

**Djibril SAMB**

- *Médaille d'Argent de l'Académie française*
- Prof. titulaire de cl. except. 3<sup>e</sup> éch.
- Grand Croix de l'IRCICA
- Grand Officier de l'Ordre du Mérite
- Officier de l'OIPA/CAMES
- Grand Prix de la Ville de Toulon
- Prix Noma
- Membre à titre étranger de l'Académie du Var
- et de l'Académie de Marseille
- Membre du Conseil scientifique de l'UCAD de Dakar
- *Secrétaire du Conseil de l'Ordre international*
- *des Palmes académiques du CAMES*

---

BP 28 364 – Code 12 022  
Dakar – Médina  
Sénégal

---

**L'UNITÉ DE LA VERTU  
ET L'ÉGALITARISME PLATONICIEN  
(ARISTOTE CONTRE PLATON)**

**Cours inaugural à l'occasion du lancement officiel  
des activités  
du Laboratoire « Genre et Recherche scientifique »  
de l'IFAN Ch. A. Diop**

## Introduction

Point n'est besoin de présenter longuement Platon, philosophe athénien, né en 427 et mort en 347 av. J.-C. Ce disciple de Socrate est l'un des écrivains les plus féconds de l'Antiquité grecque. J'ai rappelé, dans « La vie et l'œuvre de Platon : Les Premiers Dialogues » in : *La Philosophie de Platon*, t. 2 (sous la dir. de Michel Fattal 2005), que sur les 42 dialogues « *qui nous sont parvenus sous le nom de Platon* », vingt-six (26) sont unanimement considérés comme authentiques, tandis que deux (02) restent en discussion (*Alcibiade Premier* et *Hippias Majeur*), six (06) « *sont très sérieusement suspects* » et « *huit (08) certainement apocryphes* ». Il faut aussi mentionner treize (13) lettres, dont la VII et la VIII présentent une forte probabilité d'authenticité.

Platon est le fondateur de l'Académie, vraisemblablement en 388-387 av. J.-C. Celle-ci lui survécut durant plus de 9 siècles, car elle ne fut fermée qu'en 525 par l'Empereur Justinien.

Aristote, né en 384 à Stagyre et mort en 323, est le second grand philosophe du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. Membre de l'Académie de 367 à la mort de Platon en 347, il la quitta pour créer sa propre école, le Lycée, où, sans renier radicalement le platonisme, il développa ses propres doctrines et son style, généralement assez critiques à l'égard du maître.

Si j'évoque Aristote, c'est parce que le propos majeur de ce cours inaugural c'est, comme je l'ai fait récemment au sujet de l'idéal de Paix dans le livre I des *Lois* (Samb 2004), de montrer que la thèse de l'unité et de l'identité de la vertu constitue le foyer herméneutique de la doctrine de Platon. C'est ainsi que je m'efforcerai d'établir que cette hypothèse, appliquée au problème de la femme, explique ce qu'il est convenu d'appeler l'égalitarisme platonicien.

*A contrario*, dans la mesure où, en tout cas selon Platon, l'unité et l'identité de la vertu sont solidaires, voire synonymes, l'affirmation de principe de l'unité couplée au rejet de l'identité, comme chez Aristote, aboutit à une vision opposée. C'est pourquoi j'évoquerai, *in fine*, comme une sorte de contre-épreuve, le modèle aristotélicien, pour vérifier que sinon le rejet, du moins la relativisation de l'unité-identité de la vertu aboutit, chez lui, à la répudiation de l'égalitarisme.

Dès lors, l'approche adoptée ici suit une certaine rigueur qui définit, à titre préjudiciel, ce qu'il est utile de savoir, pour les besoins limités de mon exposé, sur la doctrine platonicienne de l'unité de la vertu.

Ensuite, il sera suggéré que l'égalitarisme des genres, prôné par Platon, dépend intimement de cette doctrine de l'unité de la vertu.

L'égalitarisme des genres étant défini, il conviendra d'en tirer les conséquences dans certains domaines majeurs : l'éducation, les fonctions politiques, les droits et devoirs civiques et sociaux.

La conclusion précisera, en vue d'éviter tout contresens, le véritable enjeu exégétique de cette intervention, nonobstant l'occasion qui la supporte, et montrera que si Platon n'ignore pas la différence, lorsqu'elle n'est pas indue, il se veut avant tout penseur de l'identité, y compris dans la quête du bonheur des genres.

