

LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA DÉMOCRATIE

Personne n'a vu par le passé, ni ne voit aujourd'hui, en Platon un partisan de la démocratie. On sait l'hostilité qu'il éprouve face à un régime selon lui incapable de faire naître la justice politique. Tous les commentateurs, anciens et présents, s'accordent sur ce point, et l'on ne peut que leur donner raison. Mais s'il est aisé de désigner négativement le rapport de Platon à la démocratie, il est en revanche plus difficile de le qualifier positivement et de déterminer jusqu'où va son rejet: est-il total, radical, ou Platon concède-t-il, malgré tout que ce régime présente certaines qualités?

Sur cette question, les commentateurs contemporains se rangent en trois groupes. Pour les uns, Platon voit dans la démocratie le pire des régimes et lui est radicalement hostile. Telle est la position de J.-F. Pradeau et de J. Ober¹. Pour d'autres, Platon critique la démocratie athénienne mais pas la démocratie en soi. Cette position, soutenue par exemple par M. L. Desclos², se justifierait de la différence entre démocratie antique et démocratie moderne élaborée par M. I. Finley³. Selon lui, la démocratie antique était une démocratie directe et du face-à-face où, contrairement aux démocraties représentatives modernes, les citoyens exerçaient directement la souveraineté. Ils ne pouvaient donc être ni apathiques ni totalement ignorants des questions politiques, les jeunes citoyens faisant précisément leur éducation en participant à l'Assemblée. Platon ne pouvait donc leur reprocher leur ignorance: il critiquait sans doute plutôt leur opportunisme et l'éducation imparfaite qu'ils avaient reçue. D'autres, enfin, font un pas de plus en prétendant que Platon utilise certaines pratiques de la démocratie pour édifier ses cités justes. Ainsi selon C. Bobonich, la pratique du tirage au sort dans cer-

1. J.-F. PRADEAU, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, Bibliopolis, 2005; J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Cette distinction en trois groupes est inspirée de l'ouvrage de J.-F. PRADEAU, *op. cit.*

2. Platon et la démocratie, in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Toulouse, CRDP de Midi-Pyrénées, 2003, pp. 103-125.

3. *Démocratie antique et démocratie moderne*, (trad. fr. M. Alexandre) Paris, Payot, 1976 (éd. originale 1972).



taines élections donnera à la cité des *Lois* une constitution mixte, aristocratique et démocratique⁴.

À mon sens, la position de Platon se trouve dans l'exact contre-pied de chacune de ces trois thèses: Platon ne fait pas de la démocratie le pire des régimes; il critique la démocratie en soi et pas seulement la démocratie athénienne; et il ne retient rien de ses institutions pour sa cité idéale. Pour le prouver, je montrerai, contre la première position, que la démocratie est chez Platon un très mauvais régime sans être jamais le pire. Contre la troisième position, je montrerai, ce ne sont pas ses institutions politiques – la souveraineté du peuple et le tirage au sort – qui définissent pour Platon la démocratie, et que par conséquent, l'usage du tirage au sort dans la cité des *Lois* ne suffit pas à lui conférer un aspect démocratique. Enfin, contre la deuxième position, je montrerai que les critiques de Platon portent sur la démocratie en soi, définie par ses fondements épistémologiques – à savoir l'ignorance et l'opinion – et leurs conséquences éthiques et politiques.

Un mauvais régime mais pas le pire

Malgré la charge polémique très forte des critiques qu'il lui adresse, Platon ne voit pas dans la démocratie le pire des régimes. Deux arguments le prouvent. Le premier, fondé sur la présence de la philosophie en démocratie, peut paraître contingent car il n'est pas certain qu'il soit spécifique à la démocratie, mais c'est toutefois un indice du degré seulement relatif de l'hostilité que Platon témoigne à l'égard de ce régime. Le second, nettement plus probant, repose sur la place de la démocratie dans les classifications des régimes exposées dans la *République*, les *Lois* et le *Politique*.

Démocratie et philosophie

Dans la *République* comme dans les *Lois*⁵, l'une des grandes innovations politiques de Platon consiste à remettre le pouvoir aux philosophes. Une cité qui en serait complètement privée serait donc la pire qui soit. Or dans la typologie des régimes élaborée au livre VIII de la *République* pour rendre compte de leur dégénérescence à partir du régime des philosophes rois, Socrate n'évoque la présence de la philosophie qu'en démocratie: parmi les activités auxquelles il se prête selon l'humeur du moment, l'homme démocratique «a parfois l'air de se livrer à la philosophie»⁶. Certes, les philosophes

4. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

5. *Rép.*, V, 473 c 11-e 1; *Lois*, XII, 964 d-966 b: dans ce passage où est exposée l'éducation supérieure des gardiens, la philosophie n'est pas explicitement mentionnée mais la description du savoir de l'unité et de la multiplicité y fait clairement référence.

6. *Rép.*, VIII, 561 d 2.

ne gouvernent pas dans ce régime, mais la philosophie n'en est pas totalement absente.

On objectera avec raison que l'ironie est évidente dans ce passage : à la fois parce que l'activité philosophique telle que la décrit la *République* exclut le dilettantisme dont elle pâtit dans ce portrait⁷, et parce que la démocratie a condamné Socrate à mort pour cette activité même, ou certaines de ses conséquences. La leçon est claire: la démocratie ne supporte la philosophie qu'à dose homéopathique, ou que les faux-semblants de philosophie. En outre, cette remarque sur la présence de la philosophie en démocratie ne signifie pas nécessairement qu'elle soit absente des autres régimes, notamment ceux qui la précèdent, ce qui ne permet peut-être pas de l'en distinguer nettement.

