

XXII

Séminaire du 1^{er} juin 1983

Tout au long de cette année, nous avons essayé de trouver les racines – non pas les causes, ni les conditions nécessaires et suffisantes – de la démocratie et de la philosophie dans cette première saisie imaginaire du monde grec qu'est sa mythologie. Puis nous avons parlé de la constitution de la cité et de certains aspects essentiels de la démocratie. À ce point de notre parcours, je voudrais insister sur le type de rapport qu'a entretenu l'activité politique avec la philosophie. Sans entrer dans le détail de cette histoire, disons que pendant la période qui va du VI^e siècle, avec les philosophes ioniens, jusqu'à Platon, on assiste à la création de la philosophie puis à son premier grand développement ; et, en même temps, au surgissement véritable de la démocratie, avec la réforme de Clisthène, suivie d'un processus continu d'élargissement et de perfectionnement, processus et non pas régime politique donné une fois pour toutes. Et durant cette période, le rapport entre philosophie et politique est à la fois évident, flagrant, mais aussi d'une certaine manière souterrain. Lien profond, car ces deux activités participent de la même création fondamentale, à savoir la mise en question de ce qui est donné, qu'il s'agisse de l'institution politique au sens étroit ou de l'institution globale, de la représentation du monde. Toutes deux cassent les cadres reçus et n'acceptent d'autres présupposés que ceux qui reposent sur leur propre activité. Mais il n'y a pas de lien explicite en ce sens que les philosophes ne revendiquent aucun savoir, aucune compétence spécifique qui leur permettrait de dire aux autres citoyens : voici les seules bonnes lois de notre cité. Peut-être faudrait-il ici pondérer cette affirmation, en songeant notamment à l'école pythagoricienne, qui, constituée en secte, semble avoir eu des visées politiques en Italie du Sud, à Crotona et dans d'autres villes. Certains de ses membres, Archytas de Tarente par exemple, ont joué un rôle politique important dans leurs cités sans oublier qu'ils étaient pythagoriciens. Mais, de façon générale, les philosophes ne se posent pas

comme les détenteurs de la sagesse politique, les seuls à pouvoir décider des lois de la cité; ils se consacrent à la réflexion la plus rigoureuse possible sur toutes les matières de la recherche anthropologique au sens le plus vaste, le plus digne du terme – et cette recherche est déjà pleinement là, on l'a vu, avec Héraclite¹. Ils s'efforcent, par des démonstrations et des raisonnements rigoureux, de parvenir à ce qu'on appellera par la suite une véritable *epistèmè*. Encore une fois, les démonstrations mathématiques sont le fait de l'école pythagoricienne; et, dans le domaine philosophique, les Éléates et surtout Zénon sont les premiers à utiliser le mode de démonstration négatif, ou par l'absurde, qui cherche à mettre en évidence les contradictions auxquelles conduit une assertion. Mais personne ne rêve à cette époque de démontrer par des raisonnements rigoureux quelles doivent être les lois de la cité; ni d'établir une philosophie politique qui donnerait une fois pour toutes la solution des questions que pose l'activité politique de la collectivité. Et je ne crois pas que cela soit dû à un quelconque retard dans le développement de la pensée philosophique, encore moins à un oubli ou à un déficit. Je dirais au contraire qu'une telle attitude, même si elle n'est pas explicitée comme telle, montre une conscience profonde chez les philosophes du fait que la politique est l'affaire de la collectivité – du *dèmos* dans les cités démocratiques, ou des *aristoi* dans d'autres cités. Autrement dit, et j'y reviendrai longuement, qu'elle relève de la *doxa* et non de l'*epistèmè*. Et cette attitude est contemporaine de la lutte pour l'établissement de la démocratie dans toutes les cités où elle avait lieu – donc en exceptant Sparte et les cités laconisantes –, qui ouvrait toute la problématique de l'institution, en montrant ainsi dans la pratique que la source de l'institution, c'est l'activité instituante du peuple. La cité posait elle-même sa loi, elle pouvait parfaitement souffrir que cette loi soit discutée et modifiée; elle ne faisait même que cela, tout en se montrant capable de mener à bien les entreprises les plus difficiles matériellement ou les plus sublimes au plan de l'esprit à une époque qui était vraiment tout sauf paisible. Et cela allait de pair – c'est là le point essentiel – avec la reconnaissance du fait que rien ne peut déterminer d'avance le contenu de la loi, qu'il n'existe pas de norme extra-sociale, qu'elle soit théologique ou philosophique, sur laquelle régler ce contenu.