### **Le problème de l'unité de la vertu chez Platon**

Le problème de l'unité de la vertu est assurément si essentiel qu'on le retrouve, ouvertement ou discrètement, dans la totalité des dialogues platoniciens. Cette présence massive n'est pas le fait du hasard. Elle s'explique par la fonction herméneutique primordiale de l'unité de la vertu, qui détermine jusqu'à l'idéal de la primauté absolue de l'exigence de paix – laquelle doit déterminer même les lois de la guerre.

Dans le *Ménon*, dialogue transitionnel par excellence pour les raisons que j'ai expliquées ailleurs (Samb 2005), Platon rejette la thèse de la multiplicité de la vertu, soutenue par l'interlocuteur éponyme du dialogue. Celui-ci, en effet, pense qu'il existe une vertu propre à l'homme (ϕνδρῶς ϕρετ»), une vertu propre à la femme (gunaikῶς ϕρετ»), une vertu propre à l'enfant (paidῶς ϕρετ») – laquelle vertu de l'enfant se divise selon qu'elle sera féminine (qhle...aj) ou masculine (Υρrenoι) –, une vertu pour les vieillards, une autre pour les esclaves, etc., bref, conclut-il (*Ménon* 72 a 3-5) : « *pour chaque espèce d'action et pour chaque âge, pour chacun de nous et pour chaque ouvrage, il y a une vertu particulière* », et même, suprême paradoxe, il y aurait comme une sorte de vertu du vice : « *Et de même, Socrate, à mon avis, en ce qui concerne le vice.* »

Ainsi, en lieu et place de la « vertu unique » qu'il cherchait (m...an xhtîn ϕρετ³⁄⁴n), Socrate se retrouve-t-il avec un « essaim de vertus » (smÁnῶς ϕρετῖn). Cette thèse de la pluralité des vertus est capturée grâce au détour du précepte unificateur selon les procédés que j'ai minutieusement analysés dans *Les Premiers Dialogues de Platon : Structure dialectique et ligne doctrinale* (NEAS, 1997). Le postulat de la pluralité de la vertu entraîne nécessairement des conséquences d'une extrême importance en ce qui concerne l'homme et la femme, que pas même l'unicité présumée de leur humanité ne réunirait, car chacun d'eux, de par la vertu propre à son genre, serait immuablement fixé à un statut. C'est d'ailleurs ce que déclare Ménon, en termes on ne peut plus clairs : « *si c'est de la vertu d'un homme que tu veux parler, il est clair que la vertu d'un homme consiste à être capable d'administrer les affaires de la cité et, ce faisant, d'assurer le bien de ses amis, le mal de ses ennemis, en se gardant soi-même de tout mal* ». Quant à la vertu de la femme, « *elle consiste d'abord à bien administrer sa maison pour l'entretenir en bon état, ensuite à obéir à son mari* » (*Ménon* 71 e).

La thèse de la pluralité des vertus produit, on le voit, la disparité au sein de l'humanité, sa division prétendument naturelle, l'homme administrant la cité, sans

le concours de la femme, tandis qu'elle gère le foyer, où l'homme aime à retrouver toujours, avec son autorité, toutes ses aises ; de sorte que, selon le mot admirable de Platon, la société « arrive à n'être qu'une demi-cité au lieu d'en valoir deux » (*Lois* VII 805 a). Or, poursuit l'Athénien des *Lois*, c'est là une « faute qu'il serait tout de même étonnant de voir faire à un législateur » (*Lois* VII 805 b).

### **Unité de la vertu et égalitarisme des genres**

En opposant à Ménon la doctrine de l'unité de la vertu, âprement défendue jusqu'au livre I des *Lois* et au-delà, Platon ne peut que soutenir une thèse égalitariste. S'il n'y a pas deux vertus, l'une propre à la femme, l'autre à l'homme, mais une seule vertu, une seule vertu signifiant l'identité de la vertu, alors l'une et l'autre participent de celle-ci. Et parce qu'ils participent de la même vertu, l'homme et la femme sont même ment vertueux.

