l'on doit retirer cette dimension individuelle qu'on appelle le « propre ». On reconnaît en effet le type de communauté demandé entre les gardiens de la République, celle qui a semblé si difficile à accepter, dès l'antiquité, comme en témoigne la critique nourrie qu'en fait Aristote dans au livre II de sa Politique. On retrouve le résultat escompté par une telle mise en commun, tel qu'il a été précisément décrit dans la République : le fait que désormais action et affections elles aussi soient communes, c'est-à-dire identiques<sup>16</sup>. Mais comment répondre à la question d'Adimante : selon quelles modalités précises, pratiques, toutes ces choses sont-elles mis en commun par les amis ?

Prenons pour nous inspirer l'usage de l'adage que Diogène Laërce attribue aux Pythagoriciens. Diogène affirme ainsi que selon Timée, Pythagore fut le premier à dire que « les choses sont communes entre amis » et que « l'amitié c'est l'égalité » (κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα) (Diogène Laërce, VIII 10, 5-7)<sup>17</sup>. Or Diogène donne à cette formule une illustration tout à fait précise : selon lui, les élèves de Pythagore, en venant progresser dans la sagesse auprès de ce dernier, « plaçaient leurs richesses en un seul lot (καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν) » (*ibidem*, l. 7). Une telle procédure renvoie assez nettement à l'une des formes de création du commun que les Anciens grecs connaissaient : l'institution d'une réserve collective par un groupe donné, par exemple un groupe de guerriers, qui peut servir à des distributions futures<sup>18</sup>. Mais cette version pythagoricienne semble altérer ce modèle sur un point particulier : les communs exclusifs se caractérisent par le fait qu'ils existent à côté des parts individuelles de chacun, comme une propriété « tierce » par rapport à celle des individus – c'est la raison pour laquelle ils sont vulnérables au risque de la prévarication ou de la « tragédie des communs », au sens du mécanisme qui porte les individus à augmenter la part de dépense ou de consommation portant sur la part commune plutôt que sur leur part propre<sup>19</sup>. Or le choix des disciples de Pythagore décrits par Diogène Laërce pourrait être une façon de pallier à de tels dysfonctionnements en adoptant une solution radicale : placer toutes leurs richesses en un pot commun sans conserver de part individuelle. C'est bien là le langage employé dans le passage des *Lois* : supprimer toute part propre. Pour ce qui est des habitations ou

---

16 Sur l'unité du sentiment comme but de la mise en commun des familles dans la *République*, voir Macé (2008, 26-32) et El Murr (2017, 81-91).

17 Voir la variante en VIII 33, 4 : « l'amitié est la juste concorde et l'égalité (φιλίαν τ'εἶναι ἑναρμόνιον ἰσότητα) ».

18 Pour une description de tels communs, que nous nommons exclusifs, parce qu'ils existent à côté des parts individuelles possédées par chacun, voir Macé (2014, 662-677).

19 Voir nos analyses sur ce point, Macé (2014, plus particulièrement 672-677).

des possessions que l'on pourrait garder dans son grenier, la *République* avait déjà précisé cela dans le cas des gardiens : « premièrement il ne peut y avoir, en aucune façon, aucune propriété individuelle (πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν), et, ensuite, aucune maison ni aucun grenier n'appartiendra à quiconque de telle sorte que chacun de ceux qui le souhaitent ne puisse y pénétrer (ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμειῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι) (*République* III 416.d.4-7)<sup>20</sup>. La formule est ambiguë : n'y a-t-il plus du tout de propriété individuelle ou, s'il en reste, doit-on la laisser en libre accès tous<sup>21</sup> ? S'il reste des maisons ou des granges individuelles, il faudra imaginer alors que chacun puisse y entrer comme il souhaite et se servir selon ses besoins – besoins de toutes façons couverts par la rémunération versée par les autres citoyens, ni excessive, ni insuffisante, pour permettre de satisfaire les besoins sans créer d'excédent, en l'absence de toute possession propre d'or et d'argent et dans le contexte d'une prise de repas en commun (III 416e). Il semble ici tout de même que Socrate trouve dans l'absence d'usage privatif la preuve de l'absence d'appropriation individuelle. Les prescriptions du livre V semblent confirmer ce point, puisqu'il s'agit d'affirmer « que toutes les femmes soient communes à tous les hommes (τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς) et qu'aucune ne cohabite de manière privée avec aucun (ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν) » (*République* V 457 c10-d.1) : l'absence de vie partagée témoigne de l'absence « d'appropriation ». Il n'y a donc pas d'époux ou d'épouses individuelles : ils deviennent tous un seul lot, et l'on pourra ainsi permettre aux guerriers les plus valeureux « une liberté plus généreuse de partager leur couche avec les femmes, de façon telle qu'en même temps, en vertu de ce prétexte, le plus grand nombre possible d'enfants soient conçus par la semence de tels hommes (καὶ ἀφθονεστέρα ἢ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως, ἵνα καὶ ἅμα μετὰ προφάσεως ὡς πλεῖστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιούτων σπεύρωνται) » (*République* V 460 b2-5)<sup>22</sup>. L'organisation de mariages, fût-ce à des fins eugéniques (qui amènent donc à privilégier des unions particulières ciblées, des meilleurs naturels avec les meilleurs naturels, voir 459d-e), ne doit par conséquent pas laisser croire à une individualisation de ces relations, avec une épouse et un époux rentrant ensemble pour vivre sous un foyer commun. La vie collective assure ici le