1. <Cf. *CQFG* I, p. 216-246.>

Voilà donc la pratique de la démocratie. Elle se reflète aussi dans un élément dont je vous ai déjà parlé, qui nous paraît très étrange mais en un sens est évident, et concerne l'autoposition du corps politique: qui est citoyen? Comment définir le corps des citoyens? Ou, plus généralement, quelles sont les personnes entre lesquelles il y a loi et exigence de justice? Je voudrais aujourd'hui éclairer une autre face de ce problème, et la meilleure façon peut-être de le faire est de se référer au célèbre et terrible dialogue entre les Méliens et les Athéniens² tel qu'il est rapporté chez Thucydide². Quelques mots sur l'arrière-plan historique. Mélos est une île de la mer Égée dont les habitants, bien que d'origine lacédémonienne, avaient voulu rester neutres dans la guerre du Péloponnèse. En 416, les Athéniens décident de ne plus tolérer que des îles dans la mer Égée n'appartiennent pas à leur coalition; ils débarquent à Mélos, assez facilement étant donné la puissance de leur flotte et de leur armée. Les Méliens se réfugient alors dans la cité fortifiée, et refusent l'adhésion forcée que les Athéniens veulent leur imposer, proposant à nouveau leur stricte neutralité. Refus définitif des Athéniens, qui maintiennent le siège de la cité puis, après diverses péripéties, l'envahissent, massacrent tous les adultes mâles et vendent comme esclaves les femmes et les enfants. Il ne faut surtout pas oublier cette fin horrible, car c'est cela aussi l'histoire de la démocratie athénienne, et en 416, au moment de sa plus haute maturité politique. Ce n'est pas la démocratie en tant que telle qui est en cause, bien sûr, mais cela signifie qu'une cité démocratique est aussi capable de telles horreurs. Mais concentrons-nous sur cette discussion entre Méliens et Athéniens, que Thucydide nous a transmise un peu comme s'il en avait été témoin: chaque camp prend la parole, argumente, répond. Ce n'est évidemment pas une transcription sténographique, mais ce n'est pas non plus une invention, tant ce qui se dit est conforme à ce que l'on sait du monde grec. Reproche des Méliens aux Athéniens: Votre action est injuste, car vous voulez nous faire entrer de force dans la coalition. Réponse des Athéniens: La question du juste et de l'injuste ne peut se poser qu'entre égaux; entre inégaux, seule prévaut la force. On a l'habitude de ne faire qu'une lecture négative de ce passage, et de la vue, centrale dans le monde grec, qui y est exprimée: il ne pourrait exister de droit qui concernerait des personnes ou des entités inégales. Mais son sens

2. <Thucydide, V, 6.>

positif est tout aussi important : entre égaux, le droit ou la justice doit prévaloir, et non pas la force ; et inversement d'ailleurs : là où la justice prévaut, il y a égalité, donc discussion.

Ces questions restent pour nous tout à fait d'actualité, et l'argument athénien est l'expression d'une réalité, j'y ai fait allusion à propos de ce qu'on appelle par antiphrase le droit international. Car comment définir cette égalité, comment désigner ceux qui sont égaux sinon à partir d'un acte instituant posant à la fois l'égalité et la catégorie d'individus entre lesquels il y a égalité ? Et qui va accomplir cet acte instituant ? De nos jours, qui l'accomplit ? Un certain nombre de personnes qui disent : « nous sommes les égaux », et votent des lois excluant de l'égalité ceux qui n'ont pas encore 21 ou 18 ans, ou qui sont étrangers, ou qui ont perdu leurs droits civiques. Un tel acte originaire instituant, même s'il n'est pas là dans les faits, empiriquement, est toujours là logiquement. C'est ce qu'un philosophe du droit moderne comme Kelsen appelle la *Grundnorm*, la norme fondamentale, la métanorme qui permet de poser les autres normes. En réalité cette *Grundnorm* n'existe pas ; c'est ce que j'appelle le premier acte instituant qui détermine le corps instituant. Le corps instituant ne peut que s'autodéfinir. Ou alors il faut recourir à une norme extra-sociale, et ce sera Yahvé ordonnant aux Hébreux de vivre selon telles lois, ou saint Paul exigeant que les femmes se soumettent aux hommes, les excluant par là même du corps politique, ou demandant d'obéir aux pouvoirs en place, tout pouvoir venant de Dieu. La norme peut être aussi, d'ailleurs, une construction théorique où le prolétariat, avec le parti qui le représente, est la classe révolutionnaire qui mènera l'humanité vers la société sans classes dans laquelle nous vivrons heureux et aurons beaucoup d'enfants...

Si l'on s'interdit un tel recours extra-social, on ne saurait échapper à cette position arbitraire originaire : « nous sommes le corps instituant, nous sommes la source de l'institution ». Et le véritable choix politique est alors la détermination de ce « nous », qui peut aller du « moi » de l'autocrate à la collectivité la plus large possible susceptible de participer au pouvoir politique. On verra que Platon esquive le problème car, pour lui, un tel « nous » n'existe pas : ce qui en tient lieu est en dehors, ailleurs, et il faut en quelque sorte recourir à des intermédiaires ici-bas pour organiser la vie de la cité. Mais Aristote, ce philosophe du ^ve siècle qui a vécu par accident au ^{iv}e, l'affronte, lui, pleinement. À plusieurs reprises, mais surtout