Sur la doctrine fondamentale de l'unité de la vertu repose l'identité foncière de l'humanité dans chacune de ses composantes. L'on ne se dépêchera pas de conclure que Platon nie toute différence entre les genres, mais il récuse l'idée que les différences liées au sexe entraînent des inégalités relatives aux aptitudes et aux facultés, et cela dans tous les domaines où celles-ci peuvent utilement s'exercer. Il ne semble pas qu'il admette que toute différence liée au sexe engendre une distorsion de nature. Aussi bien *La République* (V 454 e) proclame-t-elle : « mais s'il nous paraît qu'ils [scil. l'homme et la femme] ne diffèrent qu'en ce que la femme enfante et que l'homme engendre, nous n'admettons pas pour cela comme démontré que la femme diffère de l'homme relativement à la question qui nous occupe ». Je rappelle que la question discutée dans notre morceau concerne l'identité et l'égalité des facultés entre hommes et femmes. En effet, Platon affirme l'uniformité des aptitudes et facultés dans les deux sexes, reconnaît cette uniformité

comme naturelle – toute distorsion n'étant qu'un accident né de l'usage –, et en tire les conséquences majeures dans tous les domaines.

### **Les conséquences de l'égalitarisme des genres**

Les conséquences de l'égalitarisme platonicien se manifestent d'abord dans le domaine de l'éducation, lequel, aux yeux de Platon, commande tout le reste. On ne soulignera jamais assez tout ce que l'éducation doit à Platon. Il est l'inventeur de ce que nous appelons aujourd'hui « ministre de l'Éducation nationale » et du concept de scolarisation universelle.

Platon, qui prescrit la création de gymnases et d'écoles publiques, fait obligation à l'État de veiller à l'éducation de tous les enfants, garçons et filles. « *Mais nous n'accepterons pas, dit le livre VII des Lois, 804 d, que celui-là fréquente l'école parce que son père le veut et que cet autre, non contraint, le délaisse.* » Scolarisation universelle et scolarité obligatoire pour les garçons comme pour les filles, parce que les enfants, s'ils sont à leurs parents, appartiennent bien davantage à l'État.

C'est pourquoi il faut un responsable chargé de l'éducation ou de la jeunesse, car Platon emploie deux expressions pour désigner cette fonction, mentionnée dès le livre VI des *Lois* (764 c 8), où son rôle est nettement défini. Au livre VII des *Lois* 812 e 10, il parle du *paidot34j* —*pimele...sqw*, expression que Diès (1933, 1975) traduit par « ministre de l'éducation » et le dernier traducteur des *Lois* par « responsable de l'éducation » (Brisson 2006). L'on préférera la traduction de Brisson ou une formule approchante comme « chargé de l'éducation », encore plus littérale, mais celle de Diès a l'avantage d'être éclairante non pour l'helléniste, mais pour le moderne non helléniste. Ce qui est essentiel, c'est la permanence de la fonction, car le verbal correspondant —*pimele*«*sqai* marque, dit le Bailly, « *un fait habituel prévu par un décret ou une loi* ». Vingt lignes plus loin, en 813 c 1, Platon appelle cette autorité suprême de

l'éducation :  $\text{Ἐπίτην πα...δων —πίμηλτῃς}$ , que Diès (1975) traduit « *directeur de la jeunesse* » et Brisson (2006) « *responsable de la jeunesse* ». Cette expression est employée sept (07) fois dans les *Lois* pour désigner le responsable de l'éducation. Le mot  $\text{—πίμηλτῃς}$  même est employé vingt-quatre (24) fois dans les dialogues de Platon, dont seize (16) fois dans les *Lois*, où une fois sur deux il désigne ce responsable de l'éducation. Ce terme décrit en général un niveau élevé de responsabilité. C'est ainsi que le commissaire à la guerre (*Lois* VI 755 d 5) ou l'intendant placé à la tête de l'une des douze divisions administratives de la cité portent ce nom, ou encore les douze gardiens qui sont au sommet de la hiérarchie de l'État.

Notre responsable de l'éducation a une compétence universelle sur toute la jeunesse, masculine et féminine, puisque en *Lois* VI 765 d 4-5, il est désigné comme :  $\text{Ἐπί τῆς παιδείας —πίμηλτῃς πᾶσιν ἡλικίαις τε καὶ ἄρσενων}$  (« *le responsable de toute l'éducation féminine et masculine* »). Confié au « meilleur citoyen » (*Lois* VI 766 b), en raison de son importance stratégique, le titulaire de ce poste exerce des missions cruciales, et d'abord celle de coordonner l'ensemble des autorités et des services de l'éducation. Au premier plan de ceux-ci, il faut compter les « *intendants des gymnases et des écoles, chargés de l'ordre, de l'instruction et des mesures à prendre en pareille matière, ainsi que des allées et venues et de la résidence des garçons et des filles* » (*Lois* VI 764 d). S'agissant de ce dernier point, il faut rappeler que la mixité, qui court jusqu'à six ans, est ensuite délaissée au profit de la séparation des filles et des garçons.