20 Nous traduisons.

21 La deuxième option préfigurerait la solution aristotélicienne. Voir sur ce point l'utile distinction proposée par Giorgini (2016). Sur la question de savoir si vraiment Socrate interdit toute possession individuelle aux gardiens, et si Aristote ne se trompe pas sur ce point dans sa lecture de la *République*, voir Schütrumpf (2016, 133-135).

22 Traduction G. Leroux.

moyen de ne laisser aucun homme ou aucune femme devenir la part d'une autre ou d'une autre. De même les enfants, seront communs de la même manière, comme collectif ne souffrant pas d'individualisation. Ils sont élevés par la cité, en quelque sorte propriété de l'État, et ils cessent de pouvoir être identifiés par leurs parents : on les élève dans une partie de la cité et les nourrices officiant au service de la cité prennent soin que les mères n'aient pas le temps d'identifier les enfants (460c-d). Le régime identifié pour les maisons est donc étendu aux femmes et aux enfants : personne ne possède rien qui ne puisse être aussi bien à tout autre à tout moment. Les seuls règles qui régulent l'accès aux femmes et à la production d'enfants sont d'ordre eugéniques (n'importe qui n'enfante pas avec n'importe qui) mais n'assurent jamais la pérennité d'une individualisation des relations.

La mise en commun que l'on suppose propre aux amis se fait donc par création d'un lot collectif des choses mises en commun, dont le collectif jouit moyennant certaines règles, mais sans permettre l'existence de parts individuelles subsistantes à côté de la réserve commune. Nous sommes, en ce qui concerne les biens, femmes et enfants, face à un régime de communauté exclusive en modalité exclusive : le type de bien commun choisit est de nature exclusive (constitué comme un lot identifiable et séparé) et il est le seul autorisé (à l'exclusion de tout autre).

Cette figure de la mise en commun a un antécédent, bien plus certain que les pratiques de pythagoriciens qui sont moins bien attestées, à savoir celle qui a été explorée par la Praxagora d'Aristophane dans l'*Assemblée des femmes*, une pièce probablement écrite à la fin des années 390, quoiqu'il en soit avant la rédaction de la *République*. Praxagora propose d'établir la mise en commun des terres, des biens, des richesses et des époux, afin de faire disparaître inégalités, querelles et tribunaux, et créer les conditions d'un nouveau bonheur commun (Aristophane, *Assemblée des femmes*, v. 570-675)<sup>23</sup>. Comme Socrate, Praxagora en vient à devoir spécifier, pour faire face aux objections de son interlocuteur incrédule, comment se fera le choix des partenaires sexuels dans un tel contexte. Praxagora, pour répondre plus spécifiquement à l'objection selon laquelle tout le monde voudra coucher avec les mêmes, suggère que l'on ne puisse coucher avec les hommes et les femmes les plus séduisants qu'après avoir couché avec de plus laids et de plus vieux, cette disposition mettant un terme à la misère sexuelle éventuelle de ces derniers. Socrate reprend ainsi de manière générale pour ses gardiens le modèle aristophanien, en modifiant simplement les modalités d'accès à l'autre sexe en vue de favoriser le croisement

---

23 Voir les objectifs fixés par le chœur en 570-580. De manière générale voir Havlíček (2016, 62) et Bastin-Hammou (2012, 377-379).

des meilleurs naturels. Nous laisserons de côté l'effet de comédie que la reprise de la pièce aristophanienne devait créer chez le lecteur de Platon qui avait certainement eu le loisir de voir la pièce, pour simplement retenir l'ambition déployée par Socrate de produire par le commun exclusif la communauté des affections, dont nous savons par ailleurs qu'elle relève d'une autre forme du commun, ressemblant davantage à celle que nous allons maintenant explorer<sup>24</sup>.