dans ces passages fantastiques de l'*Éthique à Nicomaque*³ qui condensent admirablement la problématique et ses apories. Il n'y a pas, dit Aristote, de juste et d'injuste dans le politique – le politique étant ici bien évidemment l'institution originaire – car celui-ci (le juste et l'injuste) est selon la loi et pour ceux pour qui il y a, par nature, loi : ce sont ceux pour qui il existe égalité quant au fait de gouverner (*arkhein*, infinitif actif) et d'être gouverné (*arkhesthai*, infinitif passif⁴). Je vous le répète, « par nature », chez Aristote, ne se réfère à rien de biologique au sens étroit ; *hè gar phusis telos esti*⁵ : la nature, c'est le *telos*, la finalité, l'essence, l'*ousia*. Donc ceux pour qui il y a par essence loi, ce sont ceux qui sont égaux quant au « gouverner et être gouverné ». Vous retrouvez là toutes les apories. Pour qui peut-il exister une telle égalité ? Pour ceux qui se sont posés comme égaux « par essence, par finalité ». Mais qui sont-ils ? Il faut ici se rappeler le fameux passage de la *Politique*, au début du premier livre, quand, pour la première et la dernière fois dans l'histoire de la pensée grecque, un philosophe entreprend de légitimer philosophiquement l'esclavage. Il y a des gens, dit Aristote, qui par nature sont libres et d'autres qui sont esclaves par nature. Et pourquoi par nature ? Parce qu'ils sont incapables de s'autogouverner. Il y a bien entendu une grande ambiguïté dans ce passage. Le moderne qui voudra, si l'on peut dire, sauver Aristote, en fera – et c'est d'ailleurs la conclusion qui s'impose à la lecture du texte – une tautologie : ne peut être libre que celui qui est capable de s'autogouverner. Et l'on dira de façon tout aussi évidente, de nos jours, qu'un psychotique, un délirant, n'est pas responsable de ses actes, qu'il ne peut valablement signer aucun document juridique, aucun contrat : il ne peut pas se gouverner, donc il n'est pas libre. Mais il reste dans cette défense de l'esclavage une ambiguïté : Aristote connaît la réalité massive de l'esclavage en Grèce. Il sait aussi qu'il y a parmi les esclaves des gens plus intelligents, plus sages, ayant plus de *phronèsis* que beaucoup d'hommes libres. Platon lui-même, lors d'un voyage en Sicile, avait été vendu comme esclave ; et Aristote n'au-

3. <Aristote, *Éth. Nic.*, V, 10, 1134a 30-32 ; 1134b 14-16.>

4. [Ajout manuscrit du 11 avril 1984 : *Arkhesthai* n'est pas un simple « passif » : les animaux ne sont pas *arkhomena*, objets d'un *arkhein*. *Arkhesthai*, c'est participer à une communauté politique où nécessairement on est aussi « sous l'autorité » – sujet du pouvoir dans les deux sens.]

5. <*Politique*, I, 8, 1252b 32.>

rait jamais dit de Platon qu'il était par nature esclave. Les raisonnements d'Aristote recourent sans doute là un préjugé de son temps, à première vue conforté par certains faits. Aux yeux d'un Grec, ces Thraces, par exemple, que leurs propres parents vendaient aux Grecs du Pont-Euxin⁶ étaient bien incapables de se gouverner eux-mêmes.

Sans vouloir escamoter la dimension sociale et historique effective, la position philosophique centrale est qu'on ne peut parler d'égalité, donc de loi, donc du juste et de l'injuste qu'à partir du moment où existe cette capacité minimale de participation à la vie politique, au gouverner et à l'être gouverné. Et l'on retrouve alors ce « cercle de la création » dont je vous ai parlé à plusieurs reprises – mais que ni Aristote ni aucun autre philosophe ne nomme comme tel : le corps politique s'autocrée comme communauté des égaux entre lesquels il peut y avoir loi, cet énoncé universel qui présuppose l'égalité de ceux à qui il s'adresse. La question du contenu de la loi, c'est-à-dire du juste et de l'injuste, se pose, bien sûr, et doit pouvoir être délibérée et tranchée ; mais délibérée et tranchée seulement par ceux qui participent à la communauté politique. Quoi que vous fassiez, vous ne pouvez échapper à ce cercle, qui n'est pas vicieux mais créateur. Encore une fois, quand vous décidez qu'aucun Français ne peut valablement conclure d'acte juridique avant 15 ou 18 ans, vous excluez ces personnes du domaine de la loi, donc du corps des citoyens. Et pourtant il n'y a rien de transcendantal dans la fixation de la majorité à 21, 18 ou 16 ans ; l'abaisserait-on à 7 ans que le problème logico-philosophique et politique serait le même : nous décidons qui pose la loi, et il y a des gens que nous excluons, fût-ce provisoirement.

Maintenant, ce peuple d'égaux quant au pouvoir et à la loi, il pose et dit le droit à partir de quoi ? La grandeur de la démocratie consiste à reconnaître ce fait philosophique fondamental : il pose et dit le droit à *partir de rien*. Non pas empiriquement, bien sûr : les actes législatifs sont toujours pris dans une continuité historique, qui fait nécessairement intervenir la matière pré-politique dont nous avons déjà parlé les autres fois, les divers intérêts particuliers, même si on essaie de les écarter, les motivations psychologiques, etc. Mais *rien*, cela veut dire que la loi ne peut pas être déduite d'autre chose, qu'elle n'est pas un commentaire du Décalogue ni une conséquence

6. <Hérodote, V, 6.>

de la théorie de Platon sur l'être. Par l'acte instituant, le peuple n'auto-instaura comme légiférant ; cet acte décrit les formes dans lesquelles l'activité légiférante doit être accomplie pour être valable, formes qui valent aussi longtemps que cet acte auto-instituant perdure. Par exemple, il impose à tout projet de loi d'être discuté par la *Boulè*, le conseil, avant d'être voté par les citoyens sur l'*Ekklesia*. Mais il ne dit rien sur le contenu des lois, et ne peut rien en dire.

