



Socrate et le tirage au sort

PAUL DEMONT

Montesquieu a écrit : « Le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie, le suffrage par le choix est de celle de l'aristocratie. » Il ne faut donc pas s'étonner que, saisis de fièvre démocratique, les Gilets jaunes aient réclamé le tirage au sort pour désigner les responsables politiques. Ce que l'on sait moins est que la question du tirage au sort a préoccupé la Grèce classique, à laquelle il faut toujours remonter en politique. Suivons donc sur ce chemin un savant helléniste. Il nous rappelle que Socrate, selon Xénophon, était opposé au tirage au sort en matière politique. Or Socrate a bien voulu se présenter au tirage au sort pour la composition du Conseil des Cinq-Cents, organe suprême de la démocratie athénienne. Les choses sont donc plus compliquées qu'il n'y paraît. C'est en les éclairant à travers Xénophon et Platon que l'on s'éduque à la démocratie.

COMMENTAIRE

SELON Xénophon, qui fait parler un accusateur fictif, Socrate était absolument opposé au tirage au sort en matière politique, et ce fut l'un des motifs allégués pour le condamner (*Mémoires* I, 2, 9) :

Par Zeus, disait son accusateur, il faisait que ses disciples méprisaient les lois établies, en soutenant que c'était une stupidité de désigner les magistrats de la cité par tirage au sort, alors que personne ne voudrait d'un pilote, ni d'un architecte, ni d'un flûtiste tiré au sort, ni n'en voudrait pour d'autres activités qui pourtant, en cas d'erreur, causent beaucoup moins de dommages que les erreurs commises dans les affaires publiques; de tels propos, disait-il, excitaient la jeunesse à mépriser le régime politique établi et la rendaient violente.

Être contre le tirage au sort, c'était donc être contre le régime politique athénien du ^ve siècle avant notre ère, c'était dénigrer la démocratie et fomenter des activités révolutionnaires en faveur de l'oligarchie. Xénophon ne répond pas directement à cette accusation (sauf sur le dernier point, l'incitation à la violence), que l'œuvre de Platon documente aussi. Or Socrate, ce grand adversaire du tirage au sort, a bien voulu venir se présenter au tirage au sort annuel pour la composition du Conseil des Cinq-Cents, l'organe suprême de la démocratie athénienne, et, une fois tiré au sort, il a exercé la charge de conseiller (*bouleute*) et il a même à ce titre, en une certaine occasion, présidé l'Assemblée du peuple.

Rappel historique

Rappelons d'abord en quelques mots la place que le tirage au sort avait effectivement peu à peu acquise dans l'évolution de la démocratie athénienne.

Les inscriptions l'attestent concrètement. L'un des premiers exemples ne concerne pas Athènes, mais une cité qui dépendait d'Athènes, par le biais de la ligue de Délos, Erythrées, sur la côte ionienne en face de Chios. Le texte gravé sur la pierre définit, probablement après une révolte réprimée par Athènes, vers – 453/452, les organes de gouvernement qu'Athènes impose : « Que le Conseil soit de 120 hommes désignés par tirage au sort. Que [...] ne soit conseiller aucun étranger, ni personne d'âge inférieur à 30 ans. Qu'on poursuive tout contrevenant. Qu'on ne soit pas conseiller dans un intervalle de quatre ans. Que les envoyés spéciaux et le chef de garnison fassent le tirage au sort et installent le Conseil, et le chef de garnison les Conseils futurs, pas moins de 30 jours avant la sortie de charge du Conseil. Qu'ils prêtent serment par Zeus, par Apollon, par Déméter » (Meiggs-Lewis n° 40, *IG I³*, 14, lignes 8-16). Le modèle de la démocratie athénienne s'accompagne ici de particularités locales : il n'y a que 120 membres annuels du Conseil, et non 500 comme à Athènes, on peut exercer un nouveau mandat au bout de quatre ans, ce qui était exclu à Athènes. Ce modèle est cependant tout à fait reconnaissable.