## 2. L'amitié civique dans la division des biens : la communauté inclusive des parts égales

Après avoir décrit la constitution première, en *Lois* V 739a-e, l'Athénien annonce, en 740a, que c'est précisément à ce communisme qu'il faut renoncer pour réaliser la « seconde cité », celle qui serait la seule envisageable pour le projet de colonie en Magnésie dont il est question dans ce dialogue.

Eh bien, que nos colons se partagent d'abord la terre et les domaines (Νειμάσθων μὲν δὴ πρῶτον γῆν τε καὶ οἰκίας), et que le sol ne soit pas cultivé en commun (καὶ μὴ κοινῇ γεωργούντων), puisqu'une telle façon de faire dépasse trop, nous l'avons dit, des citoyens nés, élevés et éduqués comme le sont les nôtres (ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παιδείουσιν εἴρηται). (Platon, *Lois* 739 e8 – 740 a2)<sup>25</sup>

Conformément à ce qui a été dit dans la *République*, il faut une éducation accomplie et une très haute vertu pour envisager comme allant de soi le type de mise en commun qui y est décrit pour les gardiens. Elle n'est pas adéquate pour des citoyens déjà formés dans d'autres cités, selon d'autres valeurs éducatives. Quelle sera donc la différence ? Il faut bien comprendre que le verbe νέμω entre ici en opposition avec l'adjectif κοινός (utilisé ici de manière adverbiale devant le verbe γεωργέω) : se partager la terre s'oppose au fait de la cultiver en commun, parce que pour la partager il faut commencer par la diviser en parts individuelles. Est-ce à dire que dans cette nouvelle cité il ne saurait y avoir de communauté, et donc, pas d'amitié non plus ? Nous allons voir que si la cité des *Lois* parvient à cette seconde position dans le classement proposé par l'Athénien, c'est bien qu'elle n'est pas non plus une cité où il n'existerait que des choses privées. Il nous faut comprendre comment du commun peut être produit à la faveur d'une di-

---

<sup>24</sup> Sur le caractère inclusif de la communauté des sentiments, voir Macé (2014, 677-686).

<sup>25</sup> Traduction L. Brisson – J.-F. Pradeau.

strubution de parts individuelles. Si les citoyens de Magnésie n'ont pas une vertu assez élevée pour cultiver ensemble une terre commune, il faudra au moins que la distribution des terres suive une certaines règle...

Qu'ils s'inspirent du moins dans leur partage de la façon de voir que voici : il faut, doivent-ils estimer, que celui qui a tiré un lot déterminé (τὸν λαχόντα) le regarde comme la propriété commune de la cité dans son ensemble (τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινήν αὐτὴν τῆς πόλεως συμπάσης), et que, puisque la terre est leur patrie, chacun en prenne soin plus que des enfants le feraient d'une mère, d'autant plus que, étant une déesse, elle est la maîtresse des gens qui sont des mortels, et que chacun doit avoir les mêmes façons de voir concernant aussi bien les dieux que les démons du pays. (*Ibidem*, 740 a2 – 740 b1)<sup>26</sup>