Malgré tout, de telles réserves n'entament pas la signification première de cette citation: la philosophie est encore possible en démocratie. Car, on le verra plus bas, le trait fondamental de ce régime est le bon plaisir individuel: chacun y vit à sa guise et s'y adonne à l'activité qu'il souhaite, dont la philosophie, même si la plupart de ceux qui s'y essaient le font en dilettantes ou pour la pose. On peut donc supposer que la pratique assidue de la philosophie peut également s'y produire; et si ce n'est la vie de Socrate, à cause de sa fin tragique, l'ouverture et l'activité de l'Académie sous le régime démocratique athénien en est la meilleure illustration. Si donc le pire des régimes devait être celui où la philosophie serait totalement interdite ou absente, ce ne saurait être la démocratie qui, sans la favoriser, n'en empêche toutefois ni l'apparition ni la pratique.

La place de la démocratie dans les classifications des régimes

Les arguments les plus décisifs pour tempérer la thèse d'un Platon totalement hostile à la démocratie se trouvent dans ses trois classifications des régimes, qui sont aussi des classements: que ce soit dans la *République*, les *Lois* ou le *Politique*, elle n'y occupe jamais la dernière place.

Dans la *République*, la démocratie occupe, avant la tyrannie à laquelle elle donnera naissance, l'avant-dernière place dans le mouvement de dégradation des régimes politiques exposé au livre VIII. Au quatrième rang sur les cinq que compte cette typologie politique et psychologique⁸, c'est certes une piètre place mais ce n'est pas la dernière. C'est en outre, de tous les régimes imparfaits, le seul où Socrate évoque une certaine douceur de vivre possible,

7. La plupart «croient que [la philosophie] est une chose à ne pratiquer qu'en supplément du travail sérieux», *Rép.*, VI, 498 a 6.

8. «Il y a nécessairement autant d'espèces de caractères qu'il y a de régimes politiques», *Rép.*, VIII, 544 d 6-7.

puisque chacun y suit à tout moment son inclination propre et se livre à l'activité de son choix, sans avoir à subir aucune contrainte: or, demande-t-il à Adimante, «une telle façon de vivre n'est-elle pas un don des dieux et un délice, sur le moment?»⁹. Certes, cette liberté totale des désirs est pour Platon synonyme d'indiscipline et d'inconstance, d'autant qu'elle s'accompagne d'un égalitarisme qui, dans tous les domaines, confine au désordre¹⁰. Mais le plaisir indéniable de cette vie contraste fortement avec le déchaînement de violence qui caractérisera le régime suivant. De ce point de vue, la démocratie offre un ultime moment de répit avant la tempête tyrannique, qui représente le pire des types psycho-politiques, c'est-à-dire la vie collective et individuelle la plus injuste et la plus malheureuse¹¹. Enfin, on ne peut soutenir que selon Platon «la démocratie [...] nomme l'absence de constitution, son défaut»¹²: elle pâtit non d'une absence de constitution, mais au contraire de leur multiplicité et donc d'un manque d'unité politique, car selon Socrate, la démocratie «contient toute espèce de régimes» et ressemble «à un grand marché des régimes»¹³. Quelle que soit la gravité de ses défauts, la démocratie est moins analysée en termes de vide que de confusion politique.

Dans le classement des *Lois*, la démocratie occupe aussi l'avant-dernier rang, mais ce classement ne comprend que quatre places et obéit à un principe de hiérarchisation différent de celui de la *République*. Selon l'Étranger d'Athènes, le troisième rang revient en effet à «une certaine sorte de démocratie», après la tyrannie et la monarchie, et avant l'oligarchie¹⁴. Le principe du classement proposé par l'Étranger d'Athènes est le suivant: les régimes sont rangés selon l'ordre décroissant de leur force d'action politique, qui est proportionnelle à la concentration du pouvoir. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi Platon peut mettre ici à la première place ce qu'il a mis à la dernière dans la *République*, à savoir la tyrannie: c'est qu'il ne s'agit pas ici de ce régime où chacun, et le tyran entre tous, est esclave de ses désirs¹⁵. La tyrannie est envisagée dans les *Lois* non du point de vue du contenu de sa politique, le plus souvent désastreux¹⁶, mais du point de vue pragmatique

9. *Rép.*, VIII, 558 a 1-2.

10. *Rép.*, VIII, 558 c 5-6.

11. *Rép.*, IX, 576 e 3-5 pour le régime tyrannique; 580 c 2-4 pour le type psychologique tyrannique.

12. J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, p. 101.

13. *Rép.*, VIII, 557 d 4 et d 8, cette dernière métaphore étant pourtant citée par J.-F. PRADEAU, *loc. cit.*

14. *Lois*, IV, 710 e 3-6.

15. *Rép.*, IX, 577 c 5-d 9; 579 d 9-10.

16. Selon Polos, la tyrannie consiste dans «le pouvoir de faire ce qu'on veut, pouvoir tuer, exiler, et faire tout ce dont on a envie», *Gorg.*, 469 c 5-7.

de son efficacité politique: elle est le régime qui, parce que le pouvoir y est concentré entre les mains d'un seul, bénéficie de la force nécessaire pour instaurer rapidement et durablement le changement politique préconisé par le bon législateur, changement qui implique un bouleversement complet de la société. À la différence de la monarchie, où le pouvoir appartient aussi à un seul, la tyrannie n'est pas prisonnière de la tradition: la rupture qu'elle introduit dans l'histoire se soutient d'une force qui est à la fois une force de *tabula rasa*, c'est-à-dire de liquidation des usages sociaux et politiques irrationnels du passé, et une force d'innovation inédite. En d'autres termes, la tyrannie est dans les *Lois* l'instrument idéal de la révolution législative platonicienne, contre les résistances ou les freins de l'histoire et de la culture.