Les œuvres littéraires consacrent ce lien entre démocratie et tirage au sort en l'élargissant dans l'espace et dans le temps. Dans ses *Histoires*, Hérodote, qui écrit vers le milieu du v^e siècle, le fait ainsi remonter au vi^e siècle. Il rapporte au style direct un débat en Perse, après la mort du roi Cambyse, en – 522, pour savoir quel régime le pays doit adopter, entre trois hauts dignitaires, Otanès, qui défend la démocratie, Mégabyze, qui propose une oligarchie, et le futur roi Darius, qui montre la supériorité de la royauté (III, 80-83). Otanès fait l'éloge de l'*isonomie* (« égalité devant la loi »), nom donné au régime dans lequel « le peuple commande » : « le peuple exerce les magistratures par le sort ». Cela paraîtra, Hérodote le sait bien (et le redit encore plus tard, à VI, 43, mais cette fois en employant le mot de « démocratie »), « incroyable » à beaucoup de Grecs, mais cette proposition fut bien faite en Perse, affirme-t-il. Dans *Les Suppliantes* d'Euripide,

la même idée d'égalité dans la répartition des charges est exprimée, cette fois en remontant encore plus haut dans le temps, à propos de l'Athènes mythique de Thésée, en évoquant implicitement le tirage au sort : « Le peuple règne par des successions annuelles à tour de rôle » (v. 406 et suiv.). Le tirage au sort démocratique prend ainsi une valeur en quelque sorte transhistorique et universelle.

En fait, c'est seulement peu à peu qu'il a pris une telle importance et un tel sens à Athènes. Les tribunaux populaires semblent avoir été les premières institutions tirées au sort, peut-être dès l'époque de Solon (– 594/593) selon Aristote (*Politique* II 12, 1274a5). L'organe essentiel d'Athènes, le Conseil des Cinq-Cents, vraisemblablement créé (ou profondément modifié) par la réforme de Clisthène (– 508/507), fut très probablement désigné par tirage au sort annuel entre les citoyens dès Clisthène. En ce qui concerne les principaux magistrats, les *archontes*, l'élargissement des bases du tirage au sort à la troisième classe de la cité athénienne, les *zeugites*, à partir de – 457/– 456, a joué un grand rôle (*Constitution d'Athènes* 26. 2) : d'un processus de choix à l'intérieur d'une élite, on passa à un processus d'alternance et de répartition du pouvoir entre un grand nombre de citoyens.

Sur tout cela, la découverte, dans les dernières années du xix^e siècle, de la *Constitution d'Athènes* attribuée à Aristote a apporté une documentation remarquable, avec, dans sa première partie, une histoire (certes biaisée) de l'évolution du régime athénien vers cette démocratie du tirage au sort, qui était caractérisée notamment, pour attirer les volontaires, par les rétributions (ou *misthophorie*) peu à peu élargies aux magistrats, aux conseillers et aux juges, et même aux simples citoyens présents à l'Assemblée, en dédommagement du temps consacré aux affaires publiques – une *misthophorie* ardemment combattue par les adversaires de la démocratie extrême.

La seconde partie du traité est consacrée à la description du régime athénien dans la deuxième moitié du iv^e siècle. Pour « toutes les magistratures ordinaires » à l'exception des trésoriers des fonds militaires et de la caisse des spectacles, de l'intendant des fontaines et, généralement, des fonctions militaires (dont la charge de *stratège*), reviennent comme un refrain les mots « ils tirent au sort », « sont tirés au sort ». Cela concerne les 500 *bouleutes*, les

10 trésoriers d'Athéna, les 10 vendeurs, les 10 receveurs, les 10 comptables, les 10 vérificateurs (avec 2 assesseurs), l'intendant, les 10 surveillants des temples, les 10 responsables de la ville, les 10 responsables des marchés, les 10 surveillants des mesures, les 10 puis 35 gardiens du blé, les 10 surveillants du port, les Onze, les 5 introducteurs de poursuites en *eisagogè*, les 40 pour les autres poursuites, les 5 chargés de la voirie, les 10 comptables (et 10 associés), le secrétaire de prytanie (autrefois élu), le secrétaire des lois, les 10 sacrificateurs, les 10 préposés aux fêtes, l'archonte de Salamine, le démarque du Pirée, les 9 archontes et leur secrétaire (qui, eux-mêmes, tirent au sort les juges appelés *héliastes*), les 10 organisateurs des Dionysies, les 10 responsables des concours. Au total, plusieurs centaines de citoyens étaient donc tirés au sort chaque année, qui, dans chaque charge, ne pouvaient être renouvelés (sauf exceptions). Et il faut y ajouter les 6000 *héliastes* tirés au sort pour un an, et répartis par le sort entre les tribunaux ouverts jour après jour avec un très grand luxe de précautions, sur lesquelles se termine le traité, d'une façon tout à fait caractéristique.