De quelle propriété commune s'agit-il ici, alors qu'il s'agit de déterminer des lots individuels ? Une hypothèse est celle de la communauté créée par la distribution à part égale d'une même chose, que nous avons appelé « commun inclusif »<sup>27</sup>. Explorons-là. L'institution de ces « lots » joue un grand rôle dans l'établissement de l'égalité entre les citoyens, elle-même destinée à préserver leur concorde, c'est-à-dire leur amitié. Cette dimension est très clairement affirmée dans la manière dont ce thème est introduit. Le livre V des *Lois* commence par un préambule (726a1-734e2) ayant pour objet d'établir la finalité de toute législation, à savoir le fait de favoriser une forme de vie permettant à chacun d'honorer son âme en cultivant les vertus, et d'établir le fait que la vie vertueuse est la plus plaisante de toutes. Après quoi, nous dit-on, il faudrait entamer « l'air », c'est-à-dire tisser la cité elle-même, en croisant le fil et la trame, c'est-à-dire en attribuant les magistratures et en décrivant les lois que ceux-ci mettront en œuvre (734e3-735a6). Cette tâche est cependant interrompue par des considérations sur la nécessaire purification du « troupeau » avec lequel on entend faire une cité (735a7-736c4)<sup>28</sup>. On ne saurait, selon l'Athénien, constituer une cité atteinte de cette maladie naturelle que crée en elle l'inégalité des richesses et voit paraître en elle « tous ceux qui, en raison de leur indigence, se révèlent être prêts à suivre leurs meneurs pour marcher en armes contre les biens de ceux qui en possèdent (ὄσοι διὰ τὴν τῆς τροφῆς ἀπορίαν τοῖς ἡγεμόσιν ἐπὶ τὰ τῶν ἐχόντων μὴ ἔχοντες ἐτοίμους αὐτοὺς ἐνδείκνυνται παρεσκευακότες ἔπεσθαι) » (*Lois*, V 735 e6 – 736a1). De ce point de vue, l'Athénien se félicite que le projet de colonie en Magnésie, puisqu'il établit une cité nouvelle, puisse échapper « aux disputes redoutable et périlleuses

26 Traduction L. Brisson – J.-F. Pradeau légèrement modifiée pour expliciter la dimension de tirage au sort impliquée dans l'expression τὸν λαχόντα.

27 Voir Macé (2014, 677-683).

28 Sur cet enchaînement, voir nos analyses, Macé (2017, 107-108).

que suscitent la propriété foncière, la remise des dettes et le partage des terres (ὡς γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς περὶ δεινῶν καὶ ἐπικίνδυνον ἔργῳ) » (*ibidem*, 736.c.7-8), là où une cité ancienne ne peut qu'espérer trouver en elle de riches rénovateurs, pourvus de nombreux débiteurs et prêts à partager – comme un Ménélas prêt à donner une part des cités qu'il contrôle à un ami. Il n'y a pas de sauvergarde possible d'une cité si on laisse s'y développer les inimitiés (ἔχθρας, 737 b6 et b7) qui naissent de ces disputes. Et quand on a la chance de partir d'une fondation nouvelle, il faut surtout éviter d'en produire « à l'occasion du partage des terres et des lieux de résidence » (διὰ τὴν διανομὴν τῆς γῆς τε καὶ οἰκίσεων) (*ibidem*, 737.b.7-8)<sup>29</sup>.

Le propos aborde alors la question de savoir « quel serait donc le mode de partage correct (Τίς οὖν δὴ τρόπος ἂν εἴη τῆς ὀρθῆς διανομῆς; ) » (*ibidem*, 737.c.1), avec une précision qui aurait plu à Adimante. Ce qui est décrit alors (737c1-738e8), c'est la fameuse distribution des 5040 lots de terre à chacune des familles arrivant. On a décrit les vertus de ce chiffre, le nombre de ses diviseurs, qui permettent une mobilisation facile de la population, selon les besoins institutionnels ou militaires<sup>30</sup>. Mais il faut répondre à la question de savoir pourquoi une telle distribution est susceptible de maintenir l'amitié au sein de la cité. Or c'est précisément ce que s'emploie à faire l'Athénien. Une fois décrite la division du territoire en 5040 et l'assignation d'un dieu à chacune, il marque un temps d'arrêt, pour affirmer que le régime que l'on est en train de décrire « pourrait bien occuper le deuxième rang par rapport à ce qui est le mieux » (*ibidem*, 739.a.4-5). Et c'est alors qu'il procède à la description de la première cité, avec sa conformité à l'adage selon lequel tout est commun entre amis, avant de revenir à la deuxième, selon les termes que nous avons cités. Or le développement qui suit marque très nettement que le principal souci de l'Athénien est d'assurer la pérennité de cette distribution : on passe en effet en revue toutes les mesures nécessaires « pour que cet état de choses subsiste à jamais dans la même condition (ὅπως δ' ἂν ταῦτα εἰς τὸν αἰὲν χρόνον οὕτως ἔχοντα ὑπάρχη) » (*ibidem*, 740.b.1-2)<sup>31</sup>. Il faut que le nombre de 5040 ne diminue ni ne baisse, ce pour quoi une série impressionnante de mesures sont envisagées, de différents ordres. Il y a pour commencer ce que l'on pourrait appeler la politique, inédite en Grèce ancienne<sup>32</sup>, de