Si les régimes sont classés ici selon la concentration du pouvoir, comment la démocratie peut-elle donc être rangée avant l'oligarchie? Pourquoi, selon l'Étranger, est-ce dans ce dernier régime «qu'il y a le plus grand nombre de dirigeants»¹⁷, c'est-à-dire où la force d'action est la plus dispersée, et donc la moins efficace? Cette bizarrerie apparente s'explique si l'on prend garde que ce n'est pas la démocratie qui vient avant l'oligarchie mais «une certaine sorte de démocratie». Que faut-il entendre par là? On peut certes, comme certains commentateurs¹⁸, voir là un trait d'ironie à l'égard de l'oligarchie, les prétentions au pouvoir étant peut-être plus nombreuses et les tensions à ce sujet plus vives dans un petit groupe qu'à l'assemblée du peuple où, somme toute, les individus ne se groupent guère que derrière deux ou trois leaders. Mais si cette interprétation explique la relégation de l'oligarchie à la dernière place, elle n'explique pas en revanche ce qu'il faut entendre par «une certaine sorte de démocratie». De toute évidence, l'Étranger exclut ici la pratique athénienne de la démocratie, où la souveraineté est remise entre les mains de tous, c'est-à-dire en plus de mains que dans le petit groupe supposé des dirigeants d'une oligarchie, régime qui devrait normalement venir avant la démocratie dans le classement de l'Étranger. La difficulté est donc de comprendre comment, étant donnée la place intermédiaire de la démocratie dans l'échelle proposée par l'Étranger, le pouvoir peut y appartenir en même temps à plus d'un seul et à un seul. Puisqu'il s'agit d'«une certaine sorte de *démocratie*», Platon fait ici l'hypothèse d'un régime où le pouvoir appartient au peuple, c'est-à-dire à une multiplicité; mais comme il s'agit d'«une certaine sorte de *démocratie*» où le pouvoir est plus concentré qu'en oligarchie, il faut supposer un peuple unanime dans ses choix, donc une unité. L'unité de ce régime est moindre que celle des régimes tyrannique et

17. *Lois*, IV, 710 e 6-7.

18. L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Platon. Les Lois, livres I à VI*, Paris, Flammarion, 2006, n. 32, p. 383.

monarchique où le pouvoir appartient à un seul, mais plus grande celle de l'oligarchie où le pouvoir est divisé entre les membres du groupe dirigeant.

Cette démocratie unanime ne correspond certes pas à la pratique empirique de ce régime, déchiré qu'il est le plus souvent par les conflits de pouvoir entre personnes et entre partis. On pourrait donc légitimement objecter que le concept de démocratie est ici tant galvaudé ou transformé qu'il ne correspond plus à sa signification usuelle – la souveraineté du peuple, la libre expression des opinions individuelles, et la règle de la majorité – et qu'à ce compte, on ne peut pas conclure de ce passage que Platon ne lui est pas foncièrement hostile. Une certaine sorte de démocratie, ce n'est pas la démocratie. Néanmoins, l'unanimité du peuple n'est pas théoriquement inconcevable: en supposant des citoyens vertueux et raisonnables à force d'éducation, ne seraient-ils pas tous capables de reconnaître et d'approuver la justesse d'une loi ou d'une décision politique émanant d'un bon législateur, et de rejeter les mesures contraires à la raison? N'est-ce pas, dans l'esprit plus que dans la lettre, cette sorte de régime que Platon s'efforce de bâtir dans les *Lois*, en éduquant la sensibilité et la raison des citoyens de sorte qu'ils ne forment qu'un seul corps et qu'un seul esprit politiques, où tous «voient, entendent, et agissent en commun [et où] tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses»¹⁹? Ce peuple vertueux et raisonnable n'est-il pas d'une certaine manière un peuple authentiquement politique et souverain comme il devrait l'être dans une véritable démocratie? Certes, ce passage ne permet pas de conclure sur la question majeure: l'absence d'unanimité dans la pratique empirique de la démocratie est-elle consubstantielle à ce régime, ou résulte-t-elle d'institutions particulières et de circonstances contingentes, historiques par exemple? Pour l'heure, quoi qu'il en soit, en raison de l'unité potentielle dont elle capable ne serait-ce que théoriquement, la démocratie ne saurait être aux yeux de l'Étranger le pire des régimes.

C'est la classification du *Politique* qui offre les arguments les plus probants pour atténuer la thèse de l'hostilité radicale de Platon à la démocratie. Dans ce passage qui s'étend de 291 c 9 à 303 d 3, l'Étranger d'Élée distingue le seul régime politique véritable, dont le critère est la possession de la science politique, de tous les régimes pseudo politiques, c'est-à-dire les régimes empiriques. Ces derniers, que caractérise le nombre de leurs gouvernants – un seul, quelques-uns, la multitude – sont des imitations du régime véritable. Ils se classent en deux groupes et, à l'exception de la démocratie, reçoivent deux noms distincts selon qu'ils fondent leur imitation sur le respect de la loi ou

19. *Lois*, V, 739 c 8-d 3.

non, les premiers valant mieux que les seconds. Le tableau classificatoire est ainsi le suivant²⁰:

Critères des régimes	Types et noms des régimes	Degrés de pénibilité
Régime fondé sur le savoir	Unique régime droit (=1)	
«Régimes» ²¹ suivant les lois	Royauté Aristocratie Démocratie	Imitation de (1) la moins pénible à vivre
«Régimes» transgressant les lois	Démocratie Oligarchie Tyrannie	Imitation de (1) la plus pénible à vivre

L'objet de cette classification est de déterminer «parmi les régimes politiques dénués de rectitude celui où la vie en commun est le moins pénible, étant donné qu'elle est pénible en toutes, et quel est celui où le fardeau est le plus lourd à porter»²². La place de la démocratie est intermédiaire: elle est à la fois le pire dans le «meilleur» (qui est en fait du «moins mauvais» en comparaison du seul régime idéal), et le «meilleur» dans le pire. En effet, «le gouvernement de la multitude est faible en tout, et sans grande puissance ni pour le bien ni pour le mal, si on le compare aux autres, parce que dans ce gouvernement, les charges sont émiettées entre un grand nombre d'individus»²³. Cet émiettement rend difficile l'application de la loi, dont l'universalité est malmenée par la résistance que lui opposent les cas particuliers et les opinions individuelles; mais il tempère aussi l'arbitraire des décisions d'un groupe ou d'un individu. La démocratie ne saurait donc être le pire absolu, cette place revenant ici, comme dans la *République*, à la tyrannie.