La *Constitution d'Athènes* est donc venue massivement à l'appui des analyses que présente par ailleurs Aristote, dans la *Politique*, sur le lien entre la démocratie et le tirage au sort, par exemple dans ce passage du livre IV : « On admet qu'est démocratique le fait que les magistratures soient attribuées par tirage au sort, oligarchique le fait qu'elles soient pourvues par l'élection » (IV, 9, 1294b8). Auparavant, Platon propose une définition similaire, en y ajoutant le contexte social de la lutte entre riches et pauvres (*République* VIII 557a5) :

La démocratie advient quand les pauvres sont vainqueurs de leurs adversaires, qu'ils en tuent une partie et en exilent l'autre et qu'ils partagent à égalité entre le reste de la population le régime politique et les magistratures, et les magistratures y sont le plus souvent attribuées par des tirages au sort.

Le rôle considérable, à la fois idéologique et réel, que jouait le tirage au sort dans la démocratie athénienne est donc bien documenté. Redisons cependant que les charges les plus importantes, militaires et financières, notamment celle de *stratège*, sont restées pourvues par élection, et susceptibles de renouvellement année après année (un cas exceptionnel est celui de Périclès, réélu au minimum quinze

fois, mais stigmatisé par le Socrate de Platon comme étant responsable de la *misthophorie* qui, dit-on, « a rendu les Athéniens fainéants, lâches, bavards et cupides », *Gorgias* 515e5-6).

La bonne démocratie

Une première réponse de ceux que Jacqueline de Romilly a appelés (non sans euphémisme) les « modérés » athéniens fut de plaider pour un retour à la démocratie d'autrefois, le régime parfois dit « de Solon », pour mettre fin à la décadence politique et morale que représentait selon eux, en particulier, cette extension progressive du tirage au sort. Au IV^e siècle, Isocrate est peut-être le représentant le plus caractéristique de ce courant. Il réclame la restauration du rôle de l'Aréopage, ce conseil prestigieux formé des anciens *archontes*, longtemps issus des classes les plus riches, et, depuis la première moitié du V^e siècle, réduit à certaines fonctions judiciaires, mais qui, selon lui, autrefois, administrait si bien Athènes (*Aréopagitique* 21-23) :

L'élément essentiel pour leur bonne administration de la cité fut le suivant : entre les deux genres d'égalité que l'on reconnaît, dont l'une attribue à tous la même part et l'autre à chacun ce qui lui convient, ils ne méconnaissent pas l'égalité la plus utile et, refusant comme injuste celle qui juge les scélérats dignes des mêmes droits que les honnêtes gens, ils choisissent celle qui honore et châtie chacun selon sa valeur. C'est selon cette égalité-là qu'ils administraient la cité, sans tirer au sort les magistratures entre tous, mais en choisissant préalablement les plus vertueux et les plus capables pour chaque tâche. En effet, ils estimaient que le reste de la cité suivrait le modèle de la classe dirigeante. De plus, ils jugeaient que cette procédure était plus démocratique que celle du tirage au sort. Car, pensaient-ils, dans le tirage au sort ce serait le hasard qui arbitrerait et souvent les charges reviendraient aux partisans de l'oligarchie, tandis que par l'élection préalable des plus convenables le peuple serait maître de choisir les meilleurs partisans du régime établi.