---

29 Sur ce développement voir nos analyses, Macé (2017, 117-119).

30 Voir Pradeau (2000, 34) et Macé (2018).

31 Voir le chapitre que Marcel Piérart consacre à la « Permanence du nombre des foyers », Piérart (2008, 56-59).

32 J.-F. Pradeau rappelle ce point en soulignant que cette façon de s'opposer à la

l'héritier mâle unique (740b6-c5), avec la conséquence que les filles sont mariées aux héritiers d'autres familles et les garçons surnuméraires donnés aux familles sans héritier. Si ces premières mesures s'avéraient insuffisantes, on envisage d'agir sur la démographie, par la politique de natalité ou inversement par la restriction des naissances (740d5-e1). Si les déséquilibres démographiques s'avèrent extrêmes, on envisagera d'influer sur les flux migratoires, entrants ou sortants (740e5-741a5). Dans ce dernier cas, on pourra du reste faire usage de « l'antique expédient » déjà évoqué en cas de risque de sédition, à savoir celui de « l'émigration pour fonder des colonies ». Or notons la formule employée pour décrire celle-ci : « des amis quittant des amis, en aussi grand nombre qu'il paraîtra nécessaire (φίλη γιγνομένη παρὰ φίλων, ὧν ἂν ἐπιτήδειον εἶναι δοκῆ) » (*ibidem*, 740 e7-8). On ne recourt pas à l'envoi d'une partie de la population vers une nouvelle colonie pour éloigner ceux qui s'apprêtent à prendre les armes contre leurs concitoyens, mais pour préserver un nombre exact de foyers dans un contexte de natalité trop élevée, résultant d'un excès d'amour mutuel entre maris et femmes, comme le décrit élégamment l'Athénien. Si ce sont des amis que l'on sépare alors des amis, c'est aussi parce que le nombre que leur départ préserve, est celui qui garantit l'amitié.

C'est en effet une chose qui va s'explicitier au fil des pages : conserver le fameux nombre n'a pas de plus haut but que de préserver l'amitié entre citoyens, amitié dont la condition est l'égalité. Le développement se termine en effet en évoquant les principes que devront en ces matières garder en vue les gouvernants : « ne cessez pas de suivre la nature en honorant la conformité, l'égalité, l'identité, l'accord aussi bien dans le nombre qu'en toute autre propriété apte à produire des effets qui sont beaux et bons (τὴν ὁμοιότητα καὶ ἰσότητα καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ὁμολογούμενον τιμῶντες κατὰ φύσιν μὴ ἀνίετε κατὰ τε ἀριθμὸν καὶ πᾶσαν δύναμιν τὴν τῶν καλῶν καγαθῶν πραγμάτων) » (*ibidem*, 741 a7-b1), et ajoutez-on, « commencez par garder, tout au long de la vie, le nombre choisi (τὸν ἀριθμὸν μὲν πρῶτον διὰ βίου παντὸς φυλάξατε τὸν εἰρημένον) » (*ibidem*, 741 b1-3)<sup>33</sup>. Préserver ce nombre, c'est tout simplement préserver la coïncidence entre le nombre de cellules familiales et le nombre des lots originels, égaux en fertilité (V 745 a-d) : l'égalité de la dotation initiale est conservée par le maintien du nombre initial des récipiendaires. C'est bien ce souci qui se prolonge dans les mesures immédiatement invoquées d'interdiction des cessions, qui amoindrieraient les possessions des uns au

---

pratique grecque de partage de l'héritage entre héritiers mâles marque l'importance du principe d'indivisibilité du lot, voir Pradeau (2000, 35-36, n. 42).