Il est donc excessif de parler de «la démocratie apolitique du *Politique*»²⁴ comme si elle avait le monopole de cet «apolitisme», entendu comme défaut par rapport à l'unique constitution droite méritant seule, selon Platon, le qualificatif de politique: cet «apolitisme» est en effet commun à toutes les imitations du régime idéal, comme le réaffirment les *Lois*²⁵. Voire dans la dé-

20. J'ai déjà présenté ce tableau, mais dans une perspective différente, dans Histoire, politique et pratique aux livres VIII-IX de la *République*, *Études sur la République*, Vol. I, M. Dixsaut (dir.), Paris, Vrin, 2006, p. 153.

21. Les guillemets sont de rigueur car, selon l'Étranger, ces imitations du véritable régime politique ne méritent pas eux-mêmes le nom de régime politique.

22. *Pol.*, 302 b 5-6.

23. *Pol.*, 303 a 4-7.

24. C'est le titre du chapitre IV de l'ouvrage cité de J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, p. 103.

25. «La démocratie, l'oligarchie et la tyrannie [...] ne sont pas des constitutions; toutes auraient au contraire comme nom le plus exact celui de "factions"», *Lois*, VIII, 832 b 10-c 3.

mocratie « plutôt que la pire des constitutions, leur simple défaut » ne suffit pas à la caractériser²⁶. La critique de Platon n'est donc pas sans appel, et tous ces passages invitent à un peu de nuance: il y a des degrés dans le négatif, sans qu'il soit question pour autant de trouver chez Platon une quelconque réhabilitation de ce régime. La démocratie est un intermédiaire insatisfaisant sans être atroce non plus: c'est, par certains côtés, un moindre mal.

Deux idées fausses sur la critique platonicienne de la démocratie

Si la démocratie est donc un régime très imparfait sans être pourtant le pire, que lui reproche précisément Platon? Sa critique ne porte ni sur le *dèmos*, «le peuple», ni sur l'institution fondatrice et symbolique de ce régime, le tirage au sort.

La démocratie ne désigne pas pour Platon la souveraineté du peuple

Si la démocratie signifie étymologiquement le pouvoir ou la souveraineté du peuple, Platon semble donner à ce régime une autre signification. Sa critique ne porte pas en effet sur le peuple en tant que tel, sur le *dèmos*, comme le montrent les usages de ce terme dans les Dialogues. Le *dèmos* désigne tout d'abord une composante politique de la société: ce sont ceux qui sont dirigés par opposition à ceux qui dirigent. Cette opposition vaut pour tous les régimes, aussi bien les mauvais que la Kallipolis de la *République*. En voici deux exemples. Dans un régime mal constitué, explique l'Etranger d'Athènes, «ceux qui gouvernent (τῶν ἀρχόντων) ne délibèrent plus dans l'intérêt de ceux qu'ils gouvernent, c'est-à-dire le peuple (τοῦ δήμου), mais en faveur de leur propre autorité»²⁷. Et selon Socrate et Glaucon, «dans notre cité [la cité juste ou Kallipolis], le peuple (ὁ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ δήμος) déclare» que «les dirigeants (τοὺς ἄρχοντας) sont à la fois sauveurs et secourables»²⁸. Cette citation de la *République* montre que le *dèmos* désigne en outre un groupe social et économique. Dans la cité idéale, il a pour fonction de nourrir les dirigeants, qui leur accordent en retour la protection ou «le salut».

Cette présence du *dèmos* dans tous les types de régimes, y compris le meilleur, oblige à conclure que, pour Platon, il n'est en lui-même ni bon ni mauvais. Il ne peut donc être considéré comme le mal politique lui-même. Tout au plus peut-il en être l'occasion ou la matière, de même que les appétits liés au corps sont éthiquement neutres mais peuvent entraîner l'âme sur le

26. *Ibid.*

27. *Lois*, III, 697 d 1-3.

28. *Rép.*, V, 463 a 10-b 1.

chemin de l'injustice et du malheur lorsqu'ils sont mal dirigés. Selon l'analogie psycho-politique de la *République*, reprise dans les *Lois*, le peuple correspond en effet à la partie appétitive de l'âme: « ce qui en l'âme éprouve de la peine et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude (δημός τε καὶ πλῆθος) »²⁹. Cette partie psycho-politique appétitive et affective n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. Ne sont mauvaises que les hiérarchies mal fondées: dans l'âme, celle où l'appétit domine la raison, et dans la cité, celle où un peuple ignorant commande à ceux que leur compétence qualifie pour diriger.

Platon n'est donc pas habitué de la haine du *dèmos* en tant que tel, comme si le peuple était par nature perversi ou mauvais. Le *dèmos* est au contraire malléable, il peut être éduqué – jusqu'à un certain point seulement aux yeux de Platon – et participer ainsi à la vie politique juste et bonne. Deux éléments le prouvent. Le premier apparaît dans la comparaison de l'ancien empire despotique perse et de l'ancienne démocratie athénienne au livre III des *Lois*: avant de connaître respectivement un excès de servitude et un excès de liberté, le peuple du régime perse et celui de la démocratie athénienne observaient la juste mesure entre servitude et liberté, et étaient donc capables de justice politique³⁰. La tâche du bon législateur des *Lois* va dans le même sens: elle consiste à organiser la cité de sorte que le peuple «y soit assujéti de son plein gré aux lois», comme c'était le cas, d'après l'Étranger, dans l'ancienne Athènes³¹. Le consentement dont il est ici question n'est pas arraché par la violence: c'est un consentement éclairé, qui suppose donc que le peuple puisse être éduqué.