La démocratie reconnaît ainsi ce fait essentiel qu'être libre, c'est comprendre qu'on n'a aucun recours contre soi-même. Il ne s'agit pas simplement d'admettre qu'on vit dans le risque – sur ce point-là, d'ailleurs, on n'a pas le choix : on vit toujours dans le risque. Mais d'admettre que le risque essentiel auquel on doit faire face, c'est nous-mêmes – et d'assumer ce fait. Ne pas chercher de garant ni de recours divin, ne pas considérer nos malheurs comme une punition des dieux. Nos malheurs ne sont dus qu'à ce que nous avons fait, comme le dit Périclès dans un discours du début de la guerre : « Je crains beaucoup plus nos propres erreurs que les inventions de nos adversaires⁷ », ce qui a une portée beaucoup plus grande qu'il n'y paraît. La démocratie est le régime politique où l'on n'a à craindre que ses propres erreurs et où l'on a renoncé à se plaindre de ses malheurs.

C'est donc le régime qui s'institue comme auto-institution explicite permanente et qui, en même temps, sachant qu'il ne peut être limité que par lui-même, instaure les conditions de son autolimitation. Car je crois vous avoir montré que, tout en ouvrant la question du contenu de la loi, des critères permettant d'établir une loi juste plutôt qu'une loi injuste, la démocratie s'est aussi donné les moyens d'y faire face. Et ces institutions d'autolimitation sont des procédures juridiques, comme la *graphè paranomôn*, mais aussi des institutions débordant le strict domaine politique, au premier rang desquelles la tragédie, dont un des aspects est de rappeler constamment à la collectivité qu'elle ne peut jamais être certaine de la signification de ses actes, qu'elle doit donc constamment tenter de maîtriser son *hubris*, qui n'est bien sûr pas son privilège mais appartient à tout ce qui vit. Même Platon, pourtant ennemi acharné de la démocratie, reconnaît sa grandeur, du moins dans les premiers temps, quand régnait encore, d'après lui, l'*aidôs*, la pudeur ou vergogne, qui est aussi respect des lois. Il écrit cela dans le troisième

7. <Thucydide, I, 144.>

livre des *Lois*⁸, sa dernière œuvre, tout en montrant dans ce même texte ses préjugés puisque l'Athènes qu'il loue, c'est celle de Marathon, de la victoire de l'ancienne communauté hoplitique, alors que la bataille décisive, Salamine, a été gagnée par la flotte. Et Platon ne supporte pas cette démocratie moderne.

Que la démocratie ne comporte pas d'assurance absolue contre sa propre démesure, la preuve en est donnée sous la forme d'une tragédie historique effective, qui va durer vingt-sept ans, dans la cité démocratique par excellence, Athènes. Si l'on veut bien comprendre ce qu'a été cette guerre du Péloponnèse, il faut se livrer à un exercice que je considère en un sens comme dérisoire : refaire l'histoire, mais qui nous permet pourtant de comprendre ce que l'histoire a été, et pourquoi elle a été ainsi. Cette guerre que les Athéniens n'ont quand même pas provoquée délibérément et qu'en tout cas ils ne pouvaient pas éviter, on pourrait la refaire dix fois à coups de « mais s'ils avaient fait ceci au lieu de... », et ils la gagneraient dix fois. Pourtant ils l'ont perdue. Et à chaque fois, c'est l'*hubris* qui nous fournit la clé. La désastreuse expédition de Sicile en est la meilleure illustration. Nicias, qui commande la flotte athénienne, est opposé à cette conquête, mais le *dèmos* se laisse convaincre par Alcibiade, le plus brillant et le plus détestable sans doute des nouveaux démagogues – Cléon ayant déjà ouvert la voie –, et Athènes perd dans cet épisode la moitié de sa puissance. *Hubris* encore après la victoire aux îles Arginuses lorsque le *dèmos*, une fois encore trompé et rendu fou par d'autres démagogues, condamne à mort les stratèges victorieux parce qu'ils n'ont pas repêché les cadavres des Athéniens pour leur donner une sépulture décente. Il y a là – ce n'est qu'une métaphore, il faut se garder des transpositions illégitimes de catégories psychopathologiques – une collectivité où alternent des moments d'effolement et des épisodes lucides. *Hubris* aussi dans les rapports avec l'extérieur, qui va causer la défaite finale d'Athènes, à travers la défection croissante de ses alliés ne supportant plus une domination trop écrasante. On pourrait ici poser le problème de l'impérialisme athénien – même si ce mot est à mon avis une projection illégitime^b. Il est certain que pendant toute cette période qui va des guerres médiques jusqu'à la guerre du Péloponnèse, le comportement des cités, d'Athènes surtout, recoupe la conception grecque selon laquelle il ne peut y avoir de véritable communauté