33 Nous traduisons.

bénéfice de celles des autres, allant ainsi à l'encontre « du sort qui a fait le partage et qui est un dieu (ὁ νείμας κληρὸς ὦν θεὸς) » (*ibidem*, 741 b5). Le rappel du rôle du sort est aussi celui de l'égalité dont il est le divin pourvoyeur : on rappelle à cette occasion que l'on ne peut ne peut participer à la distribution que si l'on a admis au préalable que « que la terre est consacrée à tous les dieux (ὡς πρῶτον μὲν τῆς γῆς ἱερᾶς οὐσίας τῶν πάντων θεῶν) » (741 c1-2), puisque que chaque portion a été assignée à un dieu. On rappelle cette dimension sacrée pour interdire la cession et menacer de peines proportionnelles ceux qui s'aventureraient sur ce terrain. C'est à ce point que l'on commence à comprendre les formules qui seront bientôt employées et qui stipulent que la cité reste propriétaire, y compris à titre « privé » de ces lopins. Il s'agit simplement du fait que les individus ne sont pas en droit de les acheter ou les vendre car ces lots ne leur « appartiennent » pas, au sens le plus littéral du terme, celui qui rend maître de vendre comme on l'entend. La publication des informations relatives à ces lots (741c6-d4)<sup>34</sup> en est aussi le signe. On conclut que tout cela rend impossible « l'enrichissement important », et on conclut par l'interdiction de posséder or ou argent (741e-742a). On réaffirme enfin que tout cela vise à rendre les citoyens heureux et « à les rendre le plus possibles amis (ὄτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι) » (743.c.5-6). Les règles qui s'imposent à qui reçoit le lot sont rappelées en 744b avec l'insistance supplémentaire qu'il serait beau que chacun fût arrivé avec « une égalité de biens ». Comme ce n'est pas le cas et qu'il a fallu instituer quatre classes de citoyens en fonction de cette richesse préalable<sup>35</sup>, on établit aussi des règles qui permettront de limiter cet écart à quatre fois la valeur du lot initial (744d-745a). Ainsi le lot initial reste la mesure de l'enrichissement de chacun, tout comme il reste, de manière plus générale, la mesure de la place intangible de chacun dans la cité<sup>36</sup>. Chaque foyer, grâce au contrôle de la population, garde la même part fondamentale de la cité : or, comme le rappelle Poséidon en évoquant le partage de l'univers entre Zeus, Hadès et lui-même, être égal en part (*isomoros*), c'est être égal en dignité (*isotimos*) (*Iliade*, XV, 186 et 209). Les citoyens, à travers l'égal part reçue, contemplant leur égalité fondamentale et la communauté d'égaux qu'elle fonde. C'est là le fondement d'une forme du commun qui naît de l'égalité des parts au sein d'un collectif, communauté dont une illustration, dans les *Lois*, est le mur qui

---

34 Voir Bertrand (1999, 137-138).

35 Sur l'institution de ces classes, voir Saunders (1961) et Pradeau (2000, 30, notamment le tableau).

36 Voyez la façon dont J.-F. Pradeau rapproche ces passages sur les lots de la métrique du *Philèbe*, Pradeau (2000, 32-33).

protège la ville et qui n'est jamais que la somme des maisons individuelles que chacun défend<sup>37</sup>. Il s'agit d'une communauté dont la modalité ressemble à celle, inclusive elle aussi, des affections partagées.

Mais il y a plus : la conjonction de l'égalité des parts avec leur caractère incessible transforme la nature de cette communauté, pour lui donner un tour politique plus affirmé. Au livre IX, lorsqu'au sein du code civil et pénal que constitue ce livre, l'Athénien doit aborder la question de ce que l'on fera d'un lot laissé vacant par quelqu'un disparaît sans héritier (éventuellement après une condamnation à mort), le principe suivant est énoncé :

Aucune de ces cinq mille quarante maisons n'est la propriété privée de celui qui l'habite non plus que celle de l'ensemble de sa famille, dans la mesure où elle est, à titre public aussi bien que privé, la propriété de la cité (ὡς τῆς πόλεως δημόσιός τε καὶ ἴδιος). Dès lors, la cité doit faire de son mieux pour garder ses propriétés aussi sacrées et heureuses que possible (τοὺς αὐτῆς οἴκους ὡς ὀσιωτάτους τε καὶ εὐτυχεστάτους κεκτῆσθαι κατὰ δύναμιν). (*Lois*, IV, 877d6-e2)

On a justement suggéré que les habitants ne sont au fond que les gérants des domaines qu'ils ont reçu<sup>38</sup>. Ce que l'usage du couple *δημόσιός τε καὶ ἴδιος* implique, c'est d'une part qu'à la différence du monde social des gardiens de la *République*, les deux sphères privées et publiques existent ici pour les citoyens de Magnésie : il y a bien une sphère publique proprement dite – l'ensemble des conseils et magistratures décrites dans les *Lois* – , et une sphère privée à laquelle chacun retourne après avoir accompli son service à la cité et pris son repas en commun avec ses pairs. L'époux et l'épouse retournent à leur domaine, où ils retrouvent leurs enfants, leurs esclaves et le patrimoine dont ils prennent soin, génération après génération. Néanmoins, c'est la cité qui est le véritable propriétaire de ce dont ils jouissent en privé, comme le rappellent tout simplement les règles qui leur interdisent de céder ou diviser cette part de territoire reçue par les premiers colons dont ils descendent. La cité est donc à la fois le propriétaire public, l'opérateur de la division initiale du territoire de la cité et de la distribution égale, par le sort ; elle est aussi le propriétaire privé, garant du maintien du nombre d'occupants, de la valeur des biens possédés par ceux-ci et des transmissions de patrimoine, seule habilitée en dernière instance à céder ces lots qu'elle a consacrés aux dieux. En conservant la part individuelle qu'elle a distribuée également à chacun – égalité dont le sort est garant<sup>39</sup>