Le modèle sous-jacent à cette reconstruction est celui de l'élection, ou de la désignation, d'un corps constitué par « les plus vertueux et les plus capables » (et aussi les plus riches), à l'intérieur duquel, le cas échéant, on pourra utiliser le tirage au sort. Platon, lui aussi, défend l'égalité « géométrique », proportionnelle aux mérites (et à la fortune) de chacun, contre l'égalité « arithmétique » du tirage au sort qui établit une équivalence absolue entre tous les citoyens (*Lois* VI, 757b1-6) :

Les deux égalités qui existent ont le même nom, mais sont en fait à peu près contraires à beaucoup d'égards : la première, n'importe quelle cité, n'importe quel législateur peuvent l'employer pour les honneurs, l'égalité en mesure, en poids et en nombre, en la dirigeant par le sort pour les répartitions ; la plus véritable et la meilleure égalité, en revanche, ce n'est plus à tout un chacun de la voir. Elle relève du jugement de Zeus.

La cité qu'il construit dans *Les Lois*, sa dernière œuvre, et qu'il ne présente absolument pas, lui, comme un retour au passé, mais comme une colonie en quelque sorte panhellénique, que fondent ensemble un Athénien, un Spartiate et un Crétois, fonctionnera donc avec un système complexe d'élections censitaires, dans lequel on instillera, par une sorte de concession procédurale, une très petite dose de tirage au sort, uniquement pour tenir compte de l'hostilité du peuple, en comptant sur la divinité pour que le tirage au sort donne de bons résultats (*Lois VI, 757e2-758a2*) :

C'est pourquoi il est nécessaire d'utiliser l'égalité du tirage au sort pour éviter l'hostilité du grand nombre, en demandant quant à nous à la divinité et à la bonne fortune, dans ce cas aussi, de redresser le sort dans le sens de la plus haute justice ; c'est ainsi qu'il faut utiliser nécessairement à la fois les deux sortes d'égalité, tout en limitant au minimum l'emploi de la seconde, qui utilise la chance.

La question de la science politique

Revenons maintenant à Socrate. L'argument antidémocratique prêté à Socrate par son adversaire, chez Xénophon, selon lequel le tirage au sort est irrationnel, est corroboré par de nombreux passages de Platon, notamment dans *La République*, où il fait parler Socrate. Le célèbre et ravageur tableau de la dégénérescence des régimes politiques qu'il brosse au livre VIII place la démocratie à la fin du processus, juste avant la tyrannie. La description de l'instauration, par la violence, de la démocratie fait d'emblée intervenir, on l'a vu, le tirage au sort, mais la définition du régime, ensuite, n'est pas explicitement mise en rapport avec l'emploi du tirage au sort : Platon caricature plus généralement l'anarchie démocratique, l'absence de pouvoir (*archè*) dans ce régime, qui, par conséquent, n'est pas véritablement une *politeia* mais une « foire aux constitutions ». Cependant, le tirage au sort est bien là en filigrane. Comme on le sait, la dégénérescence des régimes politiques s'accompagne de la dégéné-

rescence des individus-types de chaque régime. Dans le cas de la démocratie, de la même façon que le régime démocratique, collectivement, ne reconnaît aucune autorité, de même l'individu démocratique, loin d'obéir à la raison, est la proie des désirs non nécessaires autant que des désirs nécessaires, sans aucun garde-fou. Ici apparaît le tirage au sort. À supposer en effet que l'individu démocratique, en vieillissant, soit moins pris de folie et d'ivresse, c'est, dit Socrate, selon une répartition entièrement aléatoire qu'il livrera alors la « magistrature » (*archè*) de lui-même, successivement, à chacun des plaisirs qui lui viendront à l'esprit, et qui seront tous égaux pour lui (*République VIII, 561b3-4*) :

Mais s'il est fortuné et n'est pas trop entraîné par la folie, si, en prenant de l'âge, une fois passé l'essentiel du tumulte, il reçoit par portions les désirs qui tombent sur lui et ne se donne pas tout entier à leur irruption, alors il les met à égalité et vit en livrant l'administration de lui-même successivement à celui qui survient, comme s'il l'obtenait du sort, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis à un autre, sans en déclarer aucun inconvenant, en les nourrissant tous à égalité.