8. <Platon, *Lois*, III, 698-699c 4.>

politique que dans les limites d'une cité. En un sens, les Athéniens ont essayé d'étendre cette communauté politique mais n'y sont parvenus qu'en imposant à leurs « alliés » une quasi-domination. Car si les autres cités conservent leur autonomie interne, et même davantage, elles perdent toute liberté dans leur politique extérieure. On doit pourtant remarquer qu'au IV^e siècle, quand Athènes récupérera une bonne partie de sa puissance, l'alliance sera reconstituée : bon nombre des îles et cités qui avaient cinquante ans plus tôt adhéré, au départ volontairement, à la coalition athénienne, en reformeront alors une seconde. Ce sur quoi je veux insister ici, c'est que malgré l'écrasante défaite d'Athènes, malgré cette autodestruction de la démocratie, la vitalité du *dèmos* et de l'esprit démocratique est telle qu'Athènes pourra à deux reprises restaurer la démocratie : une première fois en renversant le régime oligarchique des Quatre cents (411-410), une seconde fois en faisant chuter les Trente tyrans, ce gouvernement à la Quisling imposé par Sparte après la déroute athénienne. Elle pourra même, plus tard, retrouver une réelle puissance internationale. Pendant tout le IV^e siècle, de 403 jusqu'à la victoire de Philippe à Chéronée et la domination de la Macédoine (338), Athènes va connaître une période historique très remarquable : floraison intellectuelle fantastique, approfondissement de la démocratie interne, restauration de la puissance de la cité.

Mais l'échec de la démocratie dans et par la guerre du Péloponnèse semblait démontrer que le peuple n'est pas capable de s'autolimiter, de poser et de dire le droit, de se gouverner correctement. D'ailleurs la démocratie s'est potentiellement ruinée par sa double démesure interne et externe bien avant sa disparition formelle – sous la domination romaine, des formes démocratiques subsistent mais ne sont que faux-semblants. Et c'est à cette situation que veut répondre le premier philosophe politique, Platon, en prétendant imposer une mesure externe à la société. Sa réponse est fautive, et même forcément vide, parce qu'il ne peut exister de barrière externe à l'*hubris* des humains. Personne ni rien ne peut nous garantir contre nous-mêmes, pas plus une théocratie, un « divin mensonge », comme il dit, qu'une théorie rationnelle. Toute l'expérience historique est là pour le montrer, même si les phobies, les monstruosité, les cruautés sont bien plus le fait des régimes théocratiques ou idéocratiques que des régimes démocratiques. Mais dire que la démocratie est le régime de la liberté, c'est bien entendu dire que c'est le régime où les risques de l'existence sociale et historique sont les

plus apparents, les plus explicites – mais pas inéluctablement les plus grands. Aristote, contrairement à Platon, l'avait bien vu, notamment dans la *Constitution des Athéniens*, quand il parle du régime démocratique, disons final, d'Athènes, celui sous lequel il a vécu, dont il a longuement observé le fonctionnement, après ce qu'il appelle la onzième révolution, à partir de Thrasybule : « Le peuple s'est en effet rendu maître de tout ; et tout est réglé par des décrets, *psèphismata*, et par des tribunaux où domine le peuple. En effet, même les jugements qui autrefois appartenaient à la *Boulè*, au conseil, sont maintenant entre les mains du peuple⁹. » Il fait là allusion à l'ancienne distinction entre les lois, qui n'étaient proposées au vote qu'après délibération préalable du Conseil des cinq cents, et les *psèphismata*, que le peuple votait directement. Distinction qui s'est peu à peu effacée, le *dèmos* donnant à ses décrets un contenu de plus en plus législatif. Quant aux tribunaux, je vous rappelais la dernière fois qu'ils n'étaient pas composés de magistrats professionnels mais de citoyens tirés au sort dans le tout-venant du peuple ; et qu'ils avaient pris une importance considérable dans l'Athènes du IV^e siècle.

Aristote conclut ainsi ce chapitre 41 de la *Constitution des Athéniens* : « Et il semble qu'on a bien fait ainsi car le petit nombre est plus facilement corruptible que le grand aussi bien par l'argent que par les faveurs. » Il ne dit donc pas que le peuple est incorruptible, mais qu'il est moins corruptible que les *oligoï* – et il a raison. On pourrait aussi ajouter que le peuple n'est évidemment pas infaillible, mais qu'en tout cas il est moins faillible que n'importe quels *oligoï*. Et il sait que dans ce domaine il n'y a pas d'absolu à rechercher. Or c'est justement un tel absolu que Platon veut trouver, une mesure de la loi, une norme de la norme, un étalon extra-social de la société. Comme vous le savez, il le placera dans le dieu lui-même, paraphrasant dans les *Lois* le fameux énoncé de Protagoras : « le dieu est la mesure de toutes choses¹⁰ ». Et il aura recours à cette mesure à deux reprises, dans la *République* et dans les *Lois*, pour tracer le modèle d'une cité dont on a pu dire à juste titre qu'elle est en fait théocratique. Le génie de Platon, génie immense évidemment, a donc été de trouver et d'explicitier le seul autre terme de l'alternative, le seul qui s'oppose à la démocratie, à savoir la théocratie ou, si l'on veut,

9. <Aristote, *Const. Ath.*, XLI, 2.>

10. <Platon, *Lois*, IV, 716c 4-6.>

l'idéocratie, mais c'est la même chose. Évidemment, dans la réalité historique, théocratie et idéocratie ne peuvent jamais être autre chose que le pouvoir d'une catégorie sociale particulière, à savoir le porte-parole du *Theos* ou de l'Idée, c'est-à-dire l'Église, le Parti, etc. Il ne saurait en être autrement, et il en a toujours été ainsi. Quant à Dieu, s'il s'intéressait vraiment aux affaires humaines, depuis le temps on s'en serait aperçu...