37 Voir *Lois* VI, 779a8-b7 et Macé (2014, 686).

38 Voir Pradeau (2000, 31, n. 26).

39 Sur la valeur du tirage au sort comme fondement de l'égalité citoyenne dans les *Lois*, voir Macé (2018).

– elle réhausse en retour la participation privée au territoire national en une forme de service public. Occupant chacun des lots reçus, les citoyens des *Lois* prennent soin d’une partie du territoire national, ils sont chacun une pierre de l’édifice commun, et la jouissance encadrée qu’ils ont de leur espace individuel les élève en conservateurs du bien public. Ce qui est important ici, c’est la conscience que ce que chacun fait de ce qu’il a reçu en propre est aussi sa manière de contribuer à la communauté. L’horizon commun est donc double ici : il est celui de la communauté inclusive créée par le fait d’avoir part égal à la distribution d’une même chose ; il est celui de la communauté publique, communauté exclusive qui se dessine à côté des parts individuelles et s’annonce ici de manière originale sous la somme des parts individuelles attribuées à chacun – c’est de la cité comme entité supérieure au sort de chacun que chacun se révèle aussi le serviteur à travers le soin porté à son lot. L’originalité du communisme des *Lois* est donc de parvenir à recréer l’horizon d’égalité et de communauté civique sur le fondement d’une division originelle des parts, par la stricte égalité imposée à celle-ci et par l’intégration du lot de chacun au patrimoine public. On comprend à quel point cette cité est encore à part de toutes les autres, se classant deuxième derrière la plus exigeante des cités, celle qui avait aboli la propriété individuelle. Cette fois-ci, sphère privée et sphère publique co-existent, mais elles appartiennent en dernière instance toutes deux à la cité. On imagine que la troisième cité évoquée, celle qui suivrait les deux premières, serait celle où il y aurait véritablement un espace pour la propriété privée et l’enrichissement personnel, au-delà des limites strictes qui lui sont imposées dans les *Lois*.

Revenons pour conclure sur le fameux proverbe sur l’amitié. Observons l’usage qui en est fait dans le *Lysis*.

Chose certaine, repris-je, je ne vous demanderai pas lequel de vous deux est le plus riche (πλουσιώτερος), car vous êtes amis (φίλω γάρ ἐστων), n’est-ce pas ?

– Parfaitement, répondirent-ils.

– On dit qu’entre amis tout est commun (Οὐκοῦν κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται), de sorte que vous ne vous distinguez en rien sous ce rapport (ὥστε τούτῳ γε οὐδὲν διοίσετεον), si du moins ce que vous dites de votre amitié est vrai (εἴπερ ἀληθῆ περι τῆς φιλίας λέγετον). (*Lysis* 207.c.7-11)<sup>40</sup>

Cet usage du fameux adage nous semble pouvoir être adapté aux deux cités que nous avons évoquée et pas seulement à celle de la *République*,

---

40 Traduction L.-A. Dorion (2004).

même s'il est vrai que Platon n'emploie cet adage qu'à propos de celle-ci. Dans les *Lois* aussi les citoyens ne se distingueront pas sous le rapport de la richesse, en tout cas eu égard au lot initial, et dans une mesure seulement réduite eu égard à leurs biens (bien plus réduite que la différence qu'il resterait entre le roi de Sparte et un Ulysse à qui l'on aurait offert l'une des villes vassales de Sparte) ; rappelons en outre qu'ils n'auront pas plus que les gardiens de la *République* le droit de manier l'or et l'argent. Et ils seront précisément amis parce qu'ils sont unis par une communauté : celle d'avoir reçu la totalité du territoire national en commun. Comme le dirait Porphyre, en distinguant toutes les façons dont se dit le commun, est aussi appelé commun « ce qui est divisible en parties (τὸ εἰς μέρη διαιρετὸν), comme le pain et le vin, si c'est une seule et même chose qui appartient à ceux qui se la répartissent (εἰ εἷς εἶη τῶν διαιρούντων) » (Porphyre, 2008, p. 115). La terre de Magnésie est un commun de ce type, partagé entre tous les amis que seront les citoyens de cette cité. Les deux formes du commun, par unification de toutes les ressources en un seul lot ou par division de celles-ci en lots égaux et incessibles, nous permettent ainsi de reconnaître les deux cités de la *République* et des *Lois* comme deux modalités de réalisation d'un communisme que Platon associait à l'idéal de l'amitié, et par conséquent comme deux modalités de réalisation de l'unité du Bien dans la réalité mouvante des collectivités humaines.