Il faut décrypter cette comparaison avec le tirage au sort pour la comprendre : à la différence de Socrate selon Xénophon, le Socrate de Platon n'attaque pas frontalement l'institution. C'est d'ailleurs la généralité de la description de la démocratie et du tempérament démocratique qui, entre autres raisons, a permis d'utiliser ces pages dans l'histoire ultérieure des idées politiques, à propos de régimes politiques démocratiques pourtant très différents de la démocratie athénienne. Mais l'allusion est claire : dans l'homme démocratique, chaque choix est comme tiré au sort dans une véritable anarchie morale.

Par opposition, le philosophe, qui a pu accéder à la saisie des réalités vraies, hors de la caverne dans laquelle vivent les hommes au milieu des ombres, saura et voudra, lui, choisir le Bien en connaissance de cause. Le pilote, le flûtiste, l'architecte ont un savoir, chacun dans son domaine. Il y a aussi, en politique, un savoir, un art, une science (*technè*), une excellence, une vertu (*arété*), dont le Socrate de Platon construit longuement les conditions préalables (la *philosophie*, c'est-à-dire notamment un enseignement musical et scientifique poussé et l'apprentissage de la dialectique).

L'ignorance socratique

Un tel savoir est contradictoire avec la célèbre affirmation de Socrate selon laquelle sa seule supériorité sur ses concitoyens, et en particulier sur les hommes politiques, est que, si eux croient savoir quelque chose, lui sait qu'il ne sait rien (Platon, *Apologie de Socrate* 21b8-e2). De fait, avant l'élaboration de *La République*, le Socrate du *Protagoras*, par exemple, ne sait trop comment comprendre la réalité de la cité athénienne dans laquelle il vit, et il force son interlocuteur, le sophiste Protagoras, à reconnaître que lui non plus ne la comprend pas. Il n'évoque pas le tirage au sort, mais le principe démocratique de l'*isègoria* (« l'égalité du droit à la parole »). Les Athéniens, dit Socrate, n'acceptent à la tribune, sur des sujets techniques, que des spécialistes qui connaissent leur sujet, mais, sur les sujets politiques, bien plus importants, n'importe qui peut prendre la parole, ce qui prouve qu'il n'y a pas de science politique. Ce n'est pas étonnant, répond Protagoras : la compétence politique a été donnée à tous les hommes, et caractérise l'homme, mais il y a tout de même des hommes plus compétents que d'autres en ce domaine, qu'il se flatte d'enseigner avec succès. Mais ni Protagoras ni Socrate ne parviennent à expliquer en quoi consistent précisément les qualités requises et si elles peuvent ou non s'enseigner, leurs positions initiales se trouvant inversées dans une aporie finale.

Le Socrate de Platon est donc construit de façon volontairement énigmatique. Dans le *Gorgias*, il déclare successivement : « Je ne suis pas un politicien » (473e6) et, à l'inverse : « Je crois que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui mette en pratique le véritable art politique, et parmi mes contemporains je suis le seul qui fasse de la politique » (521d6-8). Socrate ne fait évidemment pas de politique au sens commun du terme, il en fait en un sens nouveau, qu'il définit comme le seul « véritable » sens civique, à savoir, selon Gregory Vlastos, « l'art qui permet d'améliorer le caractère moral de ses concitoyens ». Il peut donc définir aussi bien, dans *La République*, le but de la vie comme être un citoyen « tranquille » (VI 496d6-9), qui ne s'occupe que de ses affaires, et ne participe pas aux « affaires » des autres (en Grèce, les *pragmata* sont les

affaires publiques, notamment les procès), et se définir, dans l'*Apologie*, comme un homme perpétuellement occupé par les affaires, ce qui est la définition du paroxysme de l'homme politique athénien, l'affairé (*philopragnôn* ou *polypragnôn*), le sycophante, celui qui intente à tous des procès en prétendant toujours prendre la défense de la collectivité. Car il transpose alors son affairement dans le domaine de la vie morale. Mais les choses sont-elles aussi simples ?

Socrate *bouleute*

Quand Socrate déclare, dans le premier texte cité du *Gorgias*, qu'il n'est pas un politicien, il en donne immédiatement la preuve suivante.