Il convient de noter que si Platon n'admet, en matière d'éducation, aucune discrimination entre le garçon et la fille, entre l'homme et la femme, c'est parce qu'il pose comme principe que l'un et l'autre ont le même naturel : « *Suivons donc notre principe, dit La République (V 541 d), et attribuons aux femmes le même naturel et la même éducation qu'aux hommes [...]* ». Si garçons et filles, hommes et femmes, doivent recevoir une éducation identique, c'est que, de par leur égale

participation à la vertu, de par l'identité de leur vertu et de par leur égalité devant la vertu, il ne peut être admise aucune discrimination entre eux, de sorte que : « *Si donc nous imposons aux femmes les mêmes fonctions qu'aux hommes, il faut aussi leur donner la même éducation* » (Rép. V 541 e).

Si les femmes ont le même naturel que les hommes et si, cela étant, elles ont droit à la même éducation, comment admettre qu'elles soient exclues des charges de l'État et qu'elles soient reléguées aux tâches domestiques ? Platon tire rigoureusement les conséquences de sa démarche en accordant aux femmes la place qui leur revient de droit dans la cité, c'est-à-dire celle de moitié de la cité, et leur confère le même rôle dans la gestion de la cité, à savoir dans la politique. *La République* V (460 b 9-10) pose le principe fondamental selon lequel : « *Les fonctions publiques sont communes aux hommes et aux femmes* » (κοινὰ μὲν γὰρ ποῦ καὶ ἄρκαὶ γυναικῶν τε καὶ ἀνδρῶν).

La position de Platon découle de la doctrine fondatrice de l'unité de la vertu, qui se prolonge dans l'identité des aptitudes naturelles, lesquelles ne sont ni masculines ni féminines. Pour employer le vocabulaire des Stoïciens, les aptitudes naturelles relèveraient des ἀδιάφορα ou indifférents. Strictement entendue, cette thèse signifie que, par nature, les aptitudes sont indifférentes au genre. Si, de fait, dans les domaines de mise en œuvre de celles-ci, il semble que tel genre manifeste une infériorité, ce n'est pas, pour autant, une inégalité naturelle, substantiellement dépendante du sexe, mais bel et bien une inégalité créée par l'usage. C'est ce que traduit, fort éloquemment, cette brillante métaphore du livre VII des *Lois* (794 e) : « *Car là où l'aptitude naturelle de chacun de nos deux bras est à peu près en équilibre, c'est nous qui, par l'habitude, les avons rendus différents en ne nous en servant pas comme il faut* » (trad. Brisson 2006).

Il en résulte que, au regard de la constitution platonicienne, toutes les fonctions politiques et administratives sont également ouvertes aux hommes et aux

femmes, toute discrimination fondée sur le sexe étant alors illégitime. La *République* (V 455 d) pose une règle de base : « *il n'y a pas dans l'administration de l'État d'occupation propre à la femme, en tant que femme, ni à l'homme, en tant qu'homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées entre les deux sexes, la femme est appelée par la nature à toutes les fonctions, de même que l'homme [...]* ». Soit dit en passant, la femme est donc, au même titre que l'homme, douée pour la philosophie et la sagesse (*Rép.* V, 456 a). L'un et l'autre ont des talents ici, des insuffisances là, parfois du génie dans un domaine ou un autre, mais ils possèdent « *une même nature propre à la garde de l'État* » (*Rép.* V 456 a).

L'égalitarisme platonicien exige principalement la même éducation pour l'homme et la femme, ainsi que leur participation égale à la gestion de la cité. L'homme et la femme sont tous deux citoyens. Il était inévitable que les conséquences du principe d'égalité des genres se prolongent dans presque tous les domaines habituellement réservés aux hommes. La femme, au même titre que l'homme, sera donc initiée à la musique, à la gymnastique, à la philosophie et à la sagesse, disciplines qui sont au sommet de l'architecture des sciences.