Maintenant, en arrière-fond de la philosophie politique de Platon, il n'y a pas que la tragédie de la chute de la démocratie, il y a aussi celle du procès de Socrate, de sa condamnation et de sa mort^c. Platon prétend même, dans sa *Septième Lettre* – à supposer qu'elle soit authentique –, que seule l'injustice commise envers Socrate a déterminé son attitude à l'égard de la démocratie¹¹. Il faut sans doute pondérer cette affirmation. Mais je crois que cette condamnation a été en elle-même un événement très important, et peut-être pas au sens où on l'entend d'habitude. Je voudrais à ce propos vous présenter quelques commentaires. Ce qu'il faut bien voir avant tout, c'est que cette condamnation n'a pas été un crime judiciaire, elle n'a pas été non plus un drame, elle a été une véritable tragédie où Socrate fut un héros, ni plus ni moins innocent que n'importe quel héros de n'importe quelle tragédie. Car il était lui-même un *hubristès*, quelqu'un qui outrage, insulte les autres par sa mesure : cette perpétuelle *exetasis*, l'interrogatoire, l'examen dévoilant le faux savoir ou le prétendu savoir des autres. Cela, il le dit lui-même, du moins Platon et parfois Xénophon le lui font dire.

Je crois pour ma part qu'on peut délimiter avec une relative certitude dans les textes de Platon, même les plus tardifs, ce qui est vraiment socratique de ce qui vient après. Et pourtant ce problème occupe les philologues depuis des siècles, avec parfois des positions extrêmes : pour certains, Platon n'a jamais fait qu'écrire ce que Socrate racontait – ce qui est parfaitement impossible ; pour d'autres, Platon a tout inventé. Et vous trouverez toutes les combinaisons intermédiaires. Mais le plus étonnant, c'est qu'on ne soit pas capable de prendre la mesure de ce fait évident : Platon était un grand penseur, peut-être le plus grand penseur qui ait jamais existé, et un grand penseur ne vient pas au monde à 18 ans avec un système déjà tout élaboré qu'il n'aura plus ensuite qu'à expliciter. Toute sa vie durant, sa pensée travaille et le travaille, il va alors

11. <Platon, *Lettre VII*, 324b-325c.>

changer certaines de ses thèses tout en essayant de ne pas se contredire, il va se corriger, préciser... Dans tout ce travail, il sait et à la fois il ne sait pas ce qu'il est en train de faire. Bref, pour comprendre l'histoire de sa pensée, je ne dis pas qu'il faudrait interroger Platon lui-même, mais au moins quelqu'un qui, ayant une pensée philosophique originale, sache un peu intimement comment se passe le travail de la pensée; or il se trouve que la plupart des philologues ne sont pas conformes à ce modèle, d'où la prolifération des thèses sur ce qui, dans les écrits de Platon, vient de lui ou de Socrate.

Dans l'*Apologie*, Socrate lui-même reconnaît volontiers qu'il met presque tous ses interlocuteurs hors de leurs gonds – aussi bien les politiciens, les poètes que les artisans – en les interrogeant sans cesse, jusqu'à les confronter à leurs contradictions, leur ignorance, leur faux savoir. Et Platon, dans son admirable *Banquet*, le qualifie d'*hubristès* à deux ou trois reprises, dans les discours d'Alcibiade et d'Agathon, le poète chez qui se déroule le banquet. Socrate est insupportable et insultant par sa démesure, mais d'une manière infiniment subtile. Il ne traite jamais directement les gens d'ignorants ou d'imbéciles, mais leur demande ironiquement: «Toi qui es si sage, si savant, tu nous disais tout à l'heure quelque chose et maintenant autre chose... Mais comment peux-tu tenir ensemble ces deux affirmations?» Ce qui est infiniment plus irritant qu'une insulte brutale, à laquelle vous pouvez toujours répondre par une autre insulte – et vous vous sentez mieux. Mais là vous êtes coincé, pris, et ironiquement moqué. Socrate savait parfaitement ce qu'il faisait et le risque qu'il courait. Je voudrais vous en donner une preuve à laquelle personne, je crois, mais je suis loin d'avoir tout lu sur le sujet, n'a accordé d'attention. On sait qu'avant son procès les amis de Socrate lui avaient proposé qu'un orateur professionnel se charge de sa défense, supposant que ce serait plus efficace devant le jury. Et il leur avait répondu qu'il n'en avait pas besoin, vu qu'il avait passé sa vie à réfléchir à ce qu'il répondrait si jamais on l'accusait. C'est tout de même là une idée bien étrange – qui, je pense, ne viendrait à l'esprit d'aucun d'entre nous. Et qu'on ne saurait pas non plus confondre avec cette autre idée socratique: le dialogue de l'âme avec elle-même, première définition que l'on connaisse de la pensée. Je me dis une chose, je me réponds, je m'invente un contradicteur: c'est là l'activité de pensée, dans une espèce de clivage interne affectif qui me permet de m'opposer à moi-même et d'avancer. Mais là, il ne s'agit pas de cela: cet homme affirme avoir toute sa vie préparé sa