Je ne fais pas partie des politikoi. L'an dernier, j'ai été tiré au sort comme bouleute. Quand ma tribu exerça la prytanie, et qu'il me fallut mettre aux voix un vote, je me suis rendu ridicule : je ne savais pas mettre aux voix!

Ainsi, Socrate a été *bouleute*, membre du Conseil des Cinq-Cents, tiré au sort avec 49 autres Athéniens de sa « tribu » (les Athéniens étaient répartis en 10 « tribus », elles-mêmes divisées en sections plus petites, qui unissaient depuis Clisthène les différents dèmes de l'Attique dans un *melting-pot* remarquable). Il faut ici rappeler que le tirage au sort n'avait pas pour effet de donner automatiquement accès au Conseil à tout citoyen, comme cela se passerait de nos jours dans le cas d'un tirage au sort à partir de listes informatisées. L'expression employée par les orateurs « venir pour le tirage au sort » ne laisse pas de doute sur le fait qu'il était nécessaire de manifester son souhait d'être tiré au sort en venant se présenter de façon volontaire. « Il est probable qu'on avait rarement plus de candidats que le contingent alloué au dème, et le tirage au sort servait essentiellement à décider qui serait titulaire et qui serait remplaçant », estime Mogens H. Hansen, qui conclut, d'une manière hypothétique, que le Conseil se composait « d'un mélange de volontaires authentiques et d'autres plus ou moins désignés d'office ». On n'imagine pas Platon ou Isocrate venir pour le tirage au sort, ni être désignés d'office. Et le fait qu'on ait pu être deux fois *bouleute*, contrairement à la règle générale (Aristote, *Constitution d'Athènes* 62, 3), suggère que l'on avait du mal à pourvoir tous les postes (aux 500 *bouleutes*,

il fallait ajouter autant de suppléants...). Les Athéniens se portaient candidats dans le cadre de leur circonscription de base, appelée *dème* (*Constitution d'Athènes* 62, 1), chaque *dème* envoyant ensuite un certain nombre de candidats pour le tirage au sort général, tribu par tribu, au moyen d'« instruments pour tirer au sort » (*klêrôtèria*) dont on a pu reconstituer le fonctionnement. Une fois tirés au sort, et leurs titres de citoyenneté vérifiés, les *bouleutes* administraient Athènes pendant un an, chaque tribu exerçant pendant un dixième de l'année la charge supplémentaire de la *prytanie*, qui comprenait notamment la convocation journalière du Conseil et l'établissement de son ordre du jour, ainsi que la convocation, l'ordre du jour et la présidence de l'Assemblée des citoyens, quand elle avait lieu.

Dans l'*Apologie de Socrate* platonicienne, Socrate mentionne aussi une intervention particulièrement spectaculaire qu'il aurait faite quand il était *bouleute*, ou bien l'année dont il est question dans l'épisode du *Gorgias*, ou bien une autre année, s'il a été deux fois *bouleute*, ce que nous ne savons pas (32b1-c2) :

Je n'ai jamais exercé aucune autre magistrature dans la cité, sauf la charge de bouleute. Il se trouve que ma tribu, la tribu Antiochis, exerçait la prytanie quand vous avez voulu faire passer en jugement, contre la loi (comme vous l'avez tous reconnu plus tard), les dix stratèges qui n'avaient pas recueilli les morts de la bataille navale [des îles Arginuses, en - 406] : je fus le seul des prytanes à m'opposer à vous, à vous dire de ne rien faire contre la loi et à voter contre. Malgré les orateurs qui demandaient ma mise en accusation et mon arrestation, malgré vos réclamations et vos cris [...].

Ce témoignage est confirmé par Xénophon, par deux fois. Dans *Les Helléniques*, où il narre en détail l'affaire des Arginuses (I, 7, 14-15) :

Certains prytanes refusèrent de mettre illégalement le décret aux voix. Callistratos monta alors à la tribune et réitéra ses accusations. On cria qu'il fallait tenter une action contre ceux qui refusaient. Effrayés, les prytanes acceptèrent tous de proposer la mesure, sauf Socrate, fils de Sophroniscos : celui-ci refusa de rien faire d'illégal.