Les femmes seront, en somme, de toutes les parties et de tous les combats. Citoyennes à part entière, recevant la même éducation que les hommes, participant également à l'exercice du pouvoir politique, elles seront aussi prêtresses, mais également « puéricultrices, conseillères conjugales et assistantes sociales » (Kane 2001). Mais elles seront aussi gardiennes ou, *mutatis mutandis*, guerrières, participant à la guerre et en assumant toutes les conséquences, au même titre que les hommes. L'Athénien des *Lois*, en effet, déclare sentencieusement, au livre VII 805 d, que le philosophe ne cessera « *d'exiger que, dans la mesure du possible, pour l'éducation comme pour le reste, la femme partage les activités de l'homme* » (trad. Brisson 2006).

Comme d'habitude, lorsqu'il aborde le difficile problème de la femme, question toujours passionnément controversée, Platon se montre à la fois rigoureux et audacieux. La rigueur de sa position consiste en ce que l'égalitarisme et ses corollaires dépendent étroitement de la doctrine de l'unité de la vertu, affirmée dès le début de sa carrière, et qui traverse l'ensemble du corpus platonicien.

### **Aristote contre Platon**

Aristote critique expressément la conception socratico-platonicienne de la vertu (*Pol.* I, XIII, 1260 a 22) et s'efforce de montrer que, loin d'être homogène et faite d'une seule pièce, la vertu varie suivant la fonction sociale, si bien que la vertu du gouvernant n'est pas celle du gouverné, ni la vertu du maître celle de l'esclave, ni la vertu de l'homme celle de la femme, ni la vertu de l'adulte celle de l'enfant. En fait, la doctrine aristotélicienne de la vertu est extrêmement complexe dans la mesure où elle est plutôt médiane. Rappelons que, pour le Stagyrite, la vertu est différenciée, voire spécialisée, d'abord suivant la nature même de la fonction, ensuite selon celui qui l'exerce. Ainsi : « *L'homme libre commande à l'esclave autrement que le mari à la femme et l'adulte à l'enfant* » (Aristote, *Pol.* I, XIII, 1260 a 9-10). L'approche aristotélicienne, qui est en opposition frontale avec celle de Platon, implique une autre vision de la femme, qui ne participe pas à la vertu de la même manière que l'homme – mais cette vertu, si différenciée, est-elle vraiment la même ? Il peut s'agir parfois d'une différence qui semblerait n'être que de degré, et non de nature, mais qui suffit pourtant à établir une cloison étanche. C'est ainsi que si la femme participe bien à la faculté de délibérer (la *boúleusij*), tout comme l'homme, à la différence de celui-ci, elle est dépourvue d'autorité – *Ëkuron* (*Pol.* I, XIII, 1260 a 13). Autrement dit, la femme ne possède pas la faculté de prendre des décisions.

Toute la vision aristotélicienne de la femme est commandée par sa doctrine de la vertu, vertu différenciée, vertus multiples et parfois opposées, vertus

substantiellement dépendantes de la fonction et du sujet. L'homme est donc supérieur à la femme, observe Aristote, qui écrit dans le livre I de *La Politique* (XII, 1259 a 10-11) : « *Entre l'homme et la femme, ce rapport de supériorité existe toujours.* » Certes, Aristote note que les femmes « *sont une moitié de la population libre* » et qu'elles ont, en partage avec les hommes, la vertu, mais il n'admet guère l'identité de leurs vertus particulières, quand bien même sont-elles subsumées sous l'unité de leur dénomination. Prenant expressément le contrepied d'une doctrine attribuée à Socrate, il soutient, en *Pol. I*, 13, 1260 a 21-23, que : « *la tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage, ni la justice, comme le pensait Socrate ; chez l'un le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission ; et il en est de même des autres vertus* ».

On peut donc comprendre, semble-t-il, que, quand Platon fait participer la femme à toutes les sphères de décision, et notamment politiques, Aristote les en exclut, même s'il consent à leur reconnaître la possibilité d'une influence sur les gouvernants, influence indûment assimilée à une position de gouvernants. T... diaferĩ, se demande Aristote (*Pol. II*, IX, 1269 b 32-34), gunaκaj ὕρcein À toΎj ὕrcontaj ØpÕ tĩn gunaikĩn ὕrcesqai ; taÙtÕ gĩr sumba...nei, répond-t-il. (« *Quelle différence y a-t-il que les femmes gouvernent ou que les gouvernants soient gouvernés par les femmes ? C'est la même chose* »). Si la femme gouverne donc, c'est derrière l'homme et par le seul moyen de son influence, mais non pas par l'exercice direct du pouvoir.