Le second élément réside dans le rôle politique dévolu au peuple dans la cité des *Lois*. Il est certes restreint, mais pas nul. Le peuple est en effet consulté à diverses occasions, comme à propos des sacrifices et des danses destinés à établir la concorde entre les citoyens et entre les familles: au bout d'une période de dix ans, si les rites adoptés ne conviennent plus aux gardiens des lois, «ils ne changeront jamais rien de leur propre initiative, mais si quelque événement survient qui paraît y contraindre, il faudra prendre conseil auprès de tous les magistrats, porter la question devant le peuple dans son ensemble (πάντα δὲ τὸν δῆμον), consulter tous les oracles: si tous en étaient d'accord, on ferait le changement; mais autrement, on n'en fera jamais d'aucune sorte, et l'opposant aura toujours le dernier mot conformément à la loi»³². Ici, la voix du peuple est consultative et pas décisionnaire,

29. *Lois*, III, 689 b 1-2.

30. *Lois*, III, 693 d-701 d.

31. *Lois*, III, 700 a 3-5. Je souligne.

32. *Lois*, VI, 772 c 6-d 4, et plus largement 772 b-d.

mais elle dispose d'un réel pouvoir de blocage. Dans un autre passage, le pouvoir du peuple est nettement plus affirmé puisqu'il est chargé de désigner en partie par élection les prêtres et les prêtresses³³.

Le peuple ou *dèmos*, on le voit, ne suffit donc pas chez Platon à définir l'essence de la démocratie : celle-ci n'est pas le régime du pouvoir ou de la souveraineté du peuple, comme si le peuple était une réalité immuable.

Le tirage au sort n'est pas l'apanage de la démocratie

La critique de Platon envers la démocratie ne porte pas non plus sur ses procédures et ses institutions politiques, notamment le tirage au sort. À l'exception des fonctions d'archonte et de stratège, élus par un collège restreint, la démocratie athénienne distribuait la quasi-totalité des charges et des magistratures par tirage au sort. Or Platon ne critique pas ce mode de désignation en tant que tel, puisqu'il y a recours dans les *Lois*. Par exemple, la sélection des intendants des villes mobilise l'assemblée de tous les citoyens et se fait par proposition de candidats appartenant à la première classe censitaire : parmi les six élus à main levée au premier tour, trois sont ensuite tirés au sort au second tour pour exercer cette fonction d'intendant³⁴. Une procédure semblable, avec une base numérique différente, est utilisée pour désigner les intendants de la place publique³⁵, ainsi qu'une partie des prêtres et des prêtresses³⁶. De manière générale, dans la cité des *Lois*, l'arbitraire du tirage au sort est encadré en amont par la présélection ou l'élection de candidats ayant fait leurs preuves soit par les charges qu'ils ont remplies précédemment, soit par leur éducation; et en aval par l'éducation des votants, qui minimise d'autant les risques de désigner un incompetent. Le tirage au sort apparaît donc dans la cité des *Lois* comme la règle juste permettant de départager des égaux ayant subi une première sélection, et non comme un procédé de désignation qui égaliserait des individus inégaux en compétence, procédé injuste entre tous aux yeux de Platon. La présence du tirage au sort dans la cité juste des *Lois* ne suffit pas, on le voit, à en faire une démocratie³⁷. Reste donc à savoir sur quoi porte la critique de Platon envers ce régime.

33. *Lois*, VI, 759 b 4-7.

34. *Lois*, VI, 763 d 4-e 3.

35. *Lois*, VI, 763 e 4-8.

36. *Lois*, VI, 759 b 4-7.

37. Contrairement à ce que soutient C. BOBONICH dans *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 444. Cf. les critiques que lui adresse J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, pp. 121-122, que je suis sur ce point.

Les fondements épistémologiques de la démocratie et leurs conséquences morales et politiques

Sa critique vise les fondements épistémologiques de la démocratie – la souveraineté de l'ignorance – et ses implications morales et politiques – le règne de l'intérêt particulier ou ce que nous appelons aujourd'hui l'individualisme. Trois points sont à prendre en compte.

L'opinion contre le savoir

Pour Platon, le seul et unique critère de l'exercice légitime du pouvoir est le savoir. Tout régime fondé sur un autre critère, fût-ce le respect de la loi, est d'emblée déficient et illégitime³⁸. Le *Politique* présente ce savoir comme une science théorique à visée pratique, sur le modèle de l'architecture qui prescrit des opérations à accomplir sur la base d'un savoir théorique, sans accomplir par elle-même ces opérations³⁹. C'est un savoir dialectique, philosophique, présenté au livre VI de la *République* comme le terme d'un parcours long et difficile, supposant des qualités d'âme particulières ou un «naturel philosophe». Selon l'image de la ligne figurant dans ce même livre, ce savoir théorique ou cette science (ἡ ἐπιστήμη) porte sur la connaissance de l'intelligible et se distingue donc de la simple opinion (ἡ δόξα) qui, même droite, ne juge des choses que par leur apparence et n'est donc pas un savoir stable⁴⁰.

Or la démocratie est précisément le régime de l'opinion: selon Aspasia, «la plus grande part de la puissance revient dans notre cité [Athènes] au grand nombre, qui confie les charges et le pouvoir à ceux qui lui *paraissent* chaque fois se distinguer par leur excellence (τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι). [...] Il n'y a qu'une règle: celui qui *paraît* habile ou excellent (ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι) détient le pouvoir et les charges. [...] L'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi, et à ne céder à autrui que s'il *paraît* (δόξη) excellent et de bon sens»⁴¹. La démocratie ne repose donc pas sur le savoir mais s'en remet uniquement aux apparences et à l'opinion.