## **Bibliographie**

- Bastin-Hammou, M. (2012), Aristophane, in Macé, A. (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce an-cienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble : Million, 367-379.
- Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité : lectures des Lois de Platon*, Paris : Publications de la Sorbonne.
- Brisson, L. (dir.) (2008), *Platon. Oeuvres complètes*, Paris : Flammarion.
- Cousin, V. (2007), *Platon*, Mauve, Ch., Narcy, M., et al. (éds.), Paris : Vrin.
- El Murr, D. (2012), L'amitié (philia) dans le système social de la République, « *Revue Philosophique de Louvain* », 110, 4 : 587-604.
- El Murr, D. (2014), Philia in Plato, in Stern-Gillet, S., Gunter, S.J. et Gary, M. (éds.), *Ancient and Medi-eval Concepts of Friendship*, Albany : SUNY Press, 334.
- El Murr, D. (2017), Hiérarchie et communauté : l'amitié et l'unité de la cité idéale de la République, « *Philo-sophie Antique* », 17 : 73-100.

- Fraisse, J.-C. (1974), *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris : Vrin.
- Giorgini, G. (2016), Everything is in common or everything is used in common ?, in Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.), 176–192.
- Havlíček, A. (2016), *Koina ta tôn philôn in Platons Politeia*, in Jinek, J. et Konrádová, V. (éds.), *For Friends, all is shared. Friendship and Politics in Ancient Greek Thought*, Prague : OIKOUMENH, 6073.
- Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.) (2016), *For Friends, all is shared. Friendship and Politics in Ancient Greek Thought*, Prague : OIKOUMENH.
- Lisi, F. (2013) ¿Modelo, proyecto o utopia?. La posición de la República en el pensamiento político de Platón, in Nötomi, N. and Brisson, L. (eds.), *Dialogues on Plato's « Politeia » (Republic): selected papers from the Ninth « Symposium platonicum »*, Sankt Augustin : Akademia, 95103.
- Macé, A. (2006), *Platon, philosophie de l'agir et du pátir*, Sankt Augustin : Akademia.
- Macé, A. (2008), *Les Affections sociales : l'édification platonicienne de la philosophie politique comme partie de la science de la nature*, in Brahami, F. (éd.), *Les affections sociales*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 1153.
- Macé, A. (éd.) (2012), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble : Milon.
- Macé, A. (2014), *Deux formes du commun en Grèce ancienne*, « Les Annales. Histoire, Sciences Sociales », 69, 3 : 659688.
- Macé, A. (2017), *Purifications et distributions sociales. Platon et le pastorat politique*, «Philosophie An-tique», 17 : 101123.
- Macé, A. (2018), *Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique*, in Syntomer, Y. et Raba-tel, L. (éds.), *Tirage au sort et Démocratie*, Paris : La Découverte (in pubblicazione).
- Piérart, M. (2008), *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, 2nde, Paris : Les Belles Lettres.
- Platon (2004), *Charmide, Lysis*, Dorion, L.-A. (éd.), Paris : GF-Flammarion.
- Porphyre (1887), *Dexippus neoplatonicus et Ammonius Alexandrinus Hermias*, dans Busse, A. (éd.), *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin : G. Reimer, IV, 1, 62, 17-18.
- Porphyre (2008), *Commentaire aux « Catégories » d'Aristote*, Bodéüs, R. (éd.), Paris : Vrin.

- Pradeau, J.-F. (2000), Sur les « lots » de la cité des Lois. Remarques sur l'institution des KLHROI, «Cahiers du Centre G. Glotz», 11 : 2536.
- Saunders, T. J. (1961), The Property Classes and the Value of the KLHROS in Plato's Laws, « Eranos », 59 : 2939.
- Schütrumpf, E. (2016), "Being Common for Use as among friends". Aristotle on the Advantages of Private Property, in Jinek, J. and Konrádová, V. (eds.), 131–156.