défense, au cas où on l'accuserait d'avoir mal agi. Mais il a toujours été un citoyen modèle, alors, de quel point de vue a-t-il mal agi? Du point de vue de ce qui était son activité essentielle: l'interrogation perpétuelle et la recherche de la vérité. C'est là qu'il transgresse les règles de bonne coexistence dans la cité; et cette *hubris* va perdurer jusqu'à la fin. On peut le voir dans l'*Apologie*, et surtout dans sa deuxième partie. Vous vous souvenez que la première partie est consacrée à la réponse à l'accusation. Une fois l'accusé reconnu coupable, le jury doit délibérer pour déterminer la peine qui lui sera infligée. Là encore, l'accusateur mais aussi l'accusé doivent proposer une peine et la justifier. Et que dit Socrate? Qu'il faudrait, en guise de peine, que la cité le nourrisse au Prytanée. Telle serait la vraie peine, ou la juste rétribution, pour ce que Socrate a fait dans la cité. Fantastique arrogance, bien sûr! Et il continue en énumérant toutes les autres peines qu'il ne mérite pas, en sous-entendant perpétuellement que son auditoire est incapable de s'élever à sa hauteur de vue, pour finir par proposer une peine pécuniaire d'une mine; il serait même prêt à aller jusqu'à trente – que ses amis paieraient. Moyennant quoi le jury le condamne à mort, à une très faible majorité, d'ailleurs. Voilà donc pour l'*hubris* de Socrate.

Reste qu'en même temps Socrate est encore et toujours un citoyen au sens plein du terme. Dont Platon fait l'éloge dans le *Banquet*, par la bouche d'Alcibiade; et – ce n'est pas par hasard – pour louer non pas sa pensée, sa dialectique, mais tous les actes d'endurance, de bravoure militaire dont Socrate s'est montré capable sa vie durant, autant d'actions dont un Lacédémonien et même un Perse se seraient vantés mais que Socrate avait accomplies comme allant de soi. Il avait d'ailleurs réalisé, en tant que citoyen athénien, un autre acte de bravoure que Platon ne mentionne pas dans le *Banquet*, sans doute parce que la date de la mise en scène du dialogue – censé avoir lieu en 417/416 – ne le lui permet pas, car l'événement que je veux évoquer se situe en 406. Il se trouve que Socrate était ce jour-là épistate des prytanes, c'est-à-dire une sorte de président de la République pour vingt-quatre heures. C'était au tour de sa tribu de détenir le sceau de la cité pendant trente-six jours, et chaque jour on tirait au sort un nouveau prytane, qui avait entre autres le pouvoir d'accepter ou de refuser qu'une proposition de loi soit portée devant l'*Ekklesia*. Il s'agissait de condamner à mort les généraux vainqueurs de la bataille navale des Arginuses, et Socrate «avait refusé de mettre la motion aux voix, malgré la colère du peuple contre lui et les

menaces de plusieurs hommes puissants¹²». Imaginez la scène : on est en pleine guerre du Péloponnèse, le *dèmos* est accablé par les défaites successives, puis survient la victoire des Arginusés. Les démagogues ont excité les citoyens contre les généraux accusés d'impiété, il y a une atmosphère de lynchage dans la foule en furie – une foule digne des descriptions de Gustave Le Bon. Et Socrate, seul face à cette foule déchaînée, refuse à plusieurs reprises de « complaire à la multitude » en mettant aux voix la proposition de condamnation des généraux. Comme le Zola de Clemenceau, il a dit « non » quand la foule lui demandait de dire « oui ».

Mais Socrate n'était pas non plus seulement celui qui enseigne qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre. Comme on peut le voir dans le *Criton*, il savait aussi qu'il n'y a de justice que dans et par la cité. S'il avait vraiment voulu jouer avec ses juges, louvoyer, il aurait pu accepter l'exil avant sa condamnation ou même le proposer comme peine. Mais son argumentation est une justification solennelle de la cité démocratique : si l'on veut la justice, que seule la cité et ses lois peuvent assurer, il faut aussi accepter les injustices individuelles qui peuvent se produire. Socrate sait et dit explicitement que c'est la cité qui l'a fait tel qu'il est, qui lui a permis de penser et de vivre. Un Socrate égyptien ou babylonien est absolument inconcevable, c'est un cercle carré. Socrate n'est possible qu'à Athènes et par Athènes, avec ses libres discussions sur l'*agora*, sa tradition de *parrhèsia*, de franc-parler, du courage et du devoir de dire ce que l'on pense. À ces considérations qui sont là entre les lignes dans le *Criton*, Platon ne portera plus par la suite aucune attention. Et pourtant, comme le remarque Finley¹³, c'est à ce même Platon que par une étrange ironie Athènes a permis d'ouvrir une école philosophique où l'on enseignait des choses qui n'avaient rien à voir avec la législation de la cité. On peut même supposer, à cette époque où le *dèmos* régnait en maître, que cette école était, au plan politique, un nid de vipères lubriques aristocratiques, pro-laconiennes, laconisantes, etc., critiquant sans cesse la démocratie. Mais on lui a donné le jardin de l'Académie et on l'a laissé faire : telle était cette démocratie athénienne corrompue à l'égard de cet ennemi juré de la démocratie.