À cette objection de droit sur le plan épistémologique s'ajoute pour Platon une objection de fait. C'est qu'étant donné l'inégale répartition des talents ou

38. *Pol.*, 294 a 10-c 9.

39. *Pol.*, 259 e 8-260 c 5

40. *Rép.*, VI, 509 d-511 a.

41. *Ménex.*, 238 d 3-239 a 4. Je souligne.

des aptitudes⁴² et la grande difficulté de ce savoir⁴³, celui-ci ne peut être l'apanage que d'un petit nombre d'hommes. Il est donc impossible que le peuple tout entier dispose de cette science et soit en mesure d'exercer légitimement le pouvoir. Selon l'Étranger d'Élée, «c'est en une seule personne, en deux ou en quelques-unes tout au plus qu'il faut la chercher»⁴⁴. Il est encore plus explicite quelques lignes plus bas: «un grand nombre d'individus, quels qu'ils soient, ne sera jamais en mesure d'acquérir la science qui convient à la direction intelligente de la cité, mais c'est dans un nombre restreint, dans quelques individus ou dans un seul qu'il faut chercher la constitution droite, qui est unique»⁴⁵.

Cette thèse ne résulte pas tant d'un préjugé que de l'expérience que Platon eût du régime sous lequel il vécut la majeure partie de sa vie. L'illusion et l'erreur de la démocratie, c'est de croire, au rebours de Platon, que le savoir politique est universellement partagé. Chacun s'y croit compétent pour juger des affaires les plus importantes, les affaires humaines. Ainsi, selon l'Étranger d'Athènes, le régime athénien a décliné quand les citoyens ont commencé, à propos de l'éducation et de la culture, à contester les critères anciens, fondés sur le savoir, et à leur substituer le plaisir de l'auditeur comme critère de la rectitude de la culture: «à une aristocratie dans le domaine des Muses⁴⁶ se substitua une "théâtrocratie" dépravée. Et si encore c'eût été une démocratie limitée à la musique [...] cela n'eût été en rien aussi terrible. Mais ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout»⁴⁷.

La démocratie se fonde donc sur une conception égalitariste des aptitudes et de l'éducation. Elle trouve ses assises théoriques – selon Platon ses pseudo-assises – dans les théories anthropologiques et épistémologiques des sophistes. Telle que la présente Platon, la sophistique propose en effet une théorie de l'égalité des naturels individuels, et de la toute puissance de l'éducation pour le développement de leurs aptitudes. À la fin du mythe du *Protagoras*, le sophiste éponyme soutient ainsi l'universalité de la compétence politique ou, pour être plus précis, l'universalité des fondements moraux de la

42. «Chacun de nous est au départ, non pas tout à fait semblable à chacun, mais d'une nature différente, l'un doué pour accomplissement d'une fonction, l'autre pour une autre», *Rép.*, II, 370 a 8-b 2.

43. «La science du gouvernement des hommes, dont l'acquisition est peut-être la plus difficile et la plus importante», *Pol.*, 292 d 4.

44. *Pol.*, 293 a 2-4.

45. *Pol.*, 297 b 7-c 2.

46. Nous dirions aujourd'hui «le domaine de la culture».

47. *Lois*, III, 701 a 2-6. Cf. V, 727 a 7-8: «Tout homme dès l'enfance s'estime capable de juger de tout».

compétence politique. Selon lui, Zeus aurait demandé à Hermès de distribuer justice et pudeur également entre tous, contrairement aux aptitudes techniques⁴⁸. C'est pourquoi « lorsqu'il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal que les Athéniens acceptent que tout homme prenne la parole »⁴⁹. Ce qu'il confirme en démontrant ensuite que « cette excellence politique n'est pas naturelle et n'advient pas au petit bonheur, mais s'enseigne et n'advient à un homme que par l'exercice »⁵⁰.

Sur cette base, la démocratie instaure l'isonomie et l'iségorie : d'une part l'égalité de tous devant la loi et l'égalité des droits, d'autre part l'égalité de la parole de tous, comme on vient de le voir dans la citation du *Protagoras*. Platon critique l'isonomie en ce qu'elle suppose l'abolition de la distinction entre dirigeants et dirigés dans le domaine politique comme dans le domaine de l'éducation, distinction dont la légitimité tient à l'inégalité des compétences⁵¹. Et en démocratie, même les animaux d'ordinaire « soumis aux hommes sont plus libres que dans une autre »⁵² ! La critique est la même contre l'iségorie : les paroles n'ont pas toutes la même valeur, tout dépend de la compétence de celui qui parle, et ce qui vaut dans n'importe quel domaine technique vaut aussi dans le domaine politique.

Ces fondements épistémologiques de la démocratie ont pour Platon deux conséquences politiques dramatiques : ils consacrent à la fois la souveraineté du plaisir comme principe de vie, et un individualisme forcené allant jusqu'à la transgression de la loi.

La démocratie est le régime du plaisir individuel souverain à l'état nu

La sophistique n'est pas, aux yeux de Platon, un véritable savoir. Il suffit pour s'en convaincre de voir l'incapacité des élèves des sophistes à transmettre l'objet du prétendu enseignement qu'ils ont reçu : Périclès, par exemple, n'est pas parvenu à améliorer ses concitoyens, à les rendre plus vertueux et plus justes, alors même qu'il a bénéficié des leçons des sophistes les plus éminents de son temps, qui prétendaient enseigner la vertu⁵³. La raison de cet échec réside dans le fait que les sophistes érigent en savoir « les opinions de la masse », et se comportent à l'égard de la multitude comme s'ils devaient domestiquer un « gros animal » dont ils apprendraient à connaître les réac-

48. *Prot.*, 322 c 5-d 1.