Puis dans *Les Mémoires*, où il amplifie, semble-t-il, le récit au point de faire de Socrate, d'une façon qui ne coïncide pas avec ce qui s'est passé (le vote a bien eu lieu), le président (ou *épistate*) de l'Assemblée (I 1, 18, voir aussi IV 4, 2) :

Alors qu'il était un jour bouleute, du fait qu'il avait prêté le serment des bouleutes selon lequel il exercerait sa charge conformément aux lois, étant épistate devant le peuple, alors que le peuple voulait mettre à mort en un seul vote contrairement aux lois (...), il refusa de procéder au vote, malgré la colère du peuple et les menaces d'un grand nombre de notables. Il préféra respecter son serment plutôt que faire plaisir au peuple contre la justice et se protéger contre ceux qui le menaçaient.

Pour Mogens H. Hansen, que Socrate ait été *bouleute* montre que « servir au Conseil était un devoir de citoyen, et non pas de la politique active ». Mais c'est peut-être lire ces textes platoniciens sans tenir assez compte de la perspective de leurs auteurs. Il importe au plus haut point à Platon et à Xénophon de montrer que Socrate ne fait pas partie des activistes de l'action politique démocratique, et donc de minimiser toutes les marques de son implication dans les institutions démocratiques. Quand donc Socrate préside l'Assemblée, ou bien il ne sait pas mettre aux voix la proposition, ou bien il vote contre le « désir » de la foule et les menaces des notables, pour défendre la justice et respecter son serment. La question de l'intégration (*embeddedness*, chez les anglo-saxons) de Socrate dans la démocratie athénienne présente cependant, malgré ces précautions, des difficultés.

Le Socrate du *Criton* et celui de l'*Apologie*

L'une d'entre elles tient à ce qui pourrait sembler être une contradiction dans le portrait platonicien de Socrate, de l'*Apologie* au *Criton*. Dans l'*Apologie*, au moment de son procès, malgré les risques qu'il encourt, Socrate refuse explicitement d'obéir à une Athènes qui lui interdirait de philosopher (29c6-30a7), tandis que dans le *Criton*, une fois condamné par les lois athéniennes et emprisonné, il considère l'obéissance à la loi de la démocratie comme une exigence qui s'impose à lui sans condition, au point de refuser la proposition d'évasion que ses amis voulaient organiser. La soumission de Socrate y est décrite par trois comparaisons, assez peu compatibles entre elles : elle résulte d'une sorte de pacte conclu entre Socrate et la Cité, la Cité est comme sa mère ou ses parents, et surtout Socrate est comme *l'esclave* de la Cité. Des conventions et accords mutuels de soixante-dix ans (*Criton* 52d8-e5) font de

Socrate «l'esclave» des lois d'Athènes et de la patrie (50e4). L'image est reprise plusieurs fois par le verbe *apodidaskein* qui décrit la fuite éventuelle de Socrate, mais s'applique en grec à la fuite des esclaves. C'est la condition du succès de la cité-patrie, du *fatherland* (Richard Kraut) des citoyens.

Pour Karl Popper, l'obéissance aux lois démocratiques exigée par Socrate est un aspect de sa caractérisation de «bon démocrate», que Platon, ensuite, aurait trahie. Mais, comme Kraut le fait observer, Socrate déclare dans le *Créon* que les régimes spartiate et crétois sont bien gouvernés (52e5-6). Le contrat tacite, ou l'esclavage, de Socrate est celui qui lie tout citoyen particulier et sa cité, qu'elle soit démocratique ou non, si les lois fondamentales de celle-ci (sur l'éducation et sur le mariage, notamment) sont acceptables. La particularité d'Athènes, cependant, est la liberté qu'elle accorde à chacun, contrairement à Sparte ou à la Crète : elle tolère «unorthodox speech and moral criticism», si bien que, tant qu'on n'a pas découvert la nature de la vertu, c'est le régime le moins mauvais pour rechercher l'amélioration morale, donc pour Socrate. Dans cette perspective, l'intégration de Socrate dans la cité athénienne, une fois qu'il a «observé les affaires de la cité» (51d2-3 : le verbe est bien choisi, il observe, il ne participe pas), se fait donc, en quelque sorte, faute de mieux, faute d'une «feasible alternative», pour reprendre l'expression de Kraut, si l'on prend au sérieux les fameuses apories socratiques, qui, elles, distinguent nettement Socrate de Platon.