## **Conclusion**

L'enjeu premier de cette courte intervention était de montrer comment la doctrine de l'unité de la vertu détermine l'égalitarisme platonicien. Même la doctrine de la communauté des femmes et des enfants, cette deuxième vague plus difficile à traverser, est étroitement dépendante de cette doctrine. Au demeurant, elle n'est pas essentielle pour Platon, qui perçoit bien que cette réforme, même

limitée à la classe des gardiens, rendra plus d'un réticent. Il reconnaît « *qu'il sera [...] beaucoup plus difficile de faire admettre cette loi que l'autre, et d'en prouver la possibilité et l'utilité* » (Rép. V 457 d). Quoi qu'il en soit, l'objet que vise une telle disposition est de conduire à la plus grande unité possible, car, à la notable différence d'Aristote, Platon tient que « *l'État le mieux gouverné est celui qui se rapproche le plus du modèle de l'individu* » (Rép. V 462 d). Ce modèle de l'individu est précisément fourni par celui de l'unité de la vertu.

Certes, Platon (Lois VII 802 e) n'ignore pas les différences de sexe, qu'il note et fait figurer dans le préambule et dans le corps de la loi, à savoir que « *les garçons se distinguent par un penchant à la grandeur et au courage et que les filles se distinguent au contraire par une inclination qui pousse plutôt vers la réserve et la réflexion* » (trad. Brisson 2006). Mais ce n'est pas sur les différences qu'il insiste, lui qui est si soucieux de l'unité – qui va avec l'amitié. Il refuse donc que les femmes soient réduites à des fonctions subalternes ou domestiques. Un tel choix est doublement récusable, et d'abord, nous le savons, parce qu'il ne donne lieu qu'à une demi-cité. Il l'est aussi, parce qu'il n'est pas question de réserver le bonheur aux seuls hommes, d'en priver les femmes. L'existence de la femme doit être pleine et son bonheur entier. C'est pourquoi, déclare l'Athénien, ès qualités de législateur : « *Quant à moi, je ne saurais altérer ma pensée : il faut qu'un législateur aille jusqu'au bout de son rôle, au lieu de s'arrêter à mi-chemin et, laissant les femmes à la mollesse, au luxe, à une vie désordonnée, de ne donner ses soins qu'aux hommes et de ne procurer finalement à la cité qu'une moitié de bonheur au lieu d'un bonheur double* » (Lois VII 806 c, trad. Diès 1976).

### Références bibliographiques

- Aristote. *Politique* (I et II), in : J. Aubonnet. *Aristote. Politique*. Texte établi et traduit par -. Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- Fattal, M. (2005) *La Philosophie de Platon*, t. 2. Paris : L'Harmattan.
- Kane, K. (2001).- *Les femmes dans La République et les Lois de Platon*.- Mém. de maîtrise : Philos. : UCAD de Dakar, FLSH.- 94 ff.
- Platon. *Les Lois* (VII-X), in : A. Diès, *Platon. Œuvres complètes*, t. XII, 1<sup>re</sup> partie. Texte établi et traduit par -. Paris : Les Belles Lettres, 1976.
- Platon. *Les Lois* (III-VI), in : E. des Places. *Œuvres complètes*, t. XI, 2<sup>e</sup> partie. Texte établi et trad. par -. Paris : Les Belles Lettres, 1975.
- Platon. *Les Lois, Livres I à VI*. Trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris : Flammarion, 2006.
- Platon. *Les Lois, Livres VII à XII*. Trad. par L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris : Flammarion, 2006.
- Platon. *Ménon*, in : Alfred Croiset, in : *Œuvres complètes*, t. III, 2<sup>e</sup> partie. Texte établi et traduit par -. Paris : Les Belles Lettres, 1974.
- Platon. *La République* (IV-VII), in : E. Chambry, *Platon. Œuvres complètes*, t. VII, 1<sup>re</sup> partie. Texte établi et traduit par -. Paris : Les Belles Lettres, 1975.
- Samb, D. (1997). *Les Premiers Dialogues de Platon : Structure dialectique et Ligne doctrinale*. Dakar : NEAS. [Médaille d'Argent de l'Académie française 1998 ; Grand Prix de la Ville de Toulon 1997.]
- Samb, D. (2005) « La Vie et l'œuvre de Platon » : p. 13-49, in : M. Fattal, *La Philosophie de Platon*. Paris : L'Harmattan.

Samb, D. (2004), « Idéal de paix et unité de la vertu dans le livre I des Lois »,  
*Travaux et Jours*, Printemps : 79-85.