49. *Prot.*, 322 e 2-323 a 2.

50. *Prot.*, 323 c 5-7; voir plus largement 323 c-328 c.

51. *Rép.*, VIII, 562 d 6-563 d 1.

52. *Rép.*, VIII, 563 c 3-5.

53. *Gorg.*, 515 e 2-516 d 4. La sophistique n'est pas directement mentionnée dans ce passage, mais elle est clairement visée, tout comme la rhétorique sophistique.

tions, pour mieux le servir et mieux le manipuler: les sophistes appellent bon ce qui plaît à l'animal, mauvais ce qui le fait souffrir⁵⁴. Telle fut, selon Socrate, la politique de Périclès «et des hommes politiques actuels»: ils n'ont su procurer à la cité que «ce dont elle avait envie»⁵⁵, sans être capables d'améliorer moralement les citoyens. La démocratie rime donc avec démagogie.

La sophistique et les politiques qu'elle a formées, on le voit, ont perçu le lien étroit unissant les dimensions ontologique et épistémologique de la démocratie: le plaisir immédiat comme critère de l'être et de la valeur, l'opinion comme unique mode de savoir. La démocratie fait de l'opinion son unique mode de savoir précisément parce que ses citoyens sont enchaînés à leur plaisir immédiat, au-delà duquel ils ne discernent rien. C'est ce qu'explique Socrate dans son portrait de l'homme démocratique⁵⁶: en son âme ont triomphé les désirs non nécessaires ou superflus, dont on peut se débarrasser par l'éducation, et qui prétendent désormais être tout aussi nécessaires que les désirs vraiment nécessaires ou naturels. Le type démocratique, psychologique et politique, promeut l'égalité de l'inégal: dans l'homme comme dans la cité, tous les désirs et tous les plaisirs se valent. L'homme démocratique en effet «vit en plaçant les plaisirs à peu près à égalité; il livre le pouvoir de direction en lui-même à chaque fois au premier plaisir venu, comme s'il avait été tiré au sort, jusqu'à ce qu'il ait été assouvi; et ensuite à un autre, n'en méprisant aucun, mais les nourrissant à égalité»⁵⁷.

On pourrait objecter que le type timocratique et le type oligarchique sont animés eux aussi par le principe de plaisir: le premier sous la forme de la course aux honneurs, le second sous la forme de la course aux richesses⁵⁸. Ce qui distingue toutefois le type démocratique, c'est qu'il affirme son plaisir à l'état nu, sans dissimulation et sans retenue aucune pour l'indiscipline qu'il entraîne. Là où le timocrate se dissimule derrière son amour des honneurs pour jouir en secret de sa fortune, là où l'oligarque limite ses dépenses et contient ses désirs pour mieux accroître sa richesse⁵⁹, le démocrate se livre tout entier au plaisir du moment, sans aucune arrière-pensée: «Le type démocratique passe sa vie au jour le jour, à ainsi satisfaire le premier désir venu: tantôt il s'enivre en se faisant jouer de la flûte, puis à l'inverse il ne boit que de l'eau et se laisse maigrir, tantôt encore il s'exerce nu, quelquefois il est oisif et insoucieux de tout, et tantôt il a l'air de se livrer à la philosophie. Et

54. *Rép.*, VI, 493 a 6-c 8.

55. *Gorg.*, 517 b 4-5.

56. *Rép.*, VIII, 558 c-562 a.

57. *Rép.*, VIII, 561 b 2-5.

58. Respectivement *Rép.*, VIII, 548 c 5-7 et 554 a 2-3.

59. Respectivement *Rép.*, VIII, 548 a 5-b 2 et 554 e 7-555 a 6.

souvent il se mêle des affaires de la cité, et sur une impulsion, il dit ou fait ce qui lui vient à l'idée. [...] Il n'a ni ligne directrice ni contrainte qui s'impose à sa vie»⁶⁰.

L'inefficacité et l'impuissance politiques de la démocratie

Les conséquences politiques d'un tel mode de vie sont, aux yeux de Platon, dramatiques. On peut en dénombrer deux principales. Il y a d'abord le refus et le rejet de tout ce qui ressemble à une forme de contrainte, et le désordre social et politique qui en découle: «au bout du compte, d'une certaine manière, ils ne manifestent plus aucun respect pour les lois écrites ni pour les lois non écrites, tant ils sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, leur maître»⁶¹. Ce refus de la contrainte au nom d'une liberté souveraine «justifie» toutes les transgressions de la loi, moins en raison d'un éventuel désaccord avec son contenu qu'en vertu de l'affirmation par principe d'une liberté souveraine, qui n'est en fait qu'une forme licence généralisée⁶². En d'autres termes, la démocratie est le règne du «si je veux!»: «on n'est nullement contraint de diriger, dans cette cité-là, même si l'on est apte à le faire, ni non plus d'être dirigé, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni d'être en paix quand les autres y sont, si soi-même on ne désire pas la paix; et inversement, si une loi vous empêche d'exercer une charge de dirigeant ou de juge, on n'est nullement contraint de renoncer à exercer la charge de dirigeant ou celle de juge si l'envie vous en vient»⁶³. On retrouve cette idée dans les *Lois*, dans un passage déjà cité en partie: dans le régime de l'Athènes d'autrefois, c'est-à-dire la démocratie, «ce qui s'installa, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction; et la liberté suivit. Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'impudence»⁶⁴. La Kallipolis mise à part, cette liberté sans lois n'est pour Platon, comme pour Rousseau, qu'une fausse liberté: la vraie liberté, surtout dans les *Lois*, exige des citoyens et en particulier des dirigeants qu'ils soient «esclaves de la loi» telle que l'élabore le bon législateur⁶⁵. Ce refus de la contrainte, qui est aussi un refus de toute forme de hiérarchie, se solde par un désordre social et politique complet: «Tout de suite après cette liberté en vient, selon toute

60. *Rép.*, VIII, 561 c 6-d 6.