Ce souci d'observer le conduit à être volontaire pour être *bouleute*, mais, une fois tiré au sort, à se comporter alors, selon Platon, d'une façon ou bien ridicule, par ignorance de la démocratie, ou bien provocatrice, pour respecter la justice. C'est ce qu'il semble. Nous n'atteindrons jamais le Socrate historique. Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon construit avec son lecteur un pacte narratif tout à fait exceptionnel : dès la première ligne, sans introduction, il est transformé en juré d'un procès oral. Mais les lecteurs sont toujours des lecteurs, ou bien individuels, ou bien dans le cadre de l'Académie, et non pas des jurés ! On ne peut pas lire l'*Apologie* platonicienne comme on lit un recueil de plaidoyers pour apprendre la rhétorique. C'est le lecteur, seulement le lecteur, non pas un juge, qui reçoit la déclaration de Socrate selon laquelle il se mêle de tout, et de tous ceux qu'il rencontre. Il doit donc comprendre, dans la situation de lecture, que Socrate se mêle de lui-même, lecteur. Il ne saurait être question, pour Platon-Socrate, de laisser les lecteurs tranquilles. De même que Platon transpose l'expérience érotique, il transpose l'expérience politico-judiciaire dans le domaine de la morale et de la vie de l'âme. De même que le véritable amour est la voie du Beau, de même le véritable activisme est la voie du Juste. Ces voies passent par la transposition de la voix de Socrate en livres de Platon.

PAUL DEMONT

CALLICLÈS, TU NE FAIS POINT ATTENTION

Les sages, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'ordre ou cosmos, et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes. Ainsi, tu crois qu'il faut chercher à avoir plus que les autres, et négliges la géométrie.

Platon, *Gorgias* (507e-508a), trad. de Victor Cousin.

JE NE DIS PAS AIMER, JE DIS RESPECTER

Oh mes amis, la triste chose de voir que l'égalité a si peu d'amis. Gloire aux victorieux, gloire aux forts, ils ne chantent que cela. Et que voit-on dans l'histoire ? Les forts encore plus forts par leur force ; les faibles encore plus faibles par leur faiblesse. Le droit couronnant le fait. Des conquérants, des audacieux, des hommes qui marchent sur des hommes. C'est une vieille histoire. J'ai lu que le lion étant devenu vieux, reçut un coup de pied de l'âne ; mais un autre lion plus jeune a mangé l'âne après cela. Voilà donc l'histoire humaine ? Non pas ; mais l'histoire animale, purement animale. Et voici le beau programme qu'ils nous offrent : distinguer les plus forts, et leur donner le pouvoir. Niaiserie. Si la société humaine n'a pour objet que d'assurer le triomphe des plus forts, elle est bien inutile ; la nature s'en charge. Et sans erreur, remarquez-le bien ; sans se tromper d'un cheveu. Car il y a force et force ; et justement les hasards du combat montrent toujours, sans erreur possible, la meilleure combinaison de ruse et de force, qui est enfin la vraie force. La couronne est toujours où elle doit être ; car la force prend la couronne.

Mais non. Il n'y a rien d'humain là-dedans. C'est l'injustice toute pure. Je ne vois qu'une idée humaine dans ce monde, c'est qu'il faut instruire celui qui ignore, protéger celui qui est faible, maintenir enfin l'égalité de personnes humaines, respecter le vieillard, respecter l'enfant, respecter le fou, à cause de la seule effigie humaine. Marquer les produits humains comme inviolables ; employer toute la force des forts à maintenir le droit des faibles. Je ne dis pas aimer ; car on aime un chien, on caresse un chien. Je dis respecter.

ALAIN, *Propos*, t. 1, propos LXXIV, Gallimard, 1920, p. 105-106.