12. <Xénophon, *Mémoires*, I, 1, 18.>

13. <M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op. cit., p. 163 ; et *On a perdu la guerre de Troie* (1968), trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1989, rééd. Hachette, coll. « Pluriel », 1995, p. 78-79.>

Celui-ci, évidemment, n'aurait jamais pu établir son école dans les cités dont il admirait la constitution – pas plus à Sparte qu'en Égypte ou en Perse. Socrate, lui, participe à la vie de la cité tandis que Platon s'en retire. Le premier va et vient sur l'*agora*, discute avec tout le monde, devient pour tous les citoyens un « taon », comme il le dit lui-même, les harcelant de ses questions ironiques dans l'espoir de les éveiller à la vérité. Le second fonde une école très fermée, dont les membres sont strictement sélectionnés ; de plus, on ne dispose, que je sache, d'aucune trace d'une quelconque participation de Platon à la vie politique d'Athènes – on peut par exemple s'étonner qu'il n'ait jamais été membre d'un jury. Aussi bien ses actes que sa théorie – en mettant à part le *Ménon* – montrent qu'il ne croit pas à la possibilité pour tout un chacun d'être éveillé à la vérité.

Dans la condamnation de Socrate, l'*hubris* est évidemment tout autant du côté des accusateurs et de la petite majorité des héliastes qui le condamne à mort que de Socrate lui-même. Mais l'*hubris* démocratique ne réside pas simplement dans le comportement que je vous ai décrit tout à l'heure, elle touche surtout à un point extrêmement fin, extrêmement ambigu, qui fait précisément toute la dimension tragique de l'affaire et ne nous permet pas, comme j'ai essayé de le montrer sur l'exemple d'*Antigone*, de prendre vraiment position. C'est que la démocratie est le régime qui se base sur la pluralité des opinions, des *doxai*, elle fonctionne dans et par cette pluralité d'opinions. Sa vérité, s'il y en a une, elle la construit par la confrontation, l'opposition, le dialogue des *doxai* ; et elle ne pourrait pas exister si l'idée, ou plutôt l'illusion d'une vérité acquise une fois pour toutes devenait socialement effective et dominante. Cette confrontation des *doxai* exige bien entendu le contrôle et la critique réciproques les plus rigoureux ; et cette réciprocité est précisément indispensable : chacun défend une opinion qu'il croit juste et politiquement pertinente, et c'est pour la faire triompher qu'il critique et combat les opinions des autres. Or, si l'on combat les opinions des autres, comme le fait Socrate, sans rien proposer à leur place, au nom du *ouden oida*, du je ne sais rien – sous-entendu : si moi, je ne sais rien, à plus forte raison vous non plus, comme vient de le démontrer le dialogue qui a précédé –, de ce fait même on se met hors du jeu de la cité, on en transgresse une loi fondamentale, non écrite mais qui n'en est pas moins la plus importante de toutes. Périclès, lui, réfute les opinions qu'il croit fausses et expose les siennes. Mais que fait Socrate ? Il réfute les opinions de tout le monde. Il

démontre à tous qu'ils parlent, agissent et décident comme s'ils savaient, alors qu'en vérité ils ne savent rien – en tout cas, pas plus que lui, Socrate, qui ne sait rien. Il combat les *doxai*, au pluriel, et par là il reste dans la démocratie ; la démocratie l'engendre et a même besoin de lui. Mais il combat aussi la *doxa* comme telle, au nom du *ouden oida*, qui dissout finalement toute action de n'importe quelle collectivité – et une vérité absolue, comme chez Platon, la dissoudrait tout autant. Comment prendre parti ? L'*exetasis* de Socrate, cet examen incessant, est finalement l'extrême pointe de la mise en question de la démocratie, dont d'ailleurs – et ce n'est pas un paradoxe – il faut la créditer, car Socrate est, répétons-le, un fils d'Athènes, un pur produit d'Athènes. Mais alors on ne peut éviter cette question : est-ce qu'une démocratie, et même à tout prendre n'importe quelle forme d'organisation politique, est possible si l'on part du principe que strictement personne ne sait de quoi il parle ? Nous dirions quant à nous que la démocratie doit pouvoir assumer le risque de cette démonstration. Et la plupart du temps elle l'a assumé : elle a accepté les sophistes, les philosophes, etc. Mais elle n'a pas accepté Socrate, qui savait très bien qu'il courait ce risque ; et c'est pour cela qu'il a toute sa vie préparé son « apologie ». Sa tragédie est la tragédie d'un philosophe qui est aussi et surtout citoyen. Pour Platon, il n'y aura que le drame d'un écrivain.

Je vais m'arrêter là. La prochaine fois, je conclurai l'année en essayant de vous montrer comment toute cette problématique politique que nous avons discutée trouve sa solution avec Platon. Une fausse solution, certes, mais qui régnera pendant vingt-cinq siècles, instaurant l'ontologie occidentale comme ontologie essentiellement théologique et la prétendue philosophie politique comme pensée extérieure sur la politique et sur la société, et non pas pensée surgissant de l'activité politique elle-même, comme la pensée de Périclès dans l'« Oraison funèbre ».