61. *Rép.*, VIII, 563 d 7-e 1

62. *Rép.*, VIII, 557 b 4-6.

63. *Rép.*, VIII, 557 e 2-558 a 1.

64. *Lois*, III, 701 a 5-8.

65. *Lois*, IV, 715 d 5.

vraisemblance une autre, celle qui refuse d'être l'esclave de ceux qui représentent l'autorité, puis une autre encore, celle qui refuse d'être l'esclave d'un père, d'une mère et des gens plus âgés et d'accepter leurs remontrances. Lorsque l'on approche de la fin du parcours, on cherche à ne plus obéir aux lois»⁶⁶. Ces différents passages confirment, d'une autre manière, que la démocratie n'est pas pour Platon le régime de la souveraineté du *dèmos*, mais celle de l'individu: le *dèmos* n'est qu'une multiplicité sans unité, un magma de désirs conflictuels. Il est incapable de se représenter l'idée de communauté pourtant nécessaire à la vie authentiquement politique et dont la loi est l'instrument et l'expression.

Le principe de plaisir montre en outre la contradiction de la «souveraineté populaire», dont la démocratie porte le nom, et toute sa faiblesse: c'est que, on l'a vu au paragraphe précédent, les citoyens refusent d'être gouvernés sans savoir pour autant gouverner eux-mêmes et sans avoir non plus envie de le faire. Le *dèmos* ne consent à siéger que si «on lui verse sa part de miel»⁶⁷, c'est-à-dire uniquement en échange d'une indemnité, comme celle allouée par Périclès dans les années 440. Le *dèmos* n'exerce donc pas de bon gré sa souveraineté, il n'est pas intéressé à la chose politique, si ce n'est quand celle-ci va dans le sens de l'intérêt privé ou particulier. Quand bien même le type démocratique joue son rôle politique, il ne le fait que par caprice, «sur une impulsion»⁶⁸, et non par compréhension de ce qu'implique être vraiment citoyen ou de ce qu'est la politique elle-même. Ce désintérêt pour la chose politique – ou cet intérêt pour elle biaisé par l'intérêt particulier ou privé – est contraire à l'idée platonicienne que la politique est un métier à temps plein exigeant notamment la séparation des tâches économiques et des tâches politiques. N'en déplaise à Finley, qui y voyait un trait de la démocratie moderne⁶⁹, la démocratie est donc aux yeux de Platon le régime de l'apathie politique.

En finir avec la démocratie ?

Les philosophes ont été longtemps hostiles à la démocratie et ne s'y sont convertis qu'assez récemment⁷⁰. De ce point de vue, l'hostilité de Platon n'a rien de très original. La force et l'intérêt du tableau qu'il en brosse sont ailleurs. Ils se trouvent dans l'ambiguïté qu'il laisse planer sur ce régime, toujours «au bord du politique»: prêt d'un côté à basculer dans le chaos auquel

66. *Lois*, III, 701 b 5-8.

67. *Rép.*, VIII, 565 a 4-5.

68. *Rép.*, VIII, 561 d 3.

69. *Op. cit.*

70. J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, pp. 20-23.

le portent ses tendances sous-jacentes à la tyrannie, toujours en mesure, de l'autre, de limiter le mal politique. La démocratie apparaît ainsi chez lui comme une sorte de degré zéro de la coexistence politique: s'il est possible de descendre en dessous, comme nous avons trop souvent l'occasion de le voir, il n'est toutefois pas certain que nous soyons capables et désireux de le dépasser.

É. HELMER
(Porto Rico)

Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΝΤΙΑΛΗΨΗ ΠΕΡΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ο στόχος της παρούσας μελέτης επικεντρώνεται στο να δείξει ότι η έχθρική στάση του Πλάτωνος προς τη δημοκρατία της εποχής του, που σχεδόν λαμβάνει τα χαρακτηριστικά μιᾶς πολιτικής ἀπάθειας, δὲν εἶναι πρωτότυπη. Ἡ δύναμη καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῆς κατάταξης τῶν πολιτευμάτων ποὺ προτείνει ὁ φιλόσοφος βρίσκονται ἄλλοῦ. Μᾶλλον ἐπικεντρώνεται στὴν ἀμφιβολία ποὺ αὐτὸ τὸ πολίτευμα ἀφήνει νὰ πλανᾶται, καθ' ὅσον βρίσκεται «στὴν αἴχμη τοῦ πολιτικοῦ συμβάντος», διότι ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἕτοιμο νὰ καταποντιστεῖ στὸ χάος, στὸ ὁποῖο τὸ ὀδηγοῦν ὑποβόσκουσες τάσεις πρὸς τὴν τυραννία, πάντοτε ἐν μέτρῳ, ἀφ' ἑτέρου, προσπαθεῖ νὰ περιορίσει τὸ πολιτικὸ κακό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ δημοκρατία ἐμφανίζεται στὸν Πλάτωνα ὡς ἓνα εἶδος σημείου μηδὲν ὡς πρὸς τὴν πολιτικὴ συνύπαρξη: ἐνῶ εἶναι δυνατὸν νὰ καταποντιστεῖ, ὅπως πολὺ συχνὰ εἶχαμε τὴν εὐκαιρία νὰ διαπιστώσουμε, παρ' ὅλ' αὐτὰ δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι εἴμαστε ἱκανοὶ ἢ ὅτι ἐπιθυμοῦμε νὰ τὸ ὑπερβοῦμε.

Étienne HELMER
(μτφρ. Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